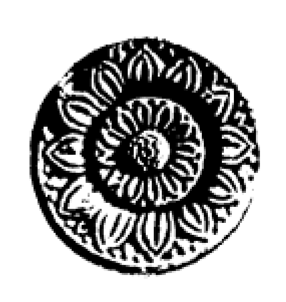


中華佛教百科全書

七

中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

七

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　　修：釋開證
策　　劃：釋傳道
編　　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　　編：藍吉富
出　　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN　957　99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN　957　99821-7-1（第七冊：精裝）

十一劃

乾鳳寺

朝鮮三十一本山之一。位於江原道高城郡杆岱面冷泉里金剛山。新羅・法興王七年（520），阿度於金剛山南麓創建一宇，稱爲圓覺寺。景德王十七年（758），發徵（八珍）重建，貞信、良順等設念佛萬日會，此爲朝鮮念佛萬日會之濫觴。高麗・太祖二年（919），勅命道詵重修此寺，並改名西鳳寺。恭愍王七年（1358），懶翁慧勤重葺此寺，改稱乾鳳寺。其後，御賜田畓、山林，此寺遂成歷朝之願堂。李朝・宣祖三十八年（1605），泗溟大師前往日本與豐臣氏講和歸來後，將通度寺舊藏的佛牙置於此寺，並營造堂舍。此後，歷朝亦不斷擴充堂舍。李太王元年（1864），祝融肆虐，燒毀大半堂舍，其後逐漸復興。現存有大雄殿、八相殿、觀音殿、四聖殿、念佛堂等建築。

［參考資料］《朝鮮寺刹史料》卷下〈乾鳳寺事蹟〉；《朝鮮金石總覽》卷下〈乾鳳寺釋迦齒相立塔碑〉、〈乾鳳寺泗溟大師紀蹟碑〉；李能和《朝鮮佛教通史》上編〈乾鳳寺事蹟記〉。

乾闥婆（梵gandharva，巴gandhabba，藏dri-za）

又作犍闥婆、健達縛、乾達婆、彥達婆、犍沓和、乾沓和、犍塔和、乾沓婆。意譯食香、尋香、香陰、香行等。

㈠**乾闥婆神**：又稱尋香神、香神、香音神、樂神、執樂天。在印度神話中，原是半神半人的天上樂師。在佛教，被列爲八部眾之一，是帝釋天屬下職司雅樂之神。依《注維摩經》卷一、《維摩經玄疏》卷五所說，此神常住地上之寶山中，有時昇忉利天奏樂，善彈琴，作種種雅樂，悉皆能妙。又，諸經中或以之爲東方持國天的眷屬，是守護東方的神，且有眾多眷屬。如《大方等大集經》卷五十二〈提頭賴吒天王護持品〉載，佛令提頭賴吒天王及其子乾闥婆眾等，護持閻浮提東方第四分，其下列出般支迦等三十三位乾闥婆眷屬之名。

此外，《法華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉，以此乾闥婆神爲觀世音示現的三十三身之一。《補陀落海會軌》曾揭示其形像，謂頂上有八角冠，身相是赤肉色，身如大牛王，左定執簫笛，右慧持寶劍，具大威力相，髮髻有焰鬘冠。《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》與《千手觀音造次第儀軌》，則以之爲觀音二十八部眾之一。

又，印度人將幻現於空中之樓閣山川（亦即海市蜃樓）稱爲乾闥婆城（梵Gandharva-nagara，巴Gandhabba-nagara）。佛典中常用此詞以形容諸法之如幻如化。如《大品般若經》云（大正8・217a）：「解了諸法，如幻如焰，如水中月，如虛空，如響，如犍闥婆城，如夢，如影，如鏡中像，如化。」《大智度論》卷六解釋此文云（大正25・103b）：

「如犍闥婆城者，日初出時，見城門樓櫓宮殿行人出入，日轉高轉滅。此城但可眼見而無有實，是名犍闥婆城。有人初不見犍闥婆城，晨朝東向見之，意謂實樂疾行趣之，轉近轉失，日高轉滅。飢渴悶極見熱氣如野馬，謂之爲水，疾走趣之轉近轉滅。疲極困厄至窮山狹谷中，大喚啼哭聞有響應，謂有居民求之疲極而無所見，思惟自悟渴願心息。」

㈡**指欲界「中有」之身**：多用音譯健達縛。中有之身以香爲食，故得食香之名。健達縛（gandharva），詳稱健達頞縛（gandha-arva）。健達（gandha）是接頭字，頞縛（arva）係從語根arb而來，有「行」及「食」之義，因此譯作「尋香」或「食香」。一說謂乾闥婆原是好色神，常窺新婚夫妻之閨房，由此神話轉化，遂產生此神生而爲人子的傳說，因此以健達縛爲中有之身。

㈢**乾闥婆神王**：詳稱旃檀乾闥婆神王。爲密教中守護胎兒及孩童之神。依《護諸童子陀羅尼經》、《守護大千國土經》卷下所載，人

誕生之時，有夜叉羅刹常喜噉胎兒，或傷害之，又有彌酬迦等十五鬼神，常遊行世間，爲嬰孩小兒所恐怖。然若有人誦此神王之陀羅尼求之，則鬼神不能侵擾。

〔參考資料〕 (一)《長阿含經》卷十八〈世記經〉；《法華經》卷一〈序品〉；新譯《華嚴經》卷一〈世主妙莊嚴品〉；《大寶積經》卷六十四〈乾闥婆授記品〉；《大智度論》卷五十四；《慧琳音義》卷十一。(二)《中阿含經》卷五十四〈嗏帝經〉；《大毗婆沙論》卷六十九、卷七十；《俱舍論》卷九；《瑜伽師地論》卷一。(三)《覺禪鈔》；《童子經念誦法》。

乾陀羅色

即黃濁色，爲佛制比丘三衣的顏色。又稱乾陀色或乾陀褐色。《南海寄歸內法傳》卷二云（大正54・216a）：「凡是出家衣服皆可染作乾陀，或爲地黃黃屑，或復荊蘗黃等，此皆宜以赤土赤石研汁和之，量色淺深要而省事。」

關於此色與木蘭色之異同，古來互有論辯。道宣《釋門章服儀》云（大正45・837b）：「木蘭一染此方有之，赤多黑少，若乾陀色。」《四分律羯磨疏》卷四（上）亦謂赤乃木蘭所染，微涉黑色，與南海乾陀樹皮頗相類。此等即主張乾陀與木蘭二色甚相似，但非同一色。然《大日經疏演奧鈔》卷十四云（大正59・149c）：「乾陀色者，赤色微涉黑色之色也。即是三色中木蘭色也。」又，元照《應法記》謂乾陀樹恐是木蘭的梵語。其他如仁濟的《祕密決疑鈔》、慧光的《律儀問訣》、光國的《僧服正檢》等，亦皆謂此二種爲同一色。

按，乾陀色之名，係自乾陀（gandha）樹而來。此種樹又稱乾陀羅樹、健陀樹，或乾大樹等。其皮甚厚，可作染料。戒律中，曾規定以此樹皮染衣，故其色即稱爲乾陀羅色，或乾陀色。

傣族佛教

傣族爲雲南二十三種少數民族之一，人口約六十七萬，主要分布於雲南省的西部及南部邊疆，與緬甸、寮國、越南接壤，與泰國鄰近。傣族歷史悠久，不同時期有不同的族稱。在漢代，傣族先民稱爲「滇越」；魏晉時稱「濮」、「越」、「僚」；唐宋稱爲「金齒」、「銀齒」、「白衣」等；元明時期沿稱「金齒」、「白衣」（或作「白夷」、「僰夷」）；清代多稱「擺夷」。1949年後，正式定名爲傣族。其集居地帶，原稱爲「思普沿邊區」及「騰龍沿邊區」，現在建爲西雙版納傣族自治州，德宏傣族景頗族自治州，孟連傣族拉祜族佤族自治縣，耿馬傣族佤族自治縣等。

傣族人民主要信奉小乘佛教。據史料記載，小乘佛教約在七世紀中由緬甸傳入。最初未立寺塔，亦無僧團組織，經典亦僅口耳相傳。約在十一世紀前後，因戰事波及，佛教趨於沈寂。戰事平息後，佛教復由勐潤（今泰國清邁一帶）經緬甸景棟傳入西雙版納。至南宋・景炎二年（1277），傣文創制後，始有刻寫貝葉經文。明・隆慶三年（1569），緬甸金蓮公主嫁與第十九代宣衞使刀應勐時，緬甸國王派僧團攜三藏典籍及佛像隨來傳教。爾後，小乘佛教即成爲傣族的主要信仰。

傣族佛教大致分爲田園派與山林派，二者具體名稱各有不同。在西雙版納地區二者稱爲「擺孫派」及「擺壩派」，德宏地區則稱之爲「潤派」和「左抵派」。德宏的兩派之下又各有支派，「潤派」的支派爲「擺莊」；「左抵派」的支派爲「朶列」。玆舉擺壩、擺孫爲例，略述山林派與田園派的不同：

(1)擺壩（山林）派：主要流傳於勐馬、勐混、勐海、勐遮各壩區，以及勐海縣布朗族聚居的布朗山等地，以勐混佛寺爲中心。本派持律精嚴，僧侶隱居深山密林中，以石爲枕、樹皮爲被，日食一餐，生活清苦，終生獨處。

(2)擺孫（田園）派：主要流傳於景洪、勐罕、勐腊、勐旺、勐棒等壩區，以景洪縣宣慰街大佛寺爲中心。其戒律不如擺壩嚴格，僧侶日居佛寺（寺建於村寨之中），與村民來往頻繁

，並爲病者驅魔，爲死者開路。每逢宗教節日，均主持宗教儀式。此派寺院有寺奴、寺田，收益頗豐。

傣族佛教寺院，可分爲若干等級，有總佛寺、中心佛寺以及各村寨的佛寺。傣族男童達到入學年齡時必須出家爲僧，在寺院中學習文化知識，接近成年時再還俗。其中僅有少數人留寺深造，並按僧階逐步升爲正式僧侶。僧階分爲十級。即：帕諾（小沙彌或行童）、帕（沙彌）、都（比丘）、都龍（僧都或都比丘）、祜巴（都統長老）、帕召祜（闡教長老）、沙密（沙門統長老）、僧伽羅闍（僧主長老）、松迪（僧正長老）、松迪阿伽摩尼（大僧正長老）。自五級以上的晉升十分嚴格。最後兩級在整個西雙版納只分別授與傣族和布朗族各一名，成爲各地區的最高宗教領袖。

傣族佛教所奉行的經典內容與南傳巴利語系三藏相同，但編次稍有差別。三藏典籍有巴利語的傣語譯音本、註釋本及部分重要經典的傣語譯本，另有大量的傣族、布朗族所撰的著述，除經典註釋外，尚有天文、曆算、醫藥、歷史、詩歌、傳說及佛經故事等。

又，傣族佛教的節日頗多，主要有：⑴潑水節（傣語稱作「厚南」），約在清明節後第十日（相當於傣曆六月份），歷時三至五日。期間，男女老少相互潑水，以祈疾病不生、四季平安。今已演變爲傣族的新年。⑵關門節、開門節，關門節始自傣曆九月十五日，至十二月十五日結束。在此期間，寺院僧衆停止外出，淨居念經。關門節結束，即稱開門節。在此二節日之期間，信徒均以食物、鮮花、銀幣等獻佛，並舉行莊嚴的宗教活動及慶祝儀式。除上述之外，又將釋迦牟尼的誕生、成道及涅槃日合併紀念，稱爲「世界佛陀日」（吠舍佉節）。此外，並定期舉行「賧佛」（以供物獻佛）儀式。

〔參考資料〕　張公瑾《傣族文化》；江應樑《傣族史》；王懿之、楊世光編《貝葉文化論》。

偈（梵gāthā）

又作伽陀、偈陀。意譯偈頌、頌。係與詩之形式相同，以一句五言或七言表現的韻文。一般以四句爲一偈。在梵文佛典中，一首四句三十二字的偈頌，謂之一「首盧迦」（śloka，又作輸盧迦、室路迦）。

在禪宗，禪僧依師家的啓發而開悟時，也常有人將其悟境以偈頌的形式表現出來。又，禪僧的語錄自南宋以來，其體裁已告齊備，語錄中也常加入偈頌，其中也包含道號頌。元・松坡宗憩所撰的《江湖風月集》，是有名禪僧的偈頌集；日本亦曾刊行五山文學僧所作之偈。

〔參考資料〕　鈴木哲雄《唐五代禪宗史》；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》。

假

虛妄而不實之義。與「眞」、「實」相對。與「假」有關的佛教術語爲數頗多。如：僅有名稱而無實體者，稱爲「假名有」；非直接就實體，而是於「假」作觀想，乃稱「假想觀」；假立於法上的時間稱爲「假時」；內心與外相不同稱爲「虛假行」；權假方便的法門稱「假門」；非眞實佛土，而係假應機情變現的佛土，稱爲「假佛土」。此外，對假之現象界諸法，又有二假、三假、四假等別。

「二假」，可細分爲二種：

⑴指「無體隨情假」與「有體施設假」：延壽《宗鏡錄》卷六十七云（大正48・792a）：「假有二種，一者無體隨情假，多分世間外道所執，雖無如彼所執我法，隨執心緣亦名我法，故說爲假。二者有體施設假，聖教所說雖有法體而非我法，本體無名强名我法，不稱法體隨緣施設，故說爲假。」

凡夫所執的我法，其法體實際上本來是無，只在執情之前才有，這就是無體隨情假。又，在聖教，對本來非我法的法體，隨緣給予我法之名而施設，這就是有體施設假。《成唯識論》卷一亦云（大正31・1b）：「愚夫所計實

我實法都無所有，但隨妄情而施設故說之爲假。內識所變似我似法，雖有而非實我法性，然似彼現故說爲假。」

⑵**指「生死假」與「建立假」**：天台家所用之語。「生死假」又稱「妄假」，係指迷妄衆生不知諸法空、平等之理，而認爲一切差別諸法都是實在。「建立假」又稱「施設假」，係指通達諸法空、平等之理的聖者，從空的理論所澈見的假有諸事象。知禮《金光明玄義拾遺記》卷五云（大正39·36a）：「假有二種，若在空後，即建立假；若在空前，即生死假。」

「三假」，亦可細分爲三種，略如下述。

⑴**即名假、受假、法假**：出自《大品般若經》卷二〈三假品〉。淨影《大乘義章》卷一釋云（大正44·479a）：

「受法二門相對分別，如龍樹說，假法是受，實法是法。總相雖然，義猶難解。於中略以兩義分別。第一直就因和合中，隨義分別，一切受法攬細成麁，攝別成總，皆名爲受，隨別細分皆名爲法，如人成衆，衆名爲受。人一是法，攬陰成人，人復是受，陰復是法。如是一切，受法雖異，同藉緣成，假集義一，故通名假。二就因和法和分別。一切因和，攬別成總，斯名受假，一切法和苦、無常等諸法相成，皆是法假，受法如是。言名假者，論釋有二：一就通以釋，前受及法二種名字，通爲名假，故論說言，用其名字，取前二法，是其名假；第二唯取受假之名，以爲名假，法假之名，判屬法假，故論釋言，於多名邊更有名生，說爲名假，如五陰名邊有衆生名生，根莖枝葉華果名邊，有樹名生，衆樹名邊有林名生，如是一切說名爲假。」

但是，吉藏所釋與淨影不同，其《大乘玄論》卷一謂（大正45·18b）：

「大品中三假爲宗，一者法，二者受，三名。解三假不同，今所用者，以四微成根大並法假，衆生假人，此是受假，一切名皆是名假，名假本通，就名假中，取能成義爲法假，所成義爲受假，不如他家法假爲體，餘二爲用，故大品云，波若及五陰爲法假，菩薩爲受假，一切名字爲名假。內法如此，外法可知，四微四大爲法假，世界爲受假，一切名字爲名假。」

又，《仁王般若波羅蜜經》卷上〈序品〉載，法假虛實觀、受假虛實觀、名假虛實觀即三空觀門。智顗之《仁王護國般若經疏》卷二謂，色陰之法是法假，四陰是受假，取此二名是名假。並謂，三假各有三觀，法假即虛，是空觀；空即假實，一色一香無非般若，是假觀；觀之一字是中觀，以空假是方便道，故不立觀名，得入中道，方獨稱觀。受及名等，類此可解。若圓說者，三法即空、即假、即中，雙照雙亡。

⑵**指因成假、相續假及相待假**：依《仁王般若波羅蜜經》卷上〈教化品〉載（大正8·828c）：

「佛佛出現於世，爲衆生故，說作三界六道名字，是名無量名字，如空法、四大法、心法、色法、相續假法非一非異，一亦不續，異亦不續，非一非異故，名相續諦。相待假法一切名相待，亦名不定相待。如五色等法，有無一切等法。一切法皆緣成假成衆生。俱時因果，異時因果，三世善惡一切幻化，是幻諦衆生。」

另據《大乘玄論》卷一載，以四微成柱，五陰成人，故謂「因成假」。前念自滅，續成後念，兩念接連，故謂「相續假」。如君臣、父子、大小名字不定，皆相隨待，故謂「相待假」。

天台宗以藏通二教之義說此三假。藏教係就法之自相差別而說，謂三假有隨情或隨事三假。通教乃依當體即空之理而論，謂三假爲大乘隨理三假。吉藏之《大乘玄論》謂聲聞用因成，緣覺用相續，菩薩用相待。又謂《成論》及三藏多明因成，大乘觀行以相待爲本。

此外，《成唯識論》卷八載聚集、相續、分位三假。所謂「聚集假」，是指瓶盆或有情等是由多法一時因緣所成，能集成雖實，所集成是假。「相續假」，謂過去、未來等世爲相續性，於多法多時上立一假法。「分位假」，

謂不相應法爲分位性，於一法一時上立一假法。此聚集假相當於上述之因成假，相續假相當於相續假，分位假相當於相待假；兩說意義相同。

⑶**指分別假、依他假、眞實假**：乃依三無性之義，於五蘊十二因緣上各立三假。如《十八空論》云（大正31・865c）：

「色陰既即三假，爲三假所攝者，受等四陰理自皆然，並爲三假所攝者，受苦受樂是分別假，分別體從因緣生，有因有果即依他假，如如名眞實假。（中略）無明有三義，一者分別所顯，即分別假，二有因果道理，即依他假，此兩皆無所有，即眞實假。無明一支既爾，所餘行等十一，其例皆然。」

「四假」，有二種，略如下述。

⑴**三論宗說一切諸法皆假，而分爲因緣假、隨緣假、對緣假、就緣假四者**：這是指應衆生根機而說法的四種方式，與四悉檀同義。所謂「假」，表暫有之意。此四假說，原本是興皇法朗依《大智度論》的四悉檀之說所立，嘉祥吉藏在《三論玄義》、《大乘玄論》卷五、《二諦章》卷中等曾有詳說。

⑵**《成實論》說所有事象皆假，而分爲因生假、緣成假、相待假、相續假四者**：此當於《仁王般若經》卷上所說三假之外，另加「因生假」。

〔參考資料〕 《大智度論》卷四十一；《法華玄論》卷四；《淨名玄論》卷六；《止觀輔行傳弘決》卷五之五；《大乘玄論》卷三；《成唯識論述記》卷九（本）；《大乘義章》卷一；《中觀論疏》卷一（本）。

假名（梵prajñapti，藏ñe-bar-hdogs-pa）

指人爲假設之名。又無實體、只存在於假名上者，稱假名有，亦單稱假名。如《成實論》卷十一〈立假名品〉云（大正32・327a）：「眞諦謂色等法及泥洹，俗諦謂但假名無有自體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人。」蓋諸法因緣和合而成，無眞實之體，假名而有，故瓶、人等均屬假名。

《大乘義章》卷一〈假名義〉對「假名」一詞有詳細的解說（大正44・477c）：

「㈠諸法無名，假與施名故曰假名。如貧賤人假稱富貴，如是等也。㈡假他得名，故號假名。如假諸陰得衆生名，假棟梁等得屋宅名，如是一切。又復大小長短等事，假他得名，大假小故，得其大名，小亦如是；長假短故，得其長名，短亦如是。如是一切故曰假名。

㈢假之名稱曰假名。世俗諸法各非定性，假他而有，名爲假法；樹假之稱，故曰假名。四者，諸法假名而有，故曰假名。是義云何？廢名論法，法如幻化，非有非無，亦非非有，亦非非無，無一定相可以自別，以名呼法，法隨名轉，方有種種，諸法差別，假名故有，是故諸法說爲假名。」

諸法假名又有一假、二假、三假、四假的分別。所謂一假是一切法因緣所成；二假是指衆生假名、法假名，或因和合假、法和合假二種；三假是指名假、受假、法假；四假是因生假、因成假、相待假、相續假。

又，《摩訶止觀》卷上說因成假、相續假、相待假三假。因成假謂諸法因緣所成，故其體即假；相續假謂諸法前念後念相續不斷，現法相者剎那剎那改變生滅，故爲假；相待假謂諸法依相對而有大小、長短、多少、強弱等不同，即不定不實，故爲假。總此，可知諸法確無實體，只有假名。

◉附：印順《性空學探源》第三章第二節（摘錄）

辨假有

說假名必然牽連到實相，說實相也必然關涉到假有；假名與實相，本來是無法劃然地分開說明的。不過，現在以假名有爲討論中心，而附帶的說到實相。在這假名有的說明中，先正說假名有，其次再談假有之我。

「假名有」這名辭，佛世時就已經有了，不過後代各宗各派的解說有著很大的不同。且先談談一切有部的解說。他們對於假有偏重在

和合假。他們說：一一法的自性是眞實，自性和合現起的一切現象活動才是假有。因他們只注重這和合假，所以其假有範圍很狹小；別的部派說的假有法，有許多在有部看來是實有的。佛說假有的本義，如說五蘊和合所以無我，我是假有；如是推之園林等法，亦復以和合故是假有法。這可說是佛法假有的基本觀念。時代略後所說的，如經部等，說有爲的一分與無爲法都是假有的，擴大了假有；其假有的定義，自也非「和合假」所能範圍的了。有部固守古義，不變其「和合假」的思想，這從《大毗婆沙》所表現來看，是很顯然的。（中略）

總觀諸家，有部的假名有側重在與實有是一的意義上，經部側重在是異上，成實論主則老實說是不可說。他說明假有的和合假義與有部同，而假有範圍之廣近於經部；不過，如經部「無根無境」的思想，則斥謂非經中義，是論師的臆說。成實論師在這第一重二諦上，假有是依實建立，有假也有實。到第二重二諦時，雖說因果法的色等五蘊非眞實有，而見法空；但若直說一切唯假名有，則不能同情。他以爲須先用眞實對治假有，再用眞實的如幻如化了達法空；一下手就說一切法空，是破壞因果的錯見。

〔參考資料〕《大智度論》卷四十一；《中論》卷四〈觀四諦品〉；《大乘掌珍論》卷上；《成唯識論》卷一、卷八；《大品般若經》卷二；《菩薩地持經》卷一、卷二；《三論玄義》；《成唯識論述記》卷一（本）。

假實二法

指假法與實法，亦即虛假與眞實之二法。實法謂法有實體；假法，指在實法的集合、相續、部分、相對上，假存而無實體的法。例如以五蘊爲實法，五蘊和合的有情爲假法。但在定法之假實時，則有多說。依《華嚴五教章》的十宗判之意，小乘說一切有部主張五蘊和合的「人」是假法；而五蘊、十二處、十八界的七十五法，則是實法。大眾部認爲只有無爲法及有爲法的現在世是實有，而過去法與未來法是假法。說假部主張現在法中五蘊是實；而十二處、十八界是假。說出世部主張有漏俗諦之因果（苦集二諦）是假，而以無漏眞諦之因果（滅道二諦）是實。一說部認爲諸法但有假名，並無實體。成實宗認爲不只五蘊和合的「人」是假，而且，五蘊法本身也是假。《成實論》卷十二〈滅法心品〉云（大正32·333a）：

「問曰：若以無性名無我者，今五陰實無耶？答曰：五陰實無。以世諦故有，所以者何？佛說諸行盡皆如幻如化，以世諦故有，非實有也。（中略）如經中說，諸法但假名字。假名字者，所謂無明因緣、諸行乃至老死諸苦集滅，以此語故，知五陰亦第一義，故無。（中略）第一義故，諸行皆無；但以世諦，故有諸行。」

此謂在俗諦之立場上，承認諸法之存在是假有，然於第一義諦之立場上，此假有之法，實皆無之。

此外，在大乘諸宗中，如《成唯識論》卷八依三性而定法之假實，云（大正31·47c）：

「遍計所執，妄安立故可說爲假，無體相故，非假非實。依他起性有實有假，聚集、相續、分位性故，說爲假有。心、心所、色從緣生，故說爲實有。若無實法，假法亦無，假依實因而施設故。圓成實性，唯是實有，不依他緣而施設故。」

遍計所執法係依妄想而有的法，故可稱爲假法，然其體相實不存在，故不可稱爲假法或實法。在緣起依他起性之上，從實的種子而生的色心諸法，是實法；其實法之聚合體，如人、瓶等，或如實法之相續（過去、未來法），或如實法的分位的不相應法及忿恨等之隨煩惱，則是假法。無爲眞如之圓成實性非由因緣而成，常住不變，故爲實法。

若對望圓成實性之常住不變的眞有，則依他起性的實有是因緣所成之有，故不得不云假有。雖爲假有，但並不是絕對的空無，只是沒有固定的自性存在而已；因緣所成之法仍是存

在的。但《中論》卷四〈四諦品〉云（大正30・33b）：

「衆因緣生法，我說即是空。何以故？衆緣具足和合而物生，是物屬衆因緣，故無自性，無自性故空。空亦復空。但爲引導衆生，故以假名說。」

《大乘掌珍論》卷上云（大正30・268b）：「眞性有爲空，如幻緣生故，無爲無有實，不起似空華。」此與《成唯識論》說「有爲法是緣生法，故爲假有；無爲眞如非依緣而施設，故爲眞有」之說不同。故一爲空宗，一爲有宗。

偸盜戒

四波羅夷、十重禁之一。具稱不與取學處。又名不與取戒，或盜戒。「偸盜」的梵語爲adattadana，巴利語爲adinnadana，西藏語作mabyin-par len-pa。《中阿含》卷十九〈迦絺那經〉云（大正1・552b）：「諸賢，我離不與取，斷不與取，與而後取樂於與取，常好布施，歡喜無吝，不望其報。我於不與取淨除其心。」《四分律比丘戒本》云（大正22・1015c）：「若比丘，若在村落，若閑靜處，不與盜心取，隨不與取法，若爲王王大臣所捉，若殺若縛若驅出國，汝是賊汝癡汝無所知，是比丘波羅夷不共住。」

偸盜戒的制定，據稱是始於陶師子檀尼迦（Dhanika）比丘爲造木屋而盜取瓶沙王的材木而來。《摩訶僧祇律》卷三謂此事發生於佛成道第六年冬月第二半月十日。而關於盜物的定限，《五分律》卷一云（大正22・6a）：「若比丘，盜五錢以上得波羅夷不共住。」《四分律》卷一、《十誦律》卷一、《摩訶僧祇律》卷三也有同一記事。蓋佛在世時，摩揭陀的國法規定盜取五錢（即重物）或五錢以上，以及價値五錢或五錢以上的物品，將被處以死刑、捕縛或流放等重罪，後即以之爲波羅夷之定限。《四分律》卷一云（大正22・573a）：

「爾時復有一比丘名曰迦樓，本是王大臣，善知世法，去世尊不遠在衆中坐。爾時，世尊知而故問迦樓比丘言：王法不與取，幾許物應死。比丘白佛言：若取五錢，若直五錢物應死。」

又，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二云（大正23・516c）：

「此戒要依國法，盜物多少得斷命罪，則依而結戒。淫殺二戒，事成則罪成，不問多少。妄語，國無此法。（中略）盜至五錢得波羅夷者，謂閻浮提現有佛法處，及弗婆提拘耶尼三天下，唯王舍國法，以五錢爲限。又言五錢成重罪者，佛依王舍國法結戒故，限至五錢得波羅夷。如是各隨國法依而制罪。」

凡此均說明偸盜戒制定之意趣。

關於四錢以下，《四分律》卷一云（大正22・575a）：「方便求過五錢，得減五錢偸蘭遮，方便求過五錢不得偸蘭遮。」接著一一詳述方便求五錢或減五錢，或教人求過五錢、五錢、減五錢，而得過五錢、五錢、減五錢，或完全不得時所應得的罪狀。

關於偸盜戒的犯相，《四分律》卷一列舉了三緣乃至六緣等十七種。《十誦律》卷一列舉三緣等十一種，《摩訶僧祇律》卷三列舉二種五緣。《善見律毗婆沙》卷十列舉五緣及六緣二種。就中，《四分律》所謂的五緣及六緣是（大正22・573c）：

「復有五種：若他物、他物想、若重物、盜心、舉離本處。（中略）復有六種不與取波羅夷：自手取、看取、遣人取、若重物、盜心舉離本處、非己物非己物想有六種亦如是。是爲六種取得波羅夷。」

蓋對他人重物，明知爲他人之物，仍起盜心將其移離原處時，五緣具而得波羅夷，此即所謂五種取。又自手、或看人、或遣人、起盜心將他人重物移離原處，或明知非己物，但非暫時借用，亦未得主人同意，而起盜心將他人重物移離原處，此即所謂六種取。除此，《俱舍論》卷十六、《四分律行事鈔》卷中之一、《梵網經菩薩戒本疏》卷上等，又別加方便一

項，說六緣或七緣。《十誦律》等所舉的諸緣說即大略依此。

《梵網經》卷下也提到十重禁之一的盜戒，但說法與上述的小乘戒不同，文云：（大正24・1004b）：「若佛子，自盜、教人盜、方便盜、盜因、盜緣、盜法、盜業、呪盜乃至鬼神、有主、劫賊物、一切財物一針一草不得故盜。而菩薩應生佛性孝順心、慈悲心，常助一切人生福生樂而反更盜人財物者，是菩薩波羅夷罪。」謂不限於五錢等，只要故意盜取一針一草即構成波羅夷罪。

由於偸盜是不善業，故必感惡果。舊譯《華嚴經》卷二十四〈十地品〉云（大正9・549b）：「劫盜之罪亦令衆生墮三惡道；若生人中，得二種果報，一者貧窮，二者共財不得自在。」《大智度論》卷十三說偸盜有十罪（大正25・156b）：

「一者物主常瞋、二者重疑、三者非行時不籌量、四者朋黨惡人遠離賢善、五者破善相、六者得罪於官、七者財物沒入、八者種貧窮業因緣、九者死入地獄、十者若出爲人勤苦求財，五家所共，若王、若賊、若火、若水、若不愛子用，乃至藏埋亦失。」

《大方等大集經》卷五十則說止息偸盜有十種功德。此外，《瑜伽師地論》卷四十一更有「爲利益衆生而開偸盜」之說，謂菩薩爲不使劫賊多造惡，於來世受苦，而反奪其物。這主要是在强調菩薩的慈悲，謂此並不違犯戒，反可多生功德，故不可以聲聞小乘戒儀規律之。

〔參考資料〕《中阿含》卷三〈思經〉、卷五十五〈持齋經〉；《增一阿含經》卷七〈五戒品〉；《正法念處經》卷一；新譯《華嚴經》卷三十五；《四分律》卷五十五；《五分律》卷二十八；《有部毗奈耶》卷二～卷五；《優婆塞五戒相經》；《善見律毗婆沙》卷八、卷九；《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷一、卷七、卷八；《大毗婆沙論》卷一二四；《成實論》卷八；《瑜伽師地論》卷三；《四分律行事鈔資持記》卷中（一下）。

偸蘭遮（梵sthūlātyayaḥ，巴thullaccaya）

戒律中之一類。爲六聚、七聚之一。即不包含在五篇之內的所有輕重因罪、果罪的總稱。梵語音譯又作薩偸羅、吐羅遮。意譯大罪、麁罪、麁過、麁惡、大障善道。《善見律毗婆沙》卷九釋云（大正24・733c）：

「偸蘭遮者，偸蘭者大，遮者言障善道後墮惡道，於一人前懺悔，諸罪中此罪最大。」

道宣《四分律行事鈔》卷中之一云（大正40・47c）：

「體是鄙穢，從不善體以立名者，由能成初二兩篇之罪故也。又翻爲大罪，亦言麁惡。聲論云：正音名爲薩偸羅，明了論解偸蘭爲麁，遮耶爲過。麁有二種，一是重罪方便，二能斷善根。所言過者，不依佛所立戒而行故言過也。如牛突籬援破出家域外故，然過名亦通，此罪最初犯爲過，後者從初受名，如後牛隨前者亦得過界。」

蓋譯之爲大障善道，是就罪的力用而名，譯爲大罪、麁惡、麁過等是依罪的當體而名。此有獨頭、方便之正從，又有遠近輕重的差別，一般而言，罪不至波羅夷、僧殘二篇者，大抵爲偸蘭遮罪。例如淫戒之就死屍行不淨，盜戒之借經卷不還，殺人戒之强與藥予病人令死等皆其例。《四分律行事鈔》云（大正40・47c）：

「偸蘭一聚罪通正從，體兼輕重，律列七聚、六聚並含偸蘭，或在上下抑有由也。律中或次僧殘後者，由是戒分所收罪名重也。如初二篇遠近方便，及獨頭正罪破僧盜四之類也。或在提舍尼下，則是威儀所攝罪名輕也。如第二篇遠方便及輕獨頭之罪，謂裸身用髮等例是也。」

據《四分律行事鈔資持記》卷中所述，大障善道，古人釋爲調達以五邪法破僧令法輪不轉。又說《優波離問經》云吐羅遮者邊國語也，舊記具稱薩偸蘭祇僧，譯爲麁罪。《明了論》說麁有二義，一是重罪方便，此與《善見律》所說相同；二有成逆之義。就過之通局而言

，所有的罪皆因不遵守佛戒而起，所以是過。這是通論。今取初、二篇方便之義，是因偷蘭遮一起，初二篇亦成，如同前牛突破圍籬乃使後牛也隨著跟進，此爲局論。就其前方便而言，偷蘭遮雖與突吉羅相同，然就其次第相成而言，則偷蘭遮之罪較重。

偷蘭遮在六聚、七聚中的位次，列之於初、二篇之次或列之於提舍尼之後，係依其輕重而定。至於其與突吉羅的關係，戒疏中皆有所詳論。要言之，五篇以外，聚門突吉羅以外的大小、因果、輕重諸罪，都概稱爲偷蘭遮。而此罪的果報，依《目連問罪報經》所述，墮於泥犁（即沈入嗥叫地獄）之期長達兜率天壽四千歲。

〔參考資料〕《四分律》卷五十八；《毗尼母經》卷七；《四分律删補隨機羯磨》卷下；《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷三；《僧羯磨》卷中；《五分律》卷一～卷三、卷二十八；《根本薩婆多部律攝》卷一～卷四。

兜沙經

一卷。後漢·支婁迦讖譯。收在《大正藏》第十册。全經係擷取《華嚴經》〈如來名號品〉、〈光明覺品〉而成。故篇幅甚短。「兜沙」（Daśa）之義爲「十」。由於經中所述係與「十」有關的法，故以此爲經題。內容述說十方佛刹皆有佛，又說菩薩行有種種十法。其中與「十」有關的術語甚多，如「十方泥洹慧」、「十法住」、「十道地」、「十鎮」、「十印」等。此外亦常用「十億」之數。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第三講第一節（摘錄）

與《寶積》同時，《華嚴經》類也出現了。《華嚴》發展到最後成爲七處八會（即在編纂過程中，說經地點換了七個，又集會了八次）。中國譯本有六十卷的、八十卷的，原本究竟多少卷，無法知道。據傳說，中等的本子便有五十萬頌，就是小本也有十萬頌，中國譯的是略本，三萬六千頌，有三十九品。最早的譯本是支婁迦讖的，名《兜沙經》，是後來大部中的序分（〈名號品〉）。「兜沙」之義爲「十」，裏面講的都是十數的法，主要說十方佛刹都有佛，又說菩薩行有種種十法。若想成佛須經歷種種十法階次，如十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十定等六類。這六類，也就是成佛的六個步驟，每一個步驟，就是一個十法階次。後來出的大部《華嚴》，即依此目錄陸續組織的，也可說以此爲提綱而加以詳細補充的。

這部經對大乘學的貢獻是，擴大了成佛的範圍，把成佛的修行方法推廣到一切有情，這種思想就超過了部派佛學。部派佛學只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去曾有六佛，將來有彌勒佛，佛的出世有先後，不能同時有兩個佛。這樣，對人們的成佛有極大的限制。《兜沙經》打破了這一限制，認爲在空間上同時有無量無邊的國土布於十方，即可以有無量無邊的佛，即使大家一時成佛，也安排得下。所以十方成佛的思想，是此經很特出的主張。同時此經也指出，成佛並不是輕易的，因此，他們把成佛分爲六類、十法階次。部派佛學的說出世部在《大事》中也說，釋迦成佛前，經過了十個層次。但大乘認爲這太簡單，他們將《大事》所說的「十地」，僅視爲修行的初步，等於六個十法階次的第一階次「十住」，以後還需經歷五個如此的十法階次。

《兜沙經》的十數目字的產生，還反映大乘思想出現的社會條件與階級根源。印度對外貿易一向發達，貴霜王朝從西北印同西方交涉，使得這種對外貿易，到一世紀，格外活躍，而案達羅王朝統一印度之後，在這一基礎上又前進了一步。由於貿易發達，計算方法就要求提高，因而引起了數學的發展。在此之前，印度計算進位方法無一定規則，一般是用七進法，例如，講到「極微」展轉積成粗重時，即以七進法算出的。到了這一時期，則改用了十進法，還規定出十法數字符號。以前計算到十數時空位加一點，用「·」表示；這時發明了「

○」，用「○」代替了。「○」名「舜若」（空），還是空，不過也等於一個數字。這種變化，今天看來，不值一說，但當時却是一個大的發明。它通過貿易，經波斯、阿拉伯傳到西歐，發展成為世界通用的阿拉伯數字。我們從《兜沙經》裏看到以十法為等級，就是反映了科學上的這一進步。這也說明大乘的產生與商業發展是有聯繫的。同時也可確定《兜沙經》的寫作時間，不能早於西元一世紀。至於「○」也代表一個數字，與大乘認為空也有用處的思想，有一定的關係。

兜率天（梵Tuṣita，巴Tusita，藏Dgaḥ-ldan）

欲界六天的第四天。又作覩史多天、兜駛多天等。意譯妙足天、知足天、喜足天、喜樂天。在此天之人，多於自己所受，生喜樂知足之心，故有此名。《慧苑音義》卷上謂此詞有喜事、聚集、遊樂三義。《佛地論》卷五云（大正26・316c）：「覩史多天後身菩薩於中教化，多修喜足，故名喜足。」《彌勒上生經宗要》云（大正38・299b）：「六天之中是其第四天，下三沈欲情重，上二浮逸心多，此第四天欲輕逸少，非沈非浮，莫蕩於塵，故名知足。」

此天在夜摩天上十六萬由旬，距大海三十二萬由旬，於虛空密雲上，縱廣八萬由旬。有內外兩院，「外院」是凡夫所住的穢土。「內院」是一生補處菩薩（即將成佛者）居住的淨土。釋迦牟尼佛亦嘗在此天修行。現為補處菩薩的彌勒，今亦在此處說法教化。《彌勒上生經》（即《觀彌勒菩薩上生兜率天經》）敍述彌勒上生此天時之情景，謂爾時有五百萬億天子，為一生補處菩薩化作五百萬億寶宮，並為彌勒菩薩造善法堂，從額上自然出五百億寶珠，具足琉璃玻瓈一切衆色，如紫紺摩尼表裏映徹，摩尼光迴旋空中，化為四十九重微妙寶宮，又化作五百億天女，自然執樂器，競起歌舞，所詠之歌皆演說十善四弘誓願，諸天聞者無不發無上道心。

又，此天天衆壽量四千歲。其一晝夜相當於人間四百年。若加以換算，其壽量為人間五億七千六百萬年。若用古時的記數法，則為五十七億六千萬年。天衆行欲時，男女執手即成陰陽。初生之兒如人間小孩八歲大，色圓滿，衣服自備，七日成人，身長四由旬，天衣長八由旬，廣四由旬，重一銖半。

由於「未來佛」彌勒菩薩在兜率天之內院說法，因此佛教界也有往生兜率天親聆彌勒教化的思想。此謂「兜率往生」，又因兜率天在人類之上方天界，因此又稱「兜率上生」。這是往生彌陀淨土之外的另一種往生思想。所依據的是《彌勒上生經》。我國東晉的道安及其弟子法遇、曇戒；唐代的玄奘、窺基師徒等人皆曾立誓往生兜率。

◉附一：《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（摘錄）

佛滅度後，我諸弟子，若有精勤修諸功德，威儀不缺，掃塔塗地，以衆名香妙花供養，行衆三昧，深入正受讀誦經典。如是等人，應當至心，雖不斷結，如得六通。應當繫念，念佛形像，稱彌勒名。如是等輩，若一念頃受八戒齋，修諸淨業，發弘誓願，命終之後，譬如壯士屈申臂頃，即得往生兜率陀天，於蓮華上結加趺坐。百千天子作天伎樂，持天曼陀羅花、摩訶曼陀羅華以散其上，讚言：「善哉！善哉！善男子，汝於閻浮提廣修福業，來生此處，此處名兜率陀天。今此天主名曰彌勒，汝當歸依。」

應聲即禮，禮已，諦觀眉間白毫相光，即得超越九十億劫生死之罪。是時菩薩隨其宿緣，為說妙法，令其堅固，不退轉於無上道心。如是等衆生若淨諸業，行六事法，必定無疑，當得生於兜率天上，值遇彌勒，亦隨彌勒下閻浮提第一聞法，於未來世值遇賢劫一切諸佛，於星宿劫亦得值遇諸佛世尊，於諸佛前受菩提記。

佛告優波離，佛滅度後，比丘、比丘尼、

優婆塞、優婆夷、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等，是諸大衆，若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者，聞已歡喜，恭敬禮拜，此人命終如彈指頃，即得往生，如前無異。但得聞是彌勒名者，命終亦不墮黑闇處、邊地、邪見、諸惡律儀，恒生正見，眷屬成就，不謗三寶。佛告優波離，若善男子、善女人，犯諸禁戒，造衆惡業，聞是菩薩大悲名字，五體投地，誠心懺悔，是諸惡業速得清淨。

未來世中諸衆生等，聞是菩薩大悲名稱，造立形像，香花、衣服、繒蓋、幢幡禮拜繫念。此人命欲終時，彌勒菩薩放眉間白毫大人相光，與諸天子雨曼陀羅花，來迎此人。此人須臾即得往生，値遇彌勒，頭面禮敬，未舉頭頃，便得聞法。即於無上道，得不退轉；於未來世，得値恒河沙等諸佛如來。

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章第二節（摘錄）

兜率是欲界的第四天。釋尊成佛以前，在兜率天，從天降生人間成佛。未來成佛的彌勒，也住在兜率天，將來也從兜率天下降成佛。彌勒成佛的人間淨土，是希望的，還在未來，而彌勒所住的兜率天，卻是現在的，又同屬於欲界，論地區也不算太遠。一生所繫的菩薩，生在兜率天，當然與一般的凡夫天不同。兜率天的彌勒菩薩住處，有清淨莊嚴的福樂，又有菩薩說法，眞是兩全其美，成爲佛弟子心目中仰望的地方。西元前101～77年在位的錫蘭王——度他伽摩尼（Duṭṭha-Gāmaṇi），在臨終時，發願生兜率天，見彌勒菩薩。西元前二世紀，已有上生兜率見彌勒的信仰，這是可以確定的。《小品般若波羅蜜經》說：不離般若的菩薩，是從那裏生到人間來的？有的「人中命終，還生人中」；有從他方世界生到此間來的；也有「於兜率天上，聞彌勒菩薩說般若波羅蜜，問其中事，於彼命終，來生此間」。特別說到兜率天，正因爲兜率天有彌勒菩薩說法。彌勒在兜率天說法，是發願往生兜率天的主要原因。兜率天在一切天中，受到了特別的重視。大乘經說到成佛時的國土清淨，有的就說與兜率天一樣，這可見兜率天信仰的普遍。推重兜率天，不是兜率天的一般，而是有彌勒菩薩說法的地區。《佛本行集經》說：一生所繫的菩薩，在兜率天的高幢宮，爲諸天說「一百八法明門」；《普曜經》也有此說。後代所稱的彌勒內院，也就是兜率天上，一生所繫菩薩所住的清淨區。兜率天上彌勒淨土的信仰，是部派佛教時代就有了的。在大乘的他方淨土興起後，仍留下上升兜率見彌勒的信仰，所以玄奘說：「西方道俗，並作彌勒業，爲同欲界，其行易成。」等到十方佛說興起，於是他方佛土，有北拘盧洲式的自然，天國式的清淨莊嚴，兜率天宮式的（佛）菩薩說法，成爲一般大乘行者所仰望的淨土。

〔參考資料〕 《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉、卷二十一〈三災品〉；《增一阿含經》卷四十五；《大樓炭經》卷四；《海龍王經》卷二〈總持門品〉；《大方等大集經》卷十六〈虛空藏品〉；《立世阿毗曇論》卷六、卷七；《彌勒淨土與菩薩行研究》（《現代佛教學術叢刊》69）。

兜跋毗沙門

指化身於兜跋國護持佛法的毗沙門。兜跋國，位置不詳。關於「兜跋」一詞，近代另有新看法。以爲係唐．天寶年中（742～756）吐番來寇時，唐人曾造立毗沙門天王像退敵。時人訛傳，曾將當時之「吐番」誤稱爲「兜跋」，此後習俗混淆，乃有「兜跋毗沙門」一詞。

此外，依《大梵如意兜拔藏王經》（《阿娑縛抄》所引）所載，如意藏王示現無畏觀世音自在菩薩等十種降魔身。其中，第六爲毗沙門天，第七是兜跋藏王。此一兜跋藏王威德自在如毗沙門天王，身相面貌是忿怒降魔、安詳圓滿，有無量福智光明。其形像即化身於兜跋國之大王的形像。今所見的形像，爲女形的堅牢地神，二手上仰，承托毗沙門的兩足，旁有

邪鬼作畏縮狀。又《佛像圖彙》卷一出四面十臂，身帶八刀，乘獅子之像，稱之為刀八毗沙門，此或係由「兜跋」訛轉為「刀八」所致。

日本學者松本文三郎在其所撰《佛教史雜考》書中以為，「兜跋」一語當係自西藏傳入。原指西藏宗教領袖冬季所穿的長外套，略同於「斗篷」一詞。「兜跋毗沙門」即是穿上類似這種外套的戰袍的毗沙門，亦即武裝的毗沙門。民間即用此語以別於一般的護法毗沙門。

勒沙婆（梵Ṛṣabha、Ṛṣabhanātha，藏Khyu-mchog）

中印度憍薩羅國阿踰陀王之子。為尼犍子學派（即耆那教）之開祖。「勒沙婆」意譯「牛王」或「苦行」。《百論疏》卷上云（大正42·244b）：「勒沙婆者，此云苦行仙。其人計身有苦樂二分。若現世併受苦盡而樂法自出。所說之經名尼犍子，有十萬偈。」

由此可知，勒沙婆以苦行作為解脫的方法，主張苦若受盡，則樂法自生。其所說之《尼犍子經》有十萬偈。

耆那教徒以此論師為過去二十四佛之初祖。又，《摩訶止觀》卷十（上）將此勒沙婆與迦毗羅、優樓迦等人視為外道之根源。關於勒沙婆之出世年代雖然不詳，但可確定是比尼乾陀若提子（即大雄，與佛同一時代）早出世。按，「勒沙婆」一詞另有「牛」的意思，後來被廣用於對聖者的尊稱。在《一百五十讚佛頌》與《翻譯名義大集》書中，且以此詞為佛之異名。

〔參考資料〕《止觀輔行傳弘決》卷十之一；《耆那教聖典》；《Kalpa-sutra》。

勒那摩提（梵Ratnamati）

北魏譯經僧。又作勒那婆提，或單稱勒那。意譯寶意。中天竺人。學識優贍，理事兼通，博誦三藏教文，尤明禪法。常志於遊化。北魏宣武帝正始五年（508）始達洛陽，奉勅與菩提流支共於洛陽殿內，譯《十地經論》十二卷、《妙法蓮華經論優波提舍》一卷等。又於趙欣之宅內譯《究竟一乘寶性論》四卷，總計譯出經典六部二十四卷（一說三部九卷）。又，據《法苑珠林》卷二十〈致敬篇〉所載，師曾別傳七種禮法。相傳師常奉勅講《華嚴經》，每能發揮經文微意。其後，不知所終。

《歷代三寶紀》卷九與《續高僧傳》卷一〈菩提流支傳〉皆記載，在《十地經論》譯出時，由於師與菩提流支意見不合，故互不詢訪。然崔光之《十地經論》序文則未載此事。其後，慧光在相州（河南鄴都）南部弘闡《地論》之學，祖述勒那摩提之說，故其門流世稱「相州南道派」；而與菩提流支門人道寵之法系「相州北道派」兩相對峙。

〔參考資料〕《法經錄》卷五；《續高僧傳》卷七〈道寵傳〉；《華嚴經傳記》卷二；《華嚴經疏》卷二十七；《開元釋教錄》卷六。

參

㈠禪宗叢林之住持，集合一山僧眾以開示禪法之謂：《勅修清規》卷二〈晚參〉條云（大正48·1119b）：「凡集眾開示皆謂之參。古人匡徒，使之朝夕咨扣，無時而不激揚此道。」

參又分小參、晚參等。「小參」即不定時集合知事、頭首及沙彌、童行以問答酬對。主要在委婉提示叢林之規矩，故又稱為家教、家訓。「小參」之得名是與上堂之「大參」相較而來，以規矩簡約，故名小參。「晚參」別稱立參，指晡時（傍晚）之集眾說法開示。係相對於早晨坐禪之稱「朝參」、「早參」而言。又廣集一山之大眾同參稱為「廣參」。

㈡一般作參見、參謁、參尋、參問、參學或參究：指謁見師家尋問道法。此外，參究公案以求開悟亦謂為「參」。

〔參考資料〕《祖庭事苑》卷八〈小參〉；《禪林象器箋》〈叢軌門〉、〈垂說門〉。

參禪

禪宗用語。指學徒透過「參究」（反究內心，覓求心性）的方法，期求明心見性。如《景德傳燈錄》卷十一云（大正51・282b）：「師問：如何是眞佛住處？祐曰：以思無思之妙，返思靈焰之無窮，思盡還源，性相常住，事理不二，眞佛如如。師於言下頓悟。」

相傳禪宗二祖慧可曾要求達摩爲其「安心」，而獲大悟。爾後南北二宗亦皆教人於息慮忘念處，反究內心。尤其南宗禪在數傳之後，愈益强調參究之重要性。如空谷隆禪師云：「不參自悟，上古或有之，自余未有不從力參而得悟者。」另外，禪師教導參禪的方式日益靈活多變，爲避免學徒趨向理性思惟，往往不准其自佛教經典中探求，而令彼等在內心自省。或輔以棒喝、拳打腳踢、瞪眼橫眉、斷指斬貓等手段，以擊發學徒心中之疑問，逼其斷落意識，達到開悟之境地。至南宋，此種參禪法更發展成臨濟宗的「看話禪」，以公案話頭爲參禪的入手憑藉。此風迄今未衰。

◉附一：虛雲〈參禪的先決條件〉（摘錄自岑學呂《虛雲和尚法彙》六二六～六三三頁）

參禪的目的在明心見性，就是要去掉自心的污染，實見自性的面目。污染就是妄想執著，自性就是如來智慧德相。如來智慧德相爲諸佛衆生所同具，無二無別，若離了妄想執著，就證得自己的如來智慧德相，就是佛。否則就是衆生。祇爲你我從無量劫來，迷淪生死，染污久了，不能當下頓脫妄想，實見本性，所以要參禪。因此參禪的先決條件，就是除妄想。妄想如何除法？釋迦牟尼佛說的很多，最簡單的莫如「歇即菩提」。一個「歇」字，禪宗由達摩祖師傳來東土，到六祖後，禪風廣播，震爍古今，但達摩祖師和六祖開示學人最緊要的話，莫若「屏息諸緣，一念不生。」屏息諸緣，就是萬緣放下。所以「萬緣放下，一念不生。」這兩句話實在是參禪的先決條件。這兩句話如果不做到，參禪不但是說沒有成功，就是入門都不可能，蓋萬緣纏繞念念生滅，你還談得上參禪嗎？

「萬緣放下，一念不生。」是參禪的先決條件，我們既然知道了，那末如何纔能做到呢？上焉者一念永歇，直至無生，頓證菩提，毫無絡索。其次則以理除事，了知自性本來清淨，煩惱菩提、生死涅槃，皆是假名。原不與我自性相干，事事物物，皆是夢幻泡影。我此四大色身，與山河大地，在自性中，如海中的浮漚一樣，隨起隨滅，無礙本體。不應隨一切幻事的生住異滅，而起欣厭取捨，通身放下，如死人一樣，自然根塵識心消落，貪瞋癡愛泯滅。所有這身子的痛癢苦樂、飢寒飽暖、榮辱生死、禍福吉凶、毀譽得喪、安危險夷，一概置之度外，這樣纔算放下。一放下，一切放下，永永放下，叫作萬緣放下。萬緣放下了，妄想自消，分別不起，執著遠離，至此一念不生，自性光明，全體顯露。至是參禪的條件具備了，再用功眞參實究，明心見性纔有分。

日來常有禪人來問話，夫法本無法，一落言詮，即非實義。了此一心，本來是佛，直下無事，各各現成，說修說證，都是魔話。達摩東來，「直指人心，見性成佛。」明明白白指示，大地一切衆生都是佛，直下認得此清淨自性，隨順無染，二六時中，行住坐臥，心都無異，就是現成的佛。不須用心用力，更不要有作有爲，不勞纖毫言說思惟，所以說成佛是最容易的事，最自在的事，而且操之在我，不假外求。大地一切衆生，如果不甘長劫輪轉於四生六道，永沈苦海，而願成佛，常樂我淨，諦信佛祖誠言，放下一切，善惡都莫思量，個個可以立地成佛。諸佛菩薩及歷代祖師，發願度盡一切衆生，不是無憑無據，空發大願，空講大話的。

上來所說，法爾如此，且經佛祖反覆闡明，叮嚀囑咐，眞語實語，并無絲毫虛誑。無奈大地一切衆生，從無量劫來，迷淪生死苦海，頭出頭沒，輪轉不已。迷惑顚倒，背覺合塵，猶如精金投入糞坑，不惟不得受用，而且染污

不堪。佛以大慈悲，不得已，說出八萬四千法門，俾各色各樣根器不同的衆生，用來對治貪瞋癡愛等八萬四千習氣毛病，猶如金染上了各種汚垢，乃教你用鏟、用刷、用水、用布等來洗刷琢抹一樣。所以佛說的法，門門都是妙法，都可以了生死，成佛道，只有當機不當機的問題，不必强分法門的高下。流傳中國最普通的法門爲宗、教、律、淨、密，這五種法門，隨各人的根性和興趣，任行一門都可以，總在一門深入，歷久不變，就可以成就。

宗門主參禪，參禪在「明心見性」，就是要參透自己的本來面目。所謂「明悟自心，澈見本性。」這個法門自佛拈花起，至達摩祖師傳來東土以後，下手工夫，屢有變遷。在唐宋以前的禪德，多是由一言半句就悟道了。師徒間的傳授，不過以心印心，並沒有什麼實法。平日參問酬答，也不過隨方解縛，因病與藥而已。宋代以後，人們的根器陋劣了，講了做不到，譬如說「放下一切」、「善惡莫思」，但總是放不下，不是思善，就是思惡，到了這個時候，祖師們不得已，採取以毒攻毒的辦法，教學人參公案。初是看話頭，甚至於要斷定一個死話頭，教你斷得緊緊，刹那不要放鬆，如老鼠啃棺材相似，斷定一處，不通不止。目的在以一念抵制萬念，這實在是不得已的辦法，如惡毒在身，非開刀療治，難以生效。

古人的公案多得很，後來專講看話頭，有的「看拖死屍的是誰」；有的「看父母未生以前，如何是我本來面目」。晚近諸方多用「看念佛是誰」這一話頭，其實都是一樣，都很平常，並無奇特。如果你要說，看念經的是誰，看持咒的是誰，看拜佛的是誰，看吃飯的是誰，看穿衣的是誰，看走路的是誰，看睡覺的是誰，都是一個樣子，誰字下的答案，就是心話從心起，心是話之頭。念從心起，心是念之頭。萬法皆從心生，心是萬法之頭。其實話頭即是念頭，念之前頭就是心，直言之，一念未生以前就是話頭。由此你我知道，看話頭就是觀心，父母未生以前的本來面目就是心，看父母未生以前的本來面目，就是觀心。性即是心，「反聞聞自性」即是反觀觀自心；「圓照清淨覺相」，清淨覺相即是心，照即觀也。心即是佛，念佛即是觀佛，觀佛即是觀心。所以說，「看話頭」，或者是說「看念佛是誰」，就是觀心，即是觀照自心清淨覺體，即是觀照自性佛。心即性，即覺，即佛，無有形相方所，了不可得，淸淨本然，周徧法界，不出不入，無往無來，就是本來現成的淸淨法身佛。行人都攝六根，從一念始生之處看去，照顧此一話頭，看到離念的淸淨自心，再綿綿密密、恬恬淡淡，寂而照之，直下五蘊皆空，身心俱寂，了無一事。從此晝夜六時，行住坐臥，如如不動，日久功深，見性成佛，苦厄度盡。昔高峯祖師云：「學者能看個話頭，如投一片瓦塊在萬丈深潭，直下落底，若七日不得開悟，當截取老僧頭去。」同參們，這是過來人的話，是眞語實語，不是騙人的誑語啊！

然而爲什麼現代的人，看話頭的多，而悟道的人沒有幾個呢？這個由於現代的人，根器不及古人，亦由學者對參禪看話頭的理路，多是沒有摸淸，有的人東參西訪，南奔北走，結果鬧到老，對一個話頭還沒有弄明白，不知什麼是話頭？如何才算看話頭？一生總是執著言句名相，在話尾上用心，「看念佛是誰」呀，「照顧話頭」呀，看來看去，參來參去，與話頭東西背馳，那裏會悟此本然的無爲大道呢？如何到得這一切不受的王位上去呢？金屑放在眼裏，眼只有瞎，那裏會放大光明呀，可憐啊可憐啊！好好的兒女，離家學道，志願非凡，結果空勞一場，殊可悲憫。古人云：「寧可千年不悟，不可一日錯路。」修行悟道，易亦難，難亦易，如開電燈一樣，會則彈指之間，大放光明，萬年之黑暗頓除。不會則機壞燈毀，煩惱轉增。有些參禪看話頭的人，著魔發狂，吐血罹病，無明火大，人我見深，不是很顯著的例子嗎？所以用功的人又要善於調和身心，務須心平氣和，無罣無礙，無我無人，行住坐臥，妙合玄機。

參禪這一法，本來無可分別，但做起功夫來，初參有初參的難易，老參有老參的難易。初參的難處在什麼地方呢？身心不純熟，門路找不清，功夫用不上，不是心中著急，就是打眈度日，結果成為「頭年初參，二年老參，三年不參。」易的地方是什麼呢？只要具足一個信心、長永心和無心。所謂信心者，第一信我此心本來是佛，與十方三世諸佛衆生無異。第二信釋迦牟尼佛說的法，法法都可以了生死，成佛道。所謂長永心者，就是選定一法，終生行之，乃至來生又來生，都如此行持，參禪的總是如此參去，念佛的總是如此念去，持咒的總是如此持去，學教的總是從聞思修行去。任修何種法門，總以戒為根本，果能如是做去，將來沒有不成的。溈山老人說：「若有人能行此法，三生若能不退，佛階決定可期。」又永嘉老人說：「若將妄語誑衆生，永墮拔舌塵沙劫。」所謂無心者，就是放下一切，如死人一般，終日隨衆起倒，不再起一點分別執著，成為一個無心道人。初發心人具足了這三心，若是參禪看話頭，就看「念佛是誰」。你自己默念幾聲「阿彌陀佛」，看這念佛的是誰？這一念是從何處起的？當知這一念不是從我口中起的，也不是從我肉身起的。若是從我身或口起的，我若死了，我的身口猶在，何以不能念了呢？當知此一念是從我心起的，即從心念起處，一覷覷定，驀直看去，如貓捕鼠，全副精神集中於此，沒有二念。但要緩急適度，不可操之太急，發生病障。行住坐臥，都是如此。日久功深，瓜熟蒂落，因緣時至，觸著碰著，忽然大悟，此時如人飲水，冷暖自知。直至無疑之地，如十字街頭見親爺，得大安樂。

老參的難易如何呢？所謂老參，是指親近過善知識，用功多年，經過了一番煆煉，身心純熟，理路清楚，自在用功，不感辛苦，老參上座的難處就是在此。自在明白當中，停住了，中止化城，不到寶所，能靜不能動，不能得眞實受用，甚至觸境生情，取捨如故，欣厭宛然，粗細妄想，依然牢固。所用功夫，如冷水泡石頭，不起作用，久之也就疲懈下去，終於不能得果起用。老參上座知道了這個困難，立即提起本參話頭，抖擻精神，於百尺竿頭，再行邁進，直到高高峯頂立，深深海底行，撒手縱橫去，與佛祖覿體相見，困難安在，不亦易乎。

話頭即是一心，你我此一念心，不在中間內外，亦在中間內外。如虛空的不動而徧一切處，所以話頭不要向上提，也不要向下壓，提上則引起掉舉，壓下則落於昏沈，違本心性，皆非中道。大家怕妄想，以降伏妄想為極難。我告訴諸位，不要怕妄想，亦不要費力去降伏他，你只要認得妄想，不執著他，不隨逐他，也不要排遣他，只不相續，則妄想自離，所謂「妄起即覺，覺即妄離。」若能利用妄想做工夫，看此妄想從何處起，妄想無性，當體立空，即復我本無的心性，自性清淨法身佛，即此現前。究實言之，眞妄一體，生佛不二，生死涅槃、菩提煩惱都是本心本性，不必分別，不必欣厭，不必取捨。此心清淨，本來是佛，不需一法，那裏有許多羅索——參。

◉附二：虛雲〈參禪方法〉（摘錄自本學呂《虛雲和尚法彙》六三七～六四四頁）

參禪方法

用功的法門雖多，諸佛祖師皆以參禪為無上妙門。楞嚴會上佛敕文殊菩薩揀選圓通，以觀音菩薩的耳根圓通為最第一。我們要反聞聞自性，就是參禪。這裏是禪堂，也應該講參禪這一法。

㈠坐禪須知

平常日用，皆在道中行，那裏不是道場，本用不著什麼禪堂，也不是坐纔是禪的。所謂禪堂，所謂坐禪，不過為我等末世障深慧淺的衆生而設。

坐禪要曉得善調養身心，若不善調，小則害病，大則著魔，實在可惜。禪堂的行香坐香，用意就在調身心，此外調身心的方法還多，今擇要略說。

跏趺坐時，宜順著自然正坐，不可將腰作意挺起，否則火氣上升，過後會眼屎多，口臭氣頂，不思飲食，甚或吐血。又不要縮腰垂頭，否則容易昏沈。

如覺昏沈來時，睜大眼睛，挺一挺腰，輕略移動臀部，昏沈自然消滅。

用功太過急迫，覺心中煩躁時，宜萬緣放下，功夫也放下來，休息約半寸香，漸會舒服，然後再提起用功。否則，日積月累，便會變成性躁易怒，甚或發狂著魔。

坐禪，有些受用時，境界很多，說之不了，但你不要去執著它，便礙不到你。俗所謂「見怪不怪，其怪自敗。」雖看見妖魔鬼怪來侵擾你，也不要管他，也不要害怕；就是見釋迦佛來替你摩頂授記，也不要管他，不要生歡喜，《楞嚴》所謂「不作聖心，名善境界。若作聖解，即受羣邪。」

㈡用功下手——認識賓主

用功怎樣下手呢？楞嚴會上憍陳那尊者說客塵二字，正是我們初心用功下手處。他說：「譬如行客，投寄旅亭，或宿或食，宿食事畢，假裝前途，不遑安住。若實主人，自無攸往。如是思惟，不住名客，住名主人。以不住者，名為客義。又如新霽，清暘升天，光入隙中，發明空中，諸有塵相，塵質搖動，虛空寂然。澄寂名空，搖動名塵。以搖動者，名為塵義。」

客塵喻妄想，主空喻自性。常住的主人，本不跟客人或來或往，喻常住的自性，本不隨妄想忽生忽滅，所謂但自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。塵質自搖動，本礙不著澄寂的虛空，喻妄想自生滅，本礙不著如如不動的自性，所謂一心不生，萬法無咎。

此中客字較粗，塵字較細，初心人先認清了「主」和「客」，自不為妄想遷流，進一步明白了「空」和「塵」，妄想自不能為礙，所謂識得不為冤。果能於此諦審領會，用功之道，思過半了。

㈢話頭與疑情

古代祖師直指人心，見性成佛。如達摩祖師的安心、六祖的惟論見性，只要直下承當便了，沒有看話頭的。到後來的祖師，見人心不古，不能死心塌地，多弄機詐，每每數他人珍寶，作自己家珍。便不得不各立門庭，各出手眼，纔令學人看話頭。

話頭很多，如「萬法歸一，一歸何處」、「父母未生前，如何是我本來面目」等等，但以「念佛是誰」為最普通。

什麼叫話頭？話就是說話，頭就是說話之前，如念「阿彌陀佛」是句話，未念之前，就是話頭。所謂話頭，即是一念未生之際，一念纔生，已成話尾。這一念未生之際，叫做不生。不掉舉、不昏沈、不著靜、不落空，叫做不滅。時時刻刻，單單的的，一念迴光返照，這「不生不滅」就叫做看話頭，或照顧話頭。

看話頭先要發疑情，疑情是看話頭的拐杖。何謂疑情？如問念佛的是誰？人人都知道是自己念，但是用口念呢？還是用心念呢？如果用口念，睡著了還有口，為什麼不會念？如果用心念，心又是個什麼樣子，却沒處捉摸。因此不明白，便在「誰」上發起輕微的疑念，但不要粗，愈細愈好，隨時隨地，單單照顧定這個疑念，像流水般不斷地看去，不生二念。若疑念在，不要動著他；疑念不在，再輕微提起。初用心時必定靜中比動中較得力些，但切不可生分別心，不要管他得力不得力，不要管他動中或靜中，你一心一意的用你的功好了。

「念佛是誰」四字，最著重在個「誰」字，其餘三字不過言其大者而已。如穿衣吃飯的是誰？屙屎放尿的是誰？打無明的是誰？能知能覺的是誰？不論行住坐臥，「誰」字一舉，便有最容易發疑念，不待反覆思量卜度作意纔有，故誰字話頭，實在是參禪妙法。但不是將「誰」字或「念佛是誰」四字作佛號念，也不是思量卜度去找念佛的是誰，叫做疑情。有等將「念佛是誰」四字念不停口，不如念句阿彌陀佛功德更大。有等胡思亂想，東尋西找叫做疑情，那知愈想妄想愈多，等於欲升反墜，不

可不知。

初心人所發的疑念很粗，忽斷忽續，忽熟忽生，算不得疑情，僅可叫做想。漸漸狂心收籠了，念頭也有點把得住了，纔叫做參。再漸漸功夫純熟，不疑而自疑，也不覺得坐在什麼處所，也不知道有身心世界，單單疑念現前，不間不斷，這纔叫做疑情。實際說起來，初時那算得用功，僅僅是打妄想，到這時眞疑現前，纔是眞正用功的時候。這時候是一個大關隘，很容易跑入歧路。(1)這時淸淸淨淨無限輕安，若稍失覺照，便陷入輕昏狀態。若有個明眼人在旁，一眼便會看出他正在這個境界，一香板打下，馬上滿天雲霧散，很多會因此悟道的。(2)這時淸淸淨淨，空空洞洞，若疑情沒有了，便是無記，坐枯木巖，或叫「冷水泡石頭」，到這時就要提，提即覺照。（覺即不迷，即是慧。照即不亂，即是定。）單單的的這一念，湛然寂照，如如不動，靈靈不昧，了了常知，如冷火抽煙，一線綿延不斷。用功到這地步，要具金剛眼睛，不再提，提就是頭上安頭。昔有僧問趙州老人道：「一物不將來時如何？」州曰：「放下來。」僧曰：「一物不將來，放下個什麼？」州曰：「放不下挑起去。」就是說這時節。此中風光，如人飮水，冷暖自知，不是言說可能到。到這地步的人，自然明白，未到這地步的人，說也沒用，所謂「路逢劍客須呈劍，不是詩人不獻詩」。

(四)照顧話頭與反聞聞自性

或問：「觀音菩薩的反聞聞自性，怎見得是參禪？」我方說照顧話頭，就是教你時時刻刻單單的的，一念迴光返照。這「不生不滅」（話頭）反聞聞自性，也是教你時時刻刻單單的的一念反聞聞自性。「迴」就是反，「不生不滅」就是自性。「聞」和「照」雖順流時循聲逐色，聽不越於聲，見不超於色，分別顯然。但逆流時反觀自性，不去循聲逐色，則原是一精明，「聞」和「照」沒有兩樣。我們要知道，所謂照顧話頭，所謂反聞自性，絕對不是用眼睛來看，也不是用耳朵來聽。若用眼睛來看，或耳朵來聽，便是循聲逐色，被物所轉，叫做順流。若單單的的一念在「不生不滅」中，不去循聲逐色，就叫做逆流，叫做照顧話頭，也叫做反聞自性。

(五)生死心切與發長遠心

參禪最要生死心切和發長遠心，若生死心不切，則疑情不發，功夫做不上；若沒有長遠心，則一曝十寒，功夫不成片。只要有個長遠切心，眞疑便發。眞疑發時，塵勞煩惱不息而自息，時節一到，自然水到渠成。

我說個親眼看見的故事給你們聽，前淸庚子年間，八國聯軍入京，我那時跟光緒帝、慈禧太后們一起走，中間有一段徒步向陝西方面跑，每日跑幾十里路，幾天沒有飯喫，路上有一個老百姓進貢了一點番薯藤給光緒帝，他喫了還問那人是什麼東西這麼好喫。你想皇帝平日好大的架子，多大的威風，那曾跑過幾步路，那曾餓過半頓肚子，那曾喫過番薯藤，到那時架子也不擺了，威風也不逞了，路也跑得了，肚子也餓得了，菜根也喫得了。爲什麼他這樣放得下？因爲聯軍想要他的命，他一心想逃命呀！可是後來議好和，御駕回京，架子又擺起來了，威風又逞起來了，路又跑不得了，肚子餓不得了，稍不高興的東西，也喫不下咽了。爲甚他那時又放不下了？因爲聯軍已不要他的命，他已沒有逃命的心了。假使他時常將逃命時的心腸來辦道，還有什麼不了。可惜沒個長遠心，遇著順境，故態復萌。

諸位同參呀！無常殺鬼正時刻要我們的命，他永不肯同我們「議和」的呀！快發個長遠切心，來了生脫死吧。高峯妙祖說：「參禪若要尅日成功，如墮千丈井底相似。從朝至暮，從暮至朝，千思想，萬思想，單單是箇求出之心，究竟決無二念。誠能如是施功，或三日，或五日，或七日，若不徹去，高峯今日犯大妄語，永墮拔舌泥犂。」他老人家也一樣大悲心切，恐怕我們發不起長遠切心，故發這麼重誓來向我們保證。

◉附三：虛雲〈參禪與念佛〉（摘錄自岑學呂《虛雲和尚法彙》六二五～六二六頁）

念佛的人每每譭謗參禪，參禪的人每每譭謗念佛，好像是死對頭，必欲對方死而後快，這個是佛門最堪悲歎的惡現象。俗語也有說，家和萬事興，家衰口不停。兄弟鬩牆，那得不受人家的恥笑和輕視呀！參禪、念佛等等法門，本來都是釋迦老子親口所說，道本無二，不過以衆生的夙因和根器各各不同。爲應病與藥計，便方便說了許多法門來攝化羣機。後來諸大師依教分宗，亦不過按當世所趨來對機說法而已。如果就其性近者來修持，則那一門都是入道妙門，本沒有高下的分別，而且法法本來可以互通，圓融無礙的。譬如念佛到一心不亂，何嘗不是參禪。參禪參到能所雙忘，又何嘗不是念實相佛。禪者，淨中之禪；淨者，禪中之淨。禪與淨，本相輔而行，奈何世人偏執，起門戶之見，自讚譭他，很像水火不相容，盡違背佛祖分宗別教的深意，且無意中犯了譭謗佛法危害佛門的重罪，不是一件極可哀可愍的事嗎？望我同仁，不論修持那一個法門的，都深體佛祖無諍之旨，勿再同室操戈，大家協力同心，挽救這隻浪濤洶湧中的危舟吧。

參籠

日本佛教用語。略同於我國的「閉關」。指閉居於神社、寺院中齋戒祈禱。其時間長短不一，有一晝夜、七日、百日、千日等。閉居時間，遠離世俗生活，並在齋戒沐浴、讀經、禮拜之外，兼修斷食、水垢離（敬神祈禱時，在身上淋水以除不潔）、不眠不臥等苦行。相傳在過程中，往往能得神示或夢告。如親鸞於六角堂百日參籠時，曾得聖德太子夢告。後來，由於「社寺參詣」的一般化，籠堂的設置亦隨之漸告普遍。

參天台五台山記

八卷。日僧成尋撰。又名《善惠大師賜紫成尋記》。收在《大日本佛教全書》一一五卷、《大藏經補編》第三十二册。本書是成尋的入宋旅行日記。所記載之期間，自延久四年（1072）於肥前（佐賀縣）松浦郡壁島搭乘宋朝商船入宋開始，結束於翌年六月十二日。內容有：登天台山及五台山巡禮諸寺、晉謁宋神宗等事。所用文體係日文化的中文。透過本書可以了解當時的海上交通、宋代的佛教情勢、風俗、地理與文物等。成尋於宋神宗元豐四年（1081）示寂於中國。

〔參考資料〕《宋史新編》卷一九九；《佛祖統紀》卷四十五；《元亨釋書》卷十六。

唯識（梵 vijñapti-mātratā，藏 rnam-par-rig-pa-tsam）

印度瑜伽行派及我國唯識宗的重要學說。謂一切外在現象都只是心識的變現，而非實存於外。《唯識二十論》云（大正31・74b）：「安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心。心意識了名之差別。此中說心意兼心所，唯遮外境不遣相應。內識生時，似外境現，如有眩瞖見髮蠅等。此中都無少分實義。」

《成唯識論》卷七云（大正31・38c）：「云何應知，依識所變，假說我法，非別實有，由斯一切唯有識耶。頌曰：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。論曰：是諸識者，謂前所說三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故。所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法，離識所變，皆定非有。離能所取，無別物故，非有實物離二相故。是故一切有爲無爲，若實若假，皆不離識。唯言爲遮離識實物，非不離識心所法等。」

此謂諸識自體轉變爲分別之見分、所分別之相分，離此諸識所變之能、所取，則無任何實我實法，故說一切皆唯識。

又，《轉識論》釋《唯識三十論頌》之「是一切法種子識，如此如此造作迴轉……」，云（大正31・62b）：「謂是一切種子識者，是阿梨耶識，爲諸法

種子及所餘七識種子，及所餘七識種子並能生自類無量諸法，故通名一切法種子識也。如此如此者，由此等識能迴轉造作無量諸法。或轉作根，或轉作塵，或轉作我，或轉作識。如此種種不同，唯識所作，云如此造作迴轉也。或於自於他互相隨逐者，於自則轉爲五陰，或爲色陰乃至識陰。於他則轉爲怨親中人，種種不同，望自五陰，故稱爲他。如是自他互相轉作，前後不同，故云互相隨逐也。種種所作，並皆是識，無別境界。起種種分別等者，一一識中皆具能所，能分別即是識，所分別即是境。能即依他性，所即分別性，故云起種種分別及所分別也。由如此義，離識之外無別境，但唯有識義成。」

亦即阿梨耶識中，藏諸法種子及餘七識種子，此等識能轉變造作五根五境等諸法，又此一一之識，具能分別與所分別之義，故唯識義成。

此中，初意明一切種子識變現諸法，即說生變（因能變），後意明諸識自體分生見相二分之果，以成緣慮之義，所謂緣變（果能變），《成唯識論述記》卷三（本）云（大正43·317a）：「緣名變，即變現義，是果能變。且第八識唯變種子及有根身等，眼等轉識，變色等是。此中但言緣，故名變。（中略）若生名變，種子第八識生七識等，並名爲變，七識生第八，亦名爲變。」

《觀心覺夢鈔》卷下以「熏習道理」、「轉變道理」二義詮解「唯識」義。其文云（大正71·84c）：

「云何得知諸法從自心起？答：義雖無量，取要有二：㈠熏習道理，㈡轉變道理。熏習道理者，有爲實法一一皆有能生種子，其種子者皆是自心之所熏也，謂自證分體能熏也，相見二分，用能熏也。見分能熏能緣種子，相分能熏所緣種子。其所緣種，隨所緣境色心萬差諸法種子皆悉熏之。謂緣色時，熏色種子，緣心之時，熏心種子，色中種種不同，心中種種差別，一一緣其法，熏其法種子。如是熏習悉是從我自心自體分別勢力而所起也。今此種子所生諸法，豈非從我自心起乎？轉變道理者，既自體分轉成相見，其義如上。一切緣慮法必有所慮解。其所慮解者，即是隨應一切諸法。若能慮解定帶所緣，豈爲緣慮法無轉變力乎。此理決然，是故自心自體勢力能變現成諸境界也。以上二理可信唯心無境義也。」

書中以生變之義爲熏習道理，緣變之義爲轉變道理。因此可知三界唯識之說依生變之義與緣變之義而得成立。

在唯識學中，所言之識，廣攝八識及相應之心所等。故《成唯識論》卷七云（大正31·39c）：「識言，總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別，及彼空理所顯眞如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法，皆不離識，總立識名。唯言但遮愚夫所執，定離諸識實有色等。」

此謂八識心王爲識之自相；遍行等六位五十一種心所爲識之相應；見分及相分（十一種色）爲心王心所之所變；二十四不相應行法是心王心所及色法三者之分位假立；六種無爲法爲空理所顯之眞如，亦即心王、心所、色，及不相應行法等四者之實性。此等百法皆不離識，故總立識之名，唯識之說但爲遮遣彼愚夫迷執離識外有諸法。如是，以能所分別，成立唯識之義名爲虛妄唯識或不淨品、方便唯識。反之，初地以上之菩薩悟入唯識之理，證唯識無塵智，存眞識，名爲眞實唯識、淨品或正觀唯識。

《大乘莊嚴經論》卷五〈述求品〉（大正31·614c）：「由知二無我，爲方便故，菩薩於三有中，分別人法皆無有體，是故無我；如是知已，亦非一向都無有體，取一切諸法眞實唯識故。」

又，《轉識論》亦載（大正31·62b）：「立唯識義，意本爲遣境遣心。今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也。此即淨品。煩惱及境界並皆無故。（中略）立唯識乃一往遣

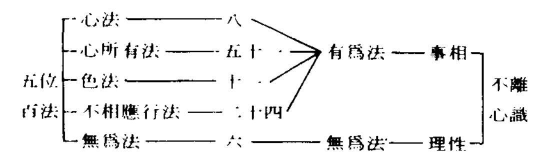
境留心，卒終爲論，遣境爲欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其義成。此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識。」

◉附一：法舫《唯識史觀及其哲學》第二編第二章第一節（摘錄）

釋唯識：「唯」是獨義、僅有義、不離義、簡持義。次言「識」者，「識」是心識，或意識。言「唯識」者，(1)以自然界非自然界一切法的作用，心識的作用獨勝，所以說唯識。(2)以萬有諸法的一切存在，都是假有的，只有心識才是實有的，所以說唯識。(3)以一切法的生起和存在、消滅等一切現象，都不能離開心識的關係，所以說唯識。(4)因爲外在的境界相，原本不是實有的，而衆生執爲實有的，故必須簡除這實有的「執」。內在的心識體性作用，又都是實有的，但衆生馳求外境，不知內心的實有，故怎須持取此心識之「有」。所以說唯識。

復次，言唯識者，如經中常這樣說：「萬法唯識」，或云：「三界唯心所作」。什麼是萬法？怎樣是唯識？萬法即宇宙萬有，也就是自然科學和社會科學所研究的對象。佛教所謂「法」這一字，包括得很廣，不但心思所及言語所至皆是法，就是心言所不到的也是法。一切法總有兩種：一是有爲法，二是無爲法；或云有漏法與無漏法。此二種法總攝一切法。這一切法都是不離心識關係的，所以說唯識。現在再引經論來說明：

⑴《百法明門論》說：《百法明門論》是說明萬法唯識的一個好例。如論云：「經云：『佛言一切法無我』。云何一切法？云何爲無我？」一切法者略有五種：一者心法，二者心所法，三者色法，四者不相應行法，五者無爲法。這就是五位百法。如表：



這一切法怎樣稱爲唯識？《百法明門論》云：「一切最勝故，心所應故，二所變現故，三分位差別故，四所顯故。」這五句就是說明唯識的。第一句即指心法，心法在一切法中是最殊勝的，最有力量的，因爲心法能給他法影響，有主動的支配之力，又有自在義，所以說明最勝。第二句是指心所法，心所是屬於心王的心理作用，與心識相應的，當然心是主體，心所是心的附屬了。第三句是說明色法（物質外境），是心王與心所變現，所以色法是無實體的。第四句是指不相應行法，是由心識心所和色法，彼此差別作用上所現起的，故是假法。如時間、空間、數量、尺度、得失、生滅相、文字相等。前四句明現實的，第五句即是明理性的無爲法。無爲也非離有爲法，別有其體，乃是有爲法所顯示的眞理，故也是唯識。心王心所法是心理學所研究的一切心理現象。色法不相應行法，即數學物理學等自然科學所研究的對象。無爲法的理性是哲學家的境界。總之，萬法的事相與理性，皆不離心識而有，故曰唯識。「不離」即科學說的「關係」。在各種關係中又只有心識最勝，萬有皆不離此最勝的心識，所以說唯識。

⑵依《解深密經》說：「我說識所緣，唯識所現故。」此中「所緣」就是觀察的意思。佛說眼等八識心心所法，所察的一切對象，都是唯識之所變現起來的。「所緣」即所了別或所分別的解釋。分別與了別略有不同：分別對境界有簡別義，了別對境界有認識義。「唯識之所現」，現有二義：(1)現起義，(2)變現義。凡物皆刹那變，由變而現。變在初刹那，現在第二刹那，不變決不現，或者說變現同時。如穀種子變現芽葉花果等。眼等所緣的種種境界，通通以心識爲主緣而變現起來的。龍樹《大乘二十論》云：「心如工畫師，畫作夜叉相，自畫已自怖……。」這也說明萬法唯心所現的意思。

⑶依《唯識義章》說：「成唯識言總顯一切有情，各有八識，六位心所，所變現象（色法

），分位差別（不相應），及彼空理所顯（無爲法）。如是諸法，皆不離識，總立識言。唯言但遮（止）愚夫所執實我實法。」

復依三性說：《義章》又云：「彼愚夫等，由虛妄心，周徧顚倒，定執離識實有我法種種差別；說此唯識，唯言即遮彼等此偏計執，是謂遣虛，識言即我法識變，因緣假有，事實如此。依他而起，及彼假有空性眞理，圓成實性，是二於事及理，皆正有故，是謂存實。」

◉附二：印順《唯識學探源》上編第二章第一節

唯識的定義，「即是識」、「不離識」，論師們有不同的解釋。究竟唯有什麼識？有的說是八識，有的說是阿賴耶，有的說唯是眞心。這些，都是唯識思想的一個側向，是唯識學的一流。偏執一個定義，這是一論一派的唯識學者。本人的態度，是想在複雜的唯識思想中，發見主流與共義，廓淸宗派的偏執。所以先從大乘唯識學中，指出幾個不同觀點的解說，再去考察它與原始佛教的關係。這不同方面的解說，都是唯識學，是唯識學的多方面的開展；唯識學，也可說是幾個思潮的合流。

大乘唯識思想，大概可以歸納爲五類：

⑴《華嚴經》〈十地品〉第六地說：「三界虛妄，但是一心作。」

一心，瑜伽派是把它解說做阿賴耶識的。但在某一系學者，不承認賴耶唯心論，以爲這只是簡別外道的世間由自在天所造；「唯一心作」，還不出業感的範圍。但由心造業而感得三界的果報，雖不就是唯心論，但未嘗不是促成唯識的有力思想。這可以稱爲「由心所造」的唯識。

⑵《解深密經》卷三說：「我說識所緣，唯識所現故，（中略）此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的眞相而發現的，這可以稱爲「即心所現」的唯識。

⑶《解深密經》卷一說：「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情衆中。（中略）於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大，依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，名相分別言說戲論習氣執受。（中略）阿陀那識爲依止爲建立故，六識身轉。」

本經，說明我們的身體和我們內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子而漸漸的開展出來。它是依胎生學的見地，說明衆生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用。這些，既是從藏在心識中的種子所生起，也就有唯識的意義。這可以稱爲「因心所生」的唯識。

⑷《楞伽阿跋多羅寶經》卷四說：「如來之藏，是善不善因。（中略）爲無始虛僞惡習所熏，名爲藏識，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，畢竟淸淨。」

平常講唯識，多以阿賴耶爲依止，爲說明的出發點。但阿賴耶的產生，一方面是依如來藏心，另方面是依無始來的虛妄習氣。在這眞相的如來藏，與業相的虛妄習氣相互交織之下，才成立其爲阿賴耶。因此，從一切法依阿賴耶而生的方面看，是雜染諸法的所依；另一方面看，也就是迷悟關鍵所在。迷、悟、染、淨，都依藏心而有，所以也就是唯識。這雜染的習氣，反映到淸淨的如來藏心，因而成爲阿賴耶識，現起一切的虛妄相。這可以稱爲「映心所顯」的唯識。

⑸《阿毗達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。（中略）四者，成就三種勝解隨轉妙智。何等爲三？㈠得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義

顯現。(二)得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。(三)已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」

菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可以隨心轉變，或者不起一切。境界既可以隨心而轉，就可因此推論到一切境界的沒有自體。如外境有離心獨立的本質，那決不能因心的觀想而改變。這是從佛弟子止觀的體驗而推論到的，可以稱爲「隨心所變」的唯識。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有眞正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成爲思想不同的學派。

◉附三：印順《唯識學探源》下編第四章（摘錄）

唯識，有認識論上的唯識，有本體論上的唯識。我們所認識的一切，即是識的影像，這是認識論上的唯識。至於宇宙人生的本體，是否唯識，却還有問題。有人雖主張認識中的一切，只是主觀心識的影像，但對認識背後的東西，却以爲是不可知，或者以爲是有心有物的。假使說心是萬有的本體，一切從此出，又歸結到這裏，那就是本體論上的唯識了。這本體論的唯識，在認識上，却不妨成立客觀的世界。佛教的唯識，當然是出發於認識論，又達到本體論的。到了本體的唯識論，又覺得所認識的有它相對的客觀性，這才又轉到認識論上不離識的唯識了。部派佛教裏，沒有本體論上的唯識學，認識上的唯識無境，却已相當的完成。

唯識思想的成熟，主要是佛弟子們依著止觀實踐，而獲得隨心自在的事實證明。理論上，從非斷非常的業感緣起的探討下，展開了細心、細蘊、眞我的思想，能爲因性的種習隨逐的思想。因大衆、分別說、譬喻師的建立業因業果在心心所法的關係，心與種習結成非一非異的融合，完成唯識思想的一面。

任何學派，沒有不承認我們認識的不正確，沒有見到眞理的全面，或者根本沒有認識。佛教的生死輪迴，就是建立在一切錯誤中的根本錯誤上——無明。它障礙了眞智的顯現，蒙蔽歪曲了事理的眞相，使我們在虛妄的認識下，顚倒造業，流轉生死。所以要解脫生死，就要看透我們的根本妄執。在這點上著力，才能突破生死的羂索，得到解脫。要知道什麼是錯誤的認識，就要研究到我們究竟認識些什麼？這些不是眞相，那眞相又是什麼？在這樣的要求下，認識論就發達起來，引出了妄識亂現的思想，外境無實的思想，這又完成唯識學的另一面。等到這細心、種子，與無境的思想融合，唯識學也正式完成。（中略）

瑜伽派，認爲凡是有漏心識所認識的，都是假說自性，都不能離却名言相。像有部的客觀存在的青相，是必然要反對的。沒有名言識的力量，決不能知道它是青是色。它與經部一樣的，在假說自性的背後，建立離言自性。這一一法的依它離言自性，是必有的，不然就是惡取空。一切境界，都不離心識名言的勢力，這雖已達到了認識論上的唯識，但隱在認識背後的離言自性，經部說是十八界，瑜伽派也承認它是緣起因果，也不見得就是心罷！似乎也沒有充分理由，證實它就是虛妄分別的心心所。〈眞實義品〉成立離言自性，引用小乘共許的教典，我不知它比經部高超了多少！

在認識論上，達到境不成實的思想；在因果相續的緣起論上，達到了細心持種能生一切的見解。彼此結合起來，這依它離言自性，就是心中種子所變現的，它就是心，這是眞實。等到攔入認識界，它就出現了別體能取所取的現象，這是不眞實的。「實無外境，唯有內識」的唯識論，宣告成立。

◉附四：霍韜晦〈唯識五義〉（摘錄）

唯識問題過去討論極多，傳統的解釋，「識」代表主體，因此唯識即是唯心，例如中國唯識宗的代表人物窺基（632～682）就是以「

『唯』謂簡別，遮無外境。『識』謂能了，詮有內心」（〈唯識述記序〉）來規定。這一個觀點，影響中國佛學界千餘年，其實，「識」的原義，在唯識學裏是有不同用法的。

首先，傳統觀點是採取一種宇宙論的立場，把客觀上的一切法收歸主體，所謂三界唯心，萬法唯識，已成一流行講法。但實質上，這種心、識觀念是未經判別的。三界唯心的講法原出《華嚴經》〈十地品〉：「三界虛妄，但是一心作。」另外在〈夜摩天宮菩薩說偈品〉中又說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」這也很近於萬法唯識的思想。問題是：此心是直接的生起萬法，抑經過阿賴耶識的曲折而收攝萬法？則有待於理性研尋。結果，由於問題的重點不同，結論亦異：著重主體之通於理想世界，為成佛問題鋪路的是如來藏緣起說；著重主體之通於現實世界，為現實上的一切法立根源的是賴耶緣起說。前者所提出的主體是超越主體，後者所提出的是經驗主體，所以唯心、唯識從宇宙論的觀點看來，亦有兩個立場。

在經驗立場之中所提出的阿賴耶識，其實亦是一個形上學的概念。唯識家為了交代現實上的一切法的來源，於是認定阿賴耶識的構造是一個種子識，它攝持一切種子，待緣而起現行。這一個過程，即名之曰識轉化（vijñanaparinama，舊譯「識變」），即由識中種子化為對象。唯識家用這一個觀念來交代客觀存在問題，把客觀存在都收入識的活動世界中，所以說唯識（vijñanamātra）。這一個「識」字的用法，是扣緊主體講的。

但是，種子既外化為對象，則在處理客觀存在的問題上，這一個對象便有很重要的位置。唯識家特別將之名為vijñapti——此字玄奘未能正視其價值，仍譯之為「識」，這就與代表主體意義的識（vijñana）相混。也許，玄奘從宇宙論觀點，認為vijñapti的存在沒有本體意義，它祇是一個過程，所以可以略過（不過玄奘有時亦將之譯為「了別」，但「了別」的概念祇能說明識的活動，對客觀存在問題仍不能交代）。然而，在佛教思想史上，這一個概念的提出却是特具意義。因為在唯識之前，印度流行實在論者的思想，如數論、勝論、彌曼差、尼耶也，及小乘佛教裏面的說一切有部、經部等，都是同一進路。他們認為現象上的一切法推源到最後應有獨立本體，否則現象上的存在沒有根據，於是分別提出大種（mahabhuta，構成物質現象的基本成素，如地水火風之類）、極微（paramaṇu，物質的原子）等觀念，以至有獨立存在意義的心、心所法來。及中觀學派興起，破除一切法之自性，即本體觀念，而歸於空，於是進入絕對主義的思想，對現象上的法採取消解方式而不給予安立。唯識學派認為：這樣做對於衆生的實踐不能提供通路，因為把握眞實是應該從經驗對象開始反省的，所以必須先肯定這一層存在。問題是：唯識學派從認知主體出發，不願意接受實在論者的本體觀念，認為客體不能離主體而獨立。主要的理由，是這樣的一個本體不能成為認知對象（即無「所緣」義）。關於這一點，陳那（Dignaga，約西元六世紀初）在《觀所緣緣論》中有很清楚的剖示。他指出客體存在應有兩條件：(1)它是一個存在（即「緣」義）；(2)它是一個對象（即「所緣」義）。實在論者的本體充其量祇有「緣」義，但無「所緣」義，所以缺乏知識論上的保證。由此唯識學派轉向觀念主義，把實在論者的本體勾消，認為客觀存在其實祇是一種表相，稱為vijñapti（拙著《安慧「三十唯識釋」原典譯註》一書中曾譯為「表別」，意義不夠明朗，宜改正）。一切法都不過是表相狀態的存在；簡言之，就是「唯表」（vijñaptimatnata）。這一個「表」字，是扣緊對象講的，與上文所說的「識」不同。事實上，唯識學派的開山大師世親（Vasubandhu，約西元五世紀）的兩本主要作品：《二十唯識論》（Viṁśatikavijñaptimatratāsiddhi）、《三十唯識頌》（Triṁśikavijñaptimatratasiddhi），原題用的就是「

唯表」。玄奘全部譯爲「唯識」，便把問題的重心轉移了。

固然，從唯表進一步是必須談唯識的，因爲把實在論者的本體勾消之後，表相從何而有呢？這是必須歸結爲主體提供的。《解深密經》說：「識所緣唯識所現」（〈分別瑜伽品〉），所以唯識家進一步提出識轉化，這是從知識論的問題轉爲存有論及宇宙論的問題。傳統所說的唯識意義在此。從歷史觀點看，唯識理論源出修瑜伽實踐的人，在印度原名瑜伽行派（Yogacara），則這種觀念主義的進路當與其禪定的體驗有關，上文所引的《解深密經》〈分別瑜伽品〉，就是指導禪定的文獻。不過，回到理論體系的問題，一切表相由識所提供，從現實經驗說，對象是有不同內容的，例如顏色、冷熱、香臭、形狀、大小等，如果將之分解爲表相，則這許多不同的表相如何從同一的識中產生出來呢？爲了有恰當的交代，唯識學派於是進一步分解識的世界，發現主體至少有三重不同性質的轉化，而且從其提供的各種不同表相的能力上說，這個主體開列爲八，這就構成八識系統。

八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。在原始佛教及部派佛教時代，一般只談六識。用六識來說明轉化，祇能提供感官經驗與思維世界的表相，唯識學派認爲這是不完備的。首先，不能交代自我觀念的產生，其次，不能說明現實人生與過去世的關聯，蓋若整個世界都是識轉化，但爲什麼轉出此世界而非彼世界？轉出此人生而非彼人生？是必須有理由的。佛教主張業論，以業來連貫，但中間的過轉情形如何，爭論極多。唯識學派面對這些問題，結果提出以末那識（manas）說明前者，而以阿賴耶識說明後者。換言之，末那識是自我意識，通過它的轉化活動，提供自我觀念，阿賴耶識則是輪迴主體，及世界存在的根源，通過它的活動，轉化出個體生命及整個物質世界的存在。這樣，和前六識合起來，就有了三重轉化（嚴格言，前六識各自活動，應共有八種轉化。不過前六識的轉化主要是解決經驗對象問題，所以可以平列爲一重）。在《唯識三十頌》中，即分別名爲異熟轉化（阿賴耶識轉化）、思量轉化（末那識轉化，「思量」是就末那識對自我觀念的念念執著言），和表境轉化（前六識轉化，舊譯「了別境識」）。

不過，轉化雖有三重，從八識的存在關係上說，前七識均以第八識（阿賴耶識）爲根本依（亦稱因緣依，因爲賴耶攝持一切種子，表相的生起須以種子爲因緣），所以表相呈現之後，仍然還落在阿賴耶識之中。一舒一捲，都不外爲阿賴耶識的世界。問題是站在經驗立場，我們尚不能親證此識轉化的情形（此即圓成實自性），我們祇能依經驗所得，起分別活動來套客體，結果永遠對客體有執，此即徧計所執自性。所以唯識家說，我們在未獲得無分別智之前，是不可能眞知一切唯表相的。

◉附五：印順《印度佛教思想史》第九章第二節（摘錄）

要論述唯識思想的同異，有幾點是應該先確認的。

㈠唯識學是以《瑜伽師地論》〈本地分〉——《十七地論》爲根本的：十七地中，以「五識身地」、「意地」爲先，表示了一切以心識爲主的佛法。關於「心意識」，如《瑜伽師地論》卷一說（大正30・280b）：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意，謂恒行意，及六識身無間滅意。識，謂現前了別所緣境界。」

唯識學的主要內容，如心、意、識——八識；種子與熏習；轉依：〈本地分〉都已明白的說到。論是彌勒（Maitreya）所傳，是唯識學所公認的。

㈡唯識學是在發展中完成的：如種子（bīja），《瑜伽論》說因有七義；《攝大乘論》精簡爲種子六義，所熏四義；《成唯識論》更增立能熏四義。如成立阿賴耶（alaya）識，〈

攝決擇分〉以八相來證明；《攝大乘論》說得嚴密些；《成唯識論》引（阿含）經，又以十理成立非有阿賴耶不可。又如恒行意，《瑜伽論》點到為止；《攝大乘論》成立非別有末那（manas）不可；《成唯識論》說得更詳細。唯識學，是瑜伽行者以修驗——唯識所現的信念，與「一類經為量者」的細心受熏持種說，合流而形成的；由渾而劃，由簡而詳，是論師們論究的成就。

(三)無著與世親，有異義與新義的成立：如無著的《大乘莊嚴經論》，依《瑜伽》〈本地分〉，立本有與新熏所成——二類無漏種子；《攝大乘論》卻依〈攝決擇分〉，立「出世心……從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」——無漏種子新熏說。如《大乘莊嚴經論》，隨順經部（Sautrantika），心所是心的分位差別；但《攝大乘論》等，又說心與心所相應了。《瑜伽論》等都說有五色根，而世親的《唯識二十論》，為了成立（認識論的）一切唯識，別立新義：「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十。」這是說「似色現識」——如眼識「從自種子」生，名自種子為「眼處」了。陳那（Dinnaga）《觀所緣緣論》也說：「識上色功能，名五根應理。」論師們對唯識義的闡明，可能有不同的異義。即使是為「本論」作釋，有相當見地的論師們，不一定依文作釋，總是決擇、會通（甚至修改原文），使論義更精確、更圓滿的。所以論究唯識，唯識的不同派系，應從論師的依據不同，思想不同去理解！

說到「唯識」，梵語有二。(1)vijñana-matrata：vijnana，是眼識、耳識等識。(2)vijñapti-matrata：《大乘莊嚴經論》以來，到《唯識二十論》、《唯識三十論》，都使用這一術語；元魏・菩提流支（Bodhiruci）以來，到玄奘、義淨，都一致的譯為「唯識」。vijñapti，就是表色（vijñapti-rupa）、表業（vijñapti-karman）的表，那vijñapti-matrata一詞，為什麼大家不譯為「唯表」，而一致譯為「唯識」呢？玄奘所譯的《唯識三十論》中，「爾時住唯識」，及安慧（Athiramati）釋「非實住唯識」，梵本也不是唯表，而是vijñana-matrata——「唯識」。又如《唯識二十論》，論題的「唯識」，梵語是vijñapti-matrata——唯表；而世親長行說：「安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心；心、意、識、了（別），名之差別。」心、意、識、了，雖然名稱不同，而意義是一樣的。心、意、識的識，當然是vijñana；論題vijñapti，而以vijñana來解說。vijñana與vijñapti——二詞，應有一定程度的共同性！在我國文字中，「表」與梵語的vijñapti，意義並不一致。「表業」，或解說為：「表示自心令他知故」。依佛法說：表業是思心所為主的內心，表現於身、語的行為，所以身、語行為，依內心而有善惡的差別。表——vijñapti不是別的，是內心（思等）的表現出來。如經上說：「愚夫希欲，說名為愛；愛所發表，說名為業。」表是心的表現，如將心識（思等）離去，那「表」就根本不能表示vijñapti的意義。總之，vijñapti-matrata的意義，是唯識表現，也就是「唯識現」；古譯為「唯識」，正是三界唯心，萬法唯識（所現）的意思。大乘唯識學，正為了闡明這一意義，如《攝大乘論》卷中說（大正31・138c）：「安立如是諸識成唯識性，略由三相：(一)由唯識，無有義故。(二)由二性，有相、有見二識別故。(三)由種種，種種行相而生起故。」

唯識的基本意義，是一切唯識現，沒有外境（義）的存在。然唯識並非只有心識，而是表現為（能）見、（所）相二分的。「種種」，古人解說不一，依《攝論》，是意識偏緣一切而起種種行相。依《攝論》所說「緣起」與「緣起所生法相」來說：緣起是阿賴耶識與轉識的互為因緣，著重種子識的變現，就是「唯識」義。緣起所生法相，是：「彼轉識相法，有相、有見，識為自性」，著重於現行識變，就是「二性」義。所以說「唯識」，說「

二性」，並不是矛盾對立而都是成立唯識的。無著的《大乘莊嚴經論》，也是這樣。《論》中沒有明說第八識的名字（世親的解釋中有），只說「自界」、「種子」、「熏聚」（dauṣṭhulyakaya——麤重身），著重於從（雜染的）種習而現（光）一切，是「唯識」義。《論》上又說：「所取及能取，二相各三光；不眞分別故，是說依他相。」所取（grāhya）與能取（grahaka），都是依他起相（paratantra-lakṣaṇa），那是有見有相的「二性」了。依無著的論書，可見無著的唯識說：種子識變現一切，一切「唯識」，是依「因果」說的。「餘（阿賴耶識以外的）一切識，是其相識；若意識識，若所依止，是其見識」；唯識的「二性」義，是依「能所」（認識論）說的。在無著的唯識說中，「唯識」與「二性」，是意義相順而不是別異的。

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論》卷五；《佛性論》卷四〈無變異品〉；《十八空論》；《成唯識論述記》卷七（末）；《大乘法苑義林章》卷二（本）；《大乘法相研神章》卷二；《唯識思想》（《世界佛學名著譯叢》㊼）；《唯識學概論》、《唯識學的發展與傳承》、《唯識思想論集》一～三、《唯識思想今論》、《唯識問題研究》、《唯識學的論師與論典》（《現代佛教學術叢刊》㉓～㉘、㊸、㊻）；羅時憲《唯識方隅》；黃懺華《佛教各宗大意》；歐陽漸《唯識講義》；結城令聞《心意識論より見たる唯識思想史》；鈴木宗忠《唯識哲學概說》；上田義文《唯識思想入門》。

唯一神道

日本神道之一流派。又稱吉田神道、卜部神道。詳稱元本宗源神道、唯一宗源神道。係由京都吉田神社之祠官吉田家（本姓卜部氏）所創。鎌倉時代，吉田兼方著《釋日本紀》等書，提倡其獨特的神道學說，其後吉田兼俱繼承且大成其說。吉田兼俱曾著《神道大意》、《唯一神道名法要集》等，將神道三分為本迹緣起、兩部習合、元本宗源。主張元本宗源神道是眞正的傳統。

此派認為神道是萬法的根本，儒教為萬法之枝葉，佛教則為萬法之花實，儒佛二教是神道的分化。其儀禮方面，有神道護摩、宗源行事、十八神道及神道灌頂、安鎮法諸法，以及拜神、修祓之作法。可見此神道混有儒、佛、道思想，而在儀規方面則頗受密教影響。

〔參考資料〕 久保田收《中世神道の研究》。

唯心淨土

謂淨土是唯心所變、在衆生心內。關於此「唯心淨土」之意涵，古來即有多說。茲錄淨土、天台、禪等諸家之說，略述如次：

據懷感《釋淨土羣疑論》卷一所述，淨土是佛凡之心所變，即就如來所變之土而言，如來之心無漏，故土亦無漏；若就凡夫所變之土而言，凡夫之心未得無漏，故土亦有漏。同論卷六說所觀之佛，亦是自心所變影像之相，其文云（大正47・66a）：

「觀經言：是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。云何是心即能作佛也？釋曰：案唯識之理，心外無別法，萬法萬相皆是自心。故起信論言，心生諸法生，心滅諸法滅。維摩經言，隨其心淨即佛土淨；又言，心垢故衆生垢，心淨故衆生淨，故知萬法皆心變現。當用此心觀彼佛時，阿彌陀佛為本性相。衆生觀心緣彼如來，不能心外見佛眞相。當觀心變作影像相，是影像相名曰相分，能觀之心是於見分。見相兩分皆不離於自證分。見分之力能現相分，故名是心作佛也。此相分即是自證分心，無別有體，故名是心是佛。欲觀如來一切功德，皆用自心所變影像，故名諸佛正遍知海從心想生也。或由心想修種種行，為萬德因名正遍知海從心想生。（中略）華嚴亦言，心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無法而不造，如心佛亦爾，如佛衆生然，心佛及衆生，此三無差別；心有垢位，名曰衆生，心純淨時，名曰為佛，即其義也。」

天台家依據《摩訶止觀》之說，主張陰妄介爾之一念心具足十界三千之性相；佛界乃至

地獄界之依止，皆此一念心中本具。因此，淨土亦非存在於心外。

慈雲遵式《往生淨土決疑行願二門》云（大正47・146a）

「今但直決疑情，令知淨土百寶莊嚴九品因果，並在衆生介爾心中，理性具足方得。今日往生事用隨願自然，是則旁羅十方不離當念，往來法界正協唯心。」

知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷一云（大正37・195b）：

「若此觀門及般舟三昧，託彼安養依正之境，用微妙觀，專就彌陀，顯眞佛體。雖託彼境，須知依正同居一心，心性遍周，無法不造，無法不具，若一毫法從心外生，則不名爲大乘觀也。行者應知，據乎心性觀彼依正，依正可彰，託彼依正，觀於心性，心性易發。所言心性具一切法，造一切法者，實無能具、所具，能造、所造；即心是法，即法是心，能造因緣及所造法，皆悉當處全是心性。」

元照《觀無量壽佛經義疏》卷上云（大正37・280 b）：

「即知淨穢身土，悉是衆生自心。祇由心體虛融，故使往生無礙。祇由心性包遍，遂令取捨無妨。」

此謂吾人之一念心該羅十界依正，故離此心外無一法存在，佛與淨土皆是衆生介爾心中之本具。其義旨與前之唯識義相分變似說不同。

至於禪宗之唯心淨土主張，主要是依據《維摩經》的心淨土淨之說而來。禪宗以爲，若直了心性，則即心即佛。明自心處，即是淨土。如《六祖大師法寶壇經》所云（大正48・352a）：

「迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。所以佛言，隨其心淨，即佛土淨。使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨亦有愆。東方人造罪念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土。願東願西，悟人在處一般。所以佛言，隨所住處恒安樂。使君心地但無不善，西方去此不遙；若懷不善之心，念佛往生難到。（中略）佛向性中作，莫向身外求，自性迷即是衆生，自性覺即是佛。」

又，延壽《萬善同歸集》卷二說唯心淨土是了心者所生之處，其文云（卍續110・901下）：

「唯心佛土者，了心方生。如來不思議境界經云：三世一切諸佛，皆無所有，唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法皆唯心量，得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土中。故知識心方生唯心淨土，著境祇墮所緣境中。」

《樂邦文類》卷四云（大正47・207c）：

「天衣懷禪師，一生迴向淨土。問學者曰：若言捨穢取淨，厭此忻彼，則取捨之情，乃是衆生妄想。若言無淨土，則違佛語。夫修淨土者，當如何修？復自答曰：生則決定生，去則實不去，若明此旨，則唯心淨土，昭然無疑。」

此說對禪宗之唯理唯性說有所匡正。

〔參考資料〕《樂邦文類》卷五；《廬山蓮宗寶鑑》卷一、卷三；《淨土或問》；《觀心往生論》；《觀心念佛》。

唯識二十論（梵 Viṃśatikā vijñapti-mātratā-siddhiḥ，藏 Ñi-śu-paḥi ḥgrel-pa）

一卷。世親造，唐・玄奘譯。又作《二十唯識論》。爲法相宗所依十一論之一，瑜伽十支論之一。收在《大正藏》第三十一冊。

本書係闡述唯識教義，破斥外道及小乘之偏見，以顯揚唯識正義之論書。全書所舉偈頌計有二十一頌。五字一句，四句一頌，各頌又有長行（散文）釋義。本書初立三界唯識，其次回答外道、小乘對唯識說的批評或疑問，以成立萬法唯識之義。與直接論述唯識義趣的《唯識三十頌》相比，本論較著重破邪，因此慧沼稱之爲《摧破邪山論》；二書互爲表裏，相輔相成地闡明唯識義理。

玄奘譯本論之前，有舊譯二本。其一是魏

・菩提流支譯《大乘楞伽經唯識論》（一稱《破色心論》）一卷；其二是陳・眞諦譯《大乘唯識論》一卷。魏譯本中，初列二十三頌，次以問答闡釋頌義；陳譯本則初舉發起二頌，次以長行起立宗之意，後對二十四頌各以長行釋之。本書之梵文原典，有烈維（S. Lévi）之《Vijñaptimatratasiddhi, Vimśatika》（Paris, 1925）。此外，亦有藏譯及法、英、德、日譯本。

古來註釋本書者頗多，印度有世親之弟子瞿波等數十家，其中被傳譯者有《成唯識寶生論》五卷（護法撰，義淨譯）。在中國，唐・窺基撰《二十唯識論述記》二卷。相關研究著述有：日本學者宇井伯壽著《四譯對照唯識二十論研究》，山口益、野澤靜證合著《世親唯識的原典解明》。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第三節（摘錄）

《二十頌論》的唯識說要點是，「識生似（轉變）外境現」。意思是說識生起以後有一種作用，能把識的一部分轉變成爲心的對象。由於人們對「識所變」沒有眞實的認識，把它執爲外境，其實呢，外境並不存在。那麼爲什麼人們會有這種執著呢？它說，這好比病目見空華，空華是沒有的，凡夫（病目者）執以爲眞，就是遍計所執。空華雖然沒有，但畢竟總有那樣一個形象吧，這個形象是屬於內還是屬於外呢？它說這也是識所變現的，屬於識內，不在識外。既然一切統屬於識，所謂識的內境，唯識說的根據就建立了。

不但如此，它還要人們對唯識的原委有個正確的認識，就是說要知道「境」是以識爲性（本質）的，境不過只是認識的一部分。這樣，唯識學說既有了否定（否定外界的眞實），又有了肯定（對唯識的正確認識）。而且不止是對個別事物，對一切事物都應該如此認識，就是說，要把對唯識說的認識構成普遍的眞理，這就是他們的所謂「唯識觀」。

以上是《二十頌論》的主要觀點。此外，它還提出了種種疑難加以溝通。至於正面文章如識怎樣變成境等，在《三十頌論》中才有詳細的發揮。上述學說要點，是無著、世親學的極高峯，顯然對大乘初期的說法，是有極大的發展。不過也應看到，從認識論角度構成的唯心理論，在龍樹時就指出了方向，所以，從龍樹到世親，他們立說的精神仍是一脈相通的。

◉附二：楊白衣《大乘佛教二系的研究文獻》〈唯識二十論〉（摘錄）

這是論破外教、小乘佛教之實在論的立場，顯示唯識無境之立場的批判書。雖爲一小論，但在理解唯識之理論上，頗值得注意。（中略）內容分偈頌與釋論二部分，都爲世親所作。梵語原典，是烈維教授在尼泊爾發見安慧的《唯識三十頌釋論》，而校訂出版。有西藏譯與漢譯。漢譯有瞿曇般若流支譯、眞諦譯、玄奘譯三種，又有護法（Dharmapala）之註釋書——義淨譯的《成唯識寶生論》（只有漢譯）。西藏譯有調伏天（Vinitadeva）的註釋。近代對本書的研究，有普辛、佐佐木月樵、寺本婉雅、明石惠達諸教授的研究，及烈維教授之梵本刊行，而後1932年，烈維教授又將之譯爲法文。在日本，還有荻原雲來、稻津紀三、鈴木宗忠等教授的日譯以及研究。近來，有宇井伯壽的《對照四譯唯識二十論研究》、山口益的《唯識二十論之原典解明》（《世親唯識之原典解明》所收）、安井廣濟《唯識二十論講義》。此中，山口博士之《原典解明》，是調伏天之註釋的日譯。護法之註釋書——《成唯識寶生論》，由宇井博士詳細研究。又研究本書時，可參考富貴原章信博士《二十論之唯識義》、結城令聞博士之《唯識二十論之研究》（《世親唯識之研究》所收）。這些雖非原典的研究，仍頗有價值，值得參考。

◉附三：歐陽漸《瑜伽師地論敍》

《二十唯識論》者，釋七難以成瑜伽唯識

，而以唯識無境爲宗。

⑴釋四難：夢則時有一定，處有一定，作用能成。鬼則人不一定，而實無境。又以獄喻，四事皆成，而實無境。獄卒既非眞實有情，亦非心外大色，更非造業在內受果在外。受果非外者，教依識種密意說根，依識現相密意說塵。了知唯十二處都無有人，則人我執空。若能更知處唯是識，都無有法。法我執空。然法空密意遣徧計有，離言法性非撥爲無。以是因緣，境無識有唯識義成。以是因緣，非有分色，非極微，非和合，非和集，識外俱非，成唯識義。

⑵釋所證現量難：同時意識雖是現量，一刹那後起心分別證知此現。見既過去色亦非今，證境分明，故非現量。非現量境，於理爲無。以是因緣，成唯識義。

⑶釋不知難：夢境非有，覺而後知。大覺證眞，方知唯識。凡夫不知，依聖言量。以是因緣，成唯識義。

⑷釋友教難：但詮心內自識所變，非遮心外他識有情。自他展轉互爲增上，令各自識變自似相。既非外境而有外識，善巧無邊，成唯識義。

⑸釋夢無果報難：夢劣無果，覺勝致報。非由外境，唯識義成。

⑹釋意業無罪難：如鬼念力令人得夢，彼識轉變令此命斷，故無身語業而得其罪。意罪爲大，唯識義成。

⑺釋他心智難：法執所蔽，他心如自皆不如實。非若佛智離言稱量，由不如實似外境現，而實非境。以是因緣，成唯識義。如是七釋，唯識成立，妙義無邊。方隅略示，是唯《二十唯識論》以無境唯識爲宗義。

〔參考資料〕　太虛《唯識二十頌講要》；《唯識典籍研究》一、《唯識學的論師與論典》（《現代佛教學術叢刊》㉙、㊻）；寺本婉雅《西藏文世親造唯識論》；佐佐木月樵《唯識二十論の對譯研究》；明石惠達《藏漢和譯對校二十唯識論解說》；鈴木宗忠《唯識哲學概說》；梶山雄一《唯識二十論》；宇井伯壽《唯識二十論研究》；《大乘佛典》第十五冊〈世親論集〉（中央公論社）。

唯識三十頌（梵 Triṃśikā vijñapti-kārikā，藏 Sum-cu-paḥi tshig-leḥur-byas-pa）

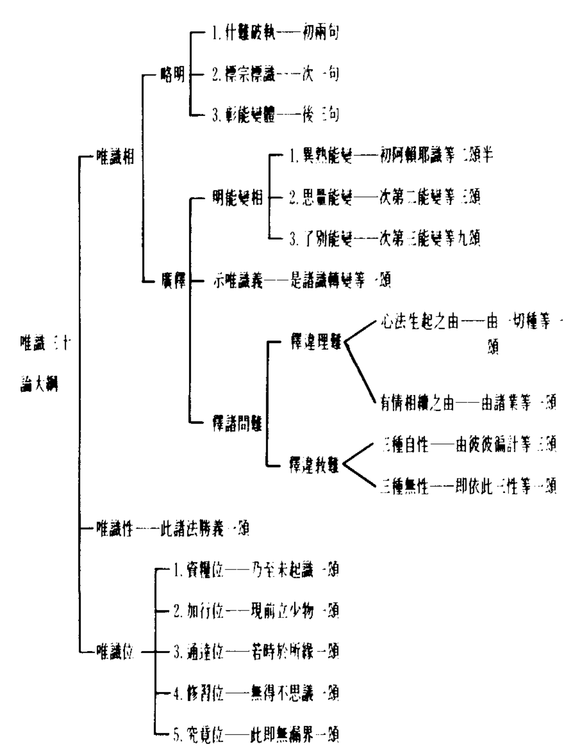
一卷。世親造，唐·玄奘譯。又作《三十論》、《唯識三十論》、《三十唯識論》、《唯識三十論頌》、《高建法幢論》。收在《大正藏》第三十一冊。異譯有眞諦譯《轉識論》一卷。

本論係以五言三十行的偈頌，簡要闡述三界唯識之義。三十頌中，前二十四頌說明唯識之相，亦即說明第一異熟、第二思量、第三了別等三能變之相，以及三性三無性之義。第二十五頌明唯識之性，而以眞如爲唯識之實性。後五頌敍述唯識之行位。有資糧、加行、通達、修習、究竟等五位。總而言之，本書不僅將《解深密經》乃至《攝大乘論》等所說唯識學理的大綱加以歸納，編輯成三十頌，並且重新加入向來未說及的識轉變（pariṇama）與心所說。

本書爲法相宗所依之主要論書之一，也是瑜伽十支論之一。係世親晚年所撰。其後，有德慧、安慧、難陀、護法、親勝、火辨、淨月、勝友、勝子、智月等十大論師爲之作註。唐代的玄奘曾以護法的註釋爲主，糅合其他論師之說，而編譯成《成唯識論》一書。

◉附一：法舫《唯識史觀及其哲學》第二章第二節（附表見下頁）

附表所表示的有唯識相、唯識性、唯識位的三大綱。首有二十四頌，廣明唯識相，唯識相就是宇宙萬有之現象界。這一切現相都不離識，故曰唯識相。唯識的相，即是法相，謂宇宙萬法有一名必有一相。又相者是事相、事體，有名字相，有意言相。這些名字相狀就是所知的事相，也就是唯識相。次有一頌明唯識性，就是說明一切事相的理性。事理是不相離的，理由事顯，事假理彰。所以事相是唯識所現



，理性是唯識所顯。後有五頌明唯識位，就是講修行證果的位別程序。因爲佛學不僅是講學理，而是要從學理上去實驗、實修、實證的。總之，佛學是要修證。本論是廣說唯識的事相和理性，使衆生明白自己本有的境界。然後依著學理去修行去改變自己。所以唯識學是先從衆生位說明，然後由衆生再到佛位。如平常說：「了生死」，了是了知或認識義。生死就是衆生境界，衆生了知自己的生死根本，然後才能斷生死的因而得解脫。所以這裏有二十五頌廣明衆生的境界，使人了知人生現象與眞理。然後生起向上進取的志願和行爲，漸次解脫這痛苦的生死。這是唯識宗和其他宗派不同的地方。其他宗派，如密宗、淨土宗、華嚴宗、三論般若等，對衆生說法，都是在先說明佛果上的功德境界，如何莊嚴，如何安樂，使衆生生起希求信仰的心，依法修證，可達其希求的目的，可是卻忽略衆生的本位。如此說來，唯識是重在明因位法，其他宗派重在明果上法。

又依境行果判。此中唯識相與唯識性，都是明唯識的境，即是唯識學上所觀察的宇宙人生。在唯識五位中，前四位是明唯識行，從初發心至見道修道，廣明學者應如何依法修持。後一位明唯識果，即是二轉依果。依了這個系統看三十頌文，有二十五頌明境，有四頌明行，明果的只有一頌。

◉附二：高崎直道（等）著《唯識思想》第二章第五節（摘錄）

《唯識三十頌》是由三十頌文句將唯識說論述得很有體系的小品著作。從對後世的影響來看，是世親著作中最重要的瑜伽行派的文獻。此頌的梵文，是由安慧的註釋中回收的。翻譯本有玄奘譯和西藏譯。其他，衆所周知的眞諦譯的《轉識論》亦爲異譯之一。《轉識論》不採取「頌」之形態，而且附有原文所無的簡單說明。

全部三十頌中，第一頌到第十六頌，是以阿賴耶識爲基礎而論述心之重層性結構。從第十七頌到第二十五頌，則以「唯識」爲主題，以論述三性說。第二十六頌到第三十頌，論述實踐過程及其結果。將心的存在狀態，分爲下層意識之阿賴耶識，自我意識之染汚意（kliṣṭa manas）和表層意識之六識。共三層八識。由此重疊構造下所作成的論述，可於無著的《攝大乘論》中發現；但將此三層構造，明確規定，稱爲「三種認識的變化（vijñana-parinama）」，則《唯識三十頌》是最早的。

◉附三：楊白衣《大乘佛教二系的研究文獻》〈唯識三十頌〉（摘錄）

這是一部始於《解深密經》，而由彌勒、無著完成的唯識學說大綱。將唯識義理歸納爲三十頌。是依「識轉變」（vijñanaparinama）思想，組織唯識學說，最富特色的論書。梵語原典、西藏譯、漢譯都有。漢譯有玄奘譯與眞諦譯（《轉識論》）二種。梵語原典由烈維教授將本論附上安慧之釋論而與《唯識二十論》共同校訂刊行。又由高楠、荻原兩博士各作日譯。古來原本認爲《三十頌》的唯一釋論，

就是以護法爲正義的《成唯識論》。烈維刊行安慧的釋論之後，乃使唯識學研究開拓新的境界。其後，對本書，直接、間接的有種種研究。在海外，有烈維教授的法譯、耶高比的德譯，佛勞華納的德譯。在日本，有稻津紀三的《世親唯識之根本的研究》、鈴木宗忠《世親的唯識哲學之展開》、寺本婉雅之《梵藏漢和四譯對照安慧造唯識三十論疏》、明石惠達《梵藏對校安慧造唯識三十頌釋》。戰後，宇井伯壽發表《安慧護法唯識三十頌釋論》，而後有野澤靜證的《唯識三十論之原典解明》（《世親唯識之原典解明》所收）。野澤的《原典解明》，不但收錄安慧的註釋，又將傳至西藏的調伏天之複註日譯。又長澤實導的《梵藏對照唯識三十頌語彙》，也值得注意。此外，結城令聞的《關於唯識三十頌之背景思想與造頌之梗概》（《世親唯識之研究》所收），列舉很多考證研究，裨益良多。研究《三十頌》時，應注意古來的《成唯識論》。深浦正文《唯識學研究》、富貴原章信《護法宗唯識考》等，都是值得備於座右的參考書。

〔參考資料〕 《成唯識論述記》卷一（本）；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）；《佛典研究》（《世界佛學名著譯叢》㉘）；《唯識典籍研究》、《唯識學的論師與論典》（《現代佛教學術叢刊》㉙、㊻）；井上玄真著．白湖无言譯《唯識論講話》；高楠順次郎《和譯安慧造唯識三十頌釋論》；宇井伯壽《安慧護法唯識三十頌釋論》、《印度哲學研究》；寺本婉雅《安慧造唯識三十論疏》；深浦正文《唯識論解說》、《唯識學研究》；野澤靜證《世親唯識の原典解明》；結城令聞《世親唯識の研究》；《大乘佛典》第十五冊〈世親論集〉（中央公論社）。

唯識三十頌釋（**梵Trimśikā-vijña-pti-bhāṣya，藏Sum-cu-pahi bśad-pa**）

印度安慧（Sthiramati）造。爲世親《唯識三十頌》的註釋。世親的唯識學，繼承者主要有所謂十大論師者，在解釋《唯識三十頌》時各有特色。此十大論師可分爲「唯識古學」與「唯識今學」二大系統。其中，難陀、安慧二人屬於「古學」系統；陳那、護法屬於「今學」系統。我國唐代的玄奘曾糅譯十大論師對《唯識三十頌》的註釋，而編譯成《成唯識論》。當時，玄奘是以「今學」中之護法的見解爲主的。因此，唐代以降的中日唯識學大多依循護法的看法。一直到烈維（S. Lévi）刊佈安慧的此一釋論之後，學術界才得以在護法的見解之外，一窺唯識古學的風貌。本書之意義，主要即在於此。

此書除了烈維曾經刊行之外，日本學者高楠順次郎、荻原雲來、宇井伯壽、野澤靜證等人也都曾有專文研究。我國學者中，早期有呂澂曾作過研究。此外，香港霍韜晦氏亦於1970年代之後陸續譯註安慧之此書。後並出版《安慧三十唯識釋原典譯註》一書。

◉附一：高崎直道（等）著．李世傑譯《唯識思想》第八章（摘錄）

將《唯識三十頌》安慧釋的結構，分項羅列的話，即如下列：

⑴人無我、法無我與對治煩惱障與所知障相對應，而這些又與「解脫」及「一切智者性之獲得」相對應。

⑵如實知唯心，乃使此事可能（譯者註：能夠相應、對治）。

⑶我法之假說，行於識之轉變。此等轉變，乃是「因能變」和「果能變」。

⑷轉變有三種，即異熟轉變、思量轉變和了別境轉變。它們各相應於阿賴耶識、染污意和六識。這三種轉變之互相關係，是依據《解深密經》〈心意識相品〉之偈而來。阿賴耶識譬喻爲「水」，轉識喻爲「波」。

⑸這三種「識的轉變」是「妄分別」。凡是被妄分別的器世間、我、五蘊等諸法，都不是「實有」，故一切是唯識。

⑹於現在之「生」，爲什麼會起「妄分別」呢？這是因爲，持有一切種子的阿賴耶識與轉識，有更互爲因、更互爲果之力量使其發生

的。

(7)伴隨有二取習氣的「業」的諸習氣，於前異熟盡時，會生另外一個異熟之阿賴耶識，不被二取習氣所支持的業的諸習氣，是不會生異熟果的。

(8)《阿毗達磨經》之偈頌說：「界是無始時來的，那是一切諸法的所依。因爲有它（界），故有一切之趣，或有涅槃之證得」，「界」就是阿賴耶識。由阿賴耶識而成立輪迴，由阿賴耶識而有「有餘」與「無餘」之涅槃界的成立。

(9)爲什麼由阿賴耶識而能成立涅槃界呢？輪迴的主因是煩惱。而諸煩惱、隨煩惱之種子，是在阿賴耶識之中作爲阿賴耶識之種子而被熏習的。煩惱的種子，可由阿賴耶識中的煩惱對治道加以消除。

(10)「只有識才是眞實」的時候，始能建立三自性。其中，「所分別」是彼「妄分別」之「所取」與「能取」。在「依他」中，將此「所取」與「能取」，於一切時，完全遠離，這就是圓成實性。

(11)不能見到圓成實性時，則不能見到依他起性。

(12)三自性即是三無自性。

(13)由於是唯識的東西才說著「現觀」（Abhisamaya）。

◉附二：霍韜晦〈安慧「三十唯識釋」原典譯註〉〈自序〉（摘錄）

在衆多原典之中，我選安慧的《三十唯識釋》來翻譯，主要是因爲這篇資料在佛家思想史上的重要性，同時亦與我早年研讀《成唯識論》的訓練有關。《成唯識論》是《唯識三十頌》的註釋書，當年玄奘翻譯，曾經把十家的註疏糅合在內。然而，由於玄奘師承護法，糅譯時並非客觀平列各家之文，使之各佔一均等地位，而是獨尊護法，問題的解釋處處奉護法爲圭臬。固然，護法之義後出，從思想發展的角度說，後出之義較精，或較完整，亦是可說，但由此保存下來的資料，便衹有護法的系統得窺全豹，其餘各家都不過是鱗爪罷了。因此，若希望通過《成唯識論》而對各家都有全面的了解，是不可能的。其次，玄奘既宗護法，在這一旨趣之下，其對各家的稱引及批評是否公平有據？我們未見原書，僅靠玄奘、窺基的片面之言很難判斷。例如安慧在《成唯識論》中就是受批評最多的一位論師，但是現在我們對勘梵本，發覺有很多批評都是不確實的，或錯置的，亦有一些是後世推演其說的（最明顯的，莫如稱安慧爲一分家，主相見同種之說，安慧其實未言）。安慧如此，其他各家恐亦有此情形。所以今天我們得讀安慧原典，至少可爲安慧清理出他的本來面目，並對《述記》所傳的安慧義作一釐定。

然而，安慧《三十唯識釋》的重要性不止此。首先，由於釋中附有世親《三十頌》的原文，這對世親唯識思想的研究和格量舊譯，便提供了最直接的佐證。從前我們以爲玄奘的翻譯最忠實，現在看起來仍有很多地方混有譯者的觀點在內。我們同意：爲了閱讀上的便利，站在翻譯的立場，句子的調動、字眼的增損，有時是必須的，亦是無可避免的；但若加工太過，或出於己意改造，便會影響原義。雖然，現在我們無法證明玄奘翻譯時所據的原本即是今天我們所得的梵本，以此責彼，或有不公，但若以爲全異亦是罔顧事實。因爲揆諸實際，不可能一家疏釋，即改寫頌文一次，以顛倒本末。所以若假定梵本可靠，則玄奘的加工和改造便不可掩。例如第三頌，玄奘把阿賴耶識有兩種不可知的表別譯成「不可知執受、處、了」，論文據解遂成三種。又第十四頌，原文並未明白說出有不定心所的存在，玄奘乃特別爲之補足。這些都可以說是各有功過。但至於把「轉化」（pariṇama，轉變）譯爲「能變」（第一頌）、把「（染污）意」譯爲「末那」（第五頌）、把識的轉化就是分別理解爲「分別」與「所分別」的見相二分（第十七頌），便可能是有意的改譯或是受後期學說的影響所

致。反之，比較起來，眞諦的《轉識論》雖非從頌文譯出，意義亦不明朗，但却有很多地方與梵本相通。例如上文提及的「轉化」，眞諦的解釋是：「識轉有二種：(一)轉爲衆生，(二)轉爲法。」又如染污意，眞諦譯爲「執識」，說「此識以執著爲體」，這即是第五頌「思量爲自性」的翻譯。由此可知，今日所見的梵本亦非不上承於古，而眞諦譯文的價值亦未可全部抹煞。

其次，談到安慧與世親的關係，由於安慧的時代較早（約470～550，護法則爲530～561，參看宇井伯壽《印度哲學研究》卷五），一般推測，他的疏解可能更接近世親原義，後來疏家則因爲資料愈積愈多，問題愈分愈細，精詳雖或過於前師，但亦可能失去了世親的本來面目。如《成唯識論》收列十家之文，《述記》、《樞要》、《了義燈》、《演祕》、《義演》、《集成編》等，更爲之推波助瀾，結果使讀者困擾於資料陣中，彷徨無所出。在此情形下，若能得一簡疏以直探驪珠，指示方隅，自然是最有意義的事。現在我們照資料的性質看，安慧釋是可以滿足這一要求的。一來安慧釋的確先出，在時代上較接近世親，應保存有更多的古義；二來安慧釋文字簡約，緊隨頌文作解，達意即止，不尚支蔓，若干後世討論極繁的問題，如識的轉化（識變）問題、識的內部結構（相見等諸分）問題，安慧的答案都極簡單；有些更全不觸及，如第八識、第七識的存在論證，及三依（諸識活動的相互關係）、四緣（心心所起現的條件）之類。從後世的觀點言，安慧釋容有不足，但在究明唯識本義，與唯識思想初期的開展上說，安慧釋的價值是無可代替的。尤其是安慧釋的疏解方式，簡明扼要，極便後學，所以後來再有律天（630～700）爲他複註，最後並一起傳進了西藏。現在西藏除收有這兩項資料外，有關安慧的其他著述，如《辯中邊論釋》、《大乘莊嚴經論釋》、《大乘五蘊論釋》（即漢譯《大乘廣五蘊論》）、《中論釋》，及《大寶積經論》等，均尚有流傳，反而護法在唯識方面的著作，則全未發見，由此足證西藏對安慧學的尊重（據後期中觀宗人所傳，安慧是無相唯識（nirakara-vijñanavadin）的代表人物，與陳那、護法、法稱的有相唯識（sakaravijñanavadin）相抗，他們認爲無相唯識與中觀的立場較近，故亦較推重安慧。未悉是否與此有關）。若依我們上文的敍述，則亦可能是因爲安慧能老實疏解前人的資料所致。

正因爲安慧能老實疏解前人的資料，所以我把《三十唯識釋》譯畢之後，忽然想到：這亦可以是一本很好的唯識學入門書，因爲它能夠把唯識的本義揭示出來，順安慧的疏解以觀後人的廣演，何者進、何者退、何者善巧、何者增益，等等升降分歧之道便歷歷可見。所以我決定在譯文之後加註——並非文獻上的註，這些註我在翻譯的過程中已寫下，而是加進義理上的註，以幫助讀者了解，目的就是使它兼具一唯識學入門書的意味，使讀者直承世親，不受後世繁瑣資料的干擾；同時亦可以去除門戶之見，使唯識的本義大白於世。我認爲祇有這樣纔可以免除唐賢徒然肢解名相的過失，亦是今日扶持唯識學發展的正道。所謂「先立乎其大者」，世親唯識之原義定，一切即無異綱舉目張了。

唱導

東晉、南北朝佛教界所流行的弘法方式。即在齋會之時，用講、唱的方式宣說佛理。或雜述因緣，或傍引譬喻，以廣明三世因果，務使聽衆不致乏味，而能對佛法有所領悟。因此，擔任唱導師之職者，必須具備智慧辯才與良好的嗓音。東晉的廬山慧遠、劉宋武帝時之道照、孝武帝之曇宗等人，皆以擅長唱導而知名於時。慧皎《高僧傳》中，亦設唱導科，內載十餘位唱導師之事蹟。

◉附：胡適《白話文學史》〈佛教的翻譯文學〉（摘錄）

「唱導」是什麼呢？慧皎說：

「唱導者，蓋以宣唱法理，開導衆心也。昔佛法初傳，於時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德昇座說法，或雜序因緣，或傍引譬喩。其後廬山釋慧遠（死於416）道業貞華，風才秀發，每至齋集，輒自昇高座，躬爲導首，先明三世因果，却辯一齋大意。後代傳受，遂成永則。」（《高僧傳》卷十五論）

宋武帝時，有一次內殿設齋，道照（死於433）唱導，「略敍百年迅速，遷滅俄頃；苦樂參差，必由因果；如來慈應六道，陛下撫矜一切。」

慧皎又說：

「至如八關初夕，旋繞周行，煙蓋停氛，燈帷靖燿，四衆專心，叉指緘默，爾時導師則擎爐慷慨。含吐抑揚，辯出不窮，言應無盡。談無常則令心形戰慄，語地獄則使怖淚交零，徵昔因則如見往業，覈當果則已示來報，談怡樂則情抱暢悅，敍哀慼則灑淚含酸。於是闔衆傾心，舉堂惻愴，五體輸席，碎首陳哀，各各彈指，人人唱佛。」

這裏描寫導師唱導時的情形，使我們知道「唱導」乃是一種齋場的「佈道會」；唱導的人不但演講教中宗旨，還要極力描摹地獄因果種種恐怖，眼淚鼻涕應聲湧止，才可以使「舉堂惻愴，碎首陳哀」。那慘悽的夜色，迷濛的爐煙，都只是有意給那擎爐說法的和尚造成一個嚴肅悽愴的背景。

唱導的齋會明是借齋場說法，故慧遠唱導一面要「廣明三世因果」，一面又必須說明「一齋大意」。〈曇宗傳〉中說他爲宋孝武帝唱導，帝笑問道：「朕有何罪，而爲懺悔？」又〈曇光傳〉中說他「迴心習唱，製造懺文；每執爐處衆，輒道俗傾仰」。這可見「拜懺」是唱導的一部分。（拜章懺罪之法似是起於當日的道士，不是印度來的。）

〈曇穎傳〉中說：「凡要請者，皆貴賤均赴，貧富一揆。」又〈法鏡傳〉中說：「鏡誓心弘道，不拘貴賤，有請必行，無避寒暑。」來請的人既不同階級，唱導的內容也就不能不隨時變換，故有製造「唱導文」與「懺文」的必要。慧皎說：「如爲出家五衆，則須切語無常，苦陳懺悔。若爲君王長者，則須兼引俗典，綺綜成辭。若爲悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見。若爲山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。」當時文學的風氣雖然傾向駢儷與典故，但「悠悠凡庶」究竟多於君王長者；導師要使大衆傾心，自然不能不受民衆的影響了。

〔參考資料〕 《廣弘明集》卷十五；《大宋僧史略》。

問訊（梵pratisaṃmodana）

敬禮法之一。即向尊宿長者等合掌曲躬而請問其安否。《中阿含》卷六〈教化病經〉云（大正1・458c）：「長者給孤獨稽首佛足，問訊世尊，聖體康强，安快無病，起居輕便，氣力如常耶？」《法華經》卷五〈從地涌出品〉云（大正9・40a）：「是四菩薩於其衆中最爲上首，唱導之師，在大衆前各共合掌，觀釋迦牟尼佛而問訊言：世尊！少病少惱安樂行不？所應度者受教易不？不令世尊生疲勞耶？」

《大智度論》卷十謂問訊是世間法，世人問訊故佛亦問訊。且謂有二種問訊法，即(1)問訊身，如言少惱少病輿居輕利及有力氣；(2)心問訊，如言安樂否。

在後世中國佛教界，問訊之時，口中僅稱「不審」二字而略去「少病少惱」等語。《大宋僧史略》卷上〈禮儀沿革〉條云（大正54・239a）：「又如比丘相見，曲躬合掌，口云不審者何？此三業歸仰也，謂之問訊。其或卑問尊，則不審少病少惱、起居輕利不？（中略）後人省其辭，止云不審也。大如歇後語乎。」然至近世，則僅以合掌低頭爲問訊，連「不審」二字亦告省略。

在禪林中，亦有行問訊禮者。但依時宜而有各種不同的稱呼，如大衆同時問訊或普向大衆問訊，稱爲普同問訊、普同訊，此如合掌劃

橫豎十字，因此亦稱十問訊。合掌稍低頭者，稱爲略問訊、小問訊。進至法堂正座前問訊請法，稱爲座前問訊。到法堂須彌座下問訊，稱爲座下問訊。於出班燒香時借住持香問訊，稱爲借香問訊。於燒香終了後向住持問訊，稱爲謝香問訊。請立僧趺坐而問訊，稱爲趺坐問訊或請趺坐問訊。於小座湯行禮時，行揖坐、揖香、揖湯三次問訊，稱爲三巡問訊。於僧堂向聖僧前、上下間及外堂等四板頭燒香問訊，稱爲四處問訊。就僧堂內七處之爐以燒香問訊，稱爲七處問訊。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十三〈康僧會傳〉；《景德傳燈錄》卷十一；《釋氏要覽》卷中；《勅修百丈清規》卷一〈祝釐章〉聖節、卷四〈兩序章〉兩序進退；《大鑑禪師小清規》〈兩班出班拈香之法〉。

商羯羅（梵Śaṅkara；約700～750之間）

西元八世紀的印度吠檀多派哲學家。生於南印度喀羅拉（Kerala）國的喀拉迪（Kaladi）村。爲南卜提利（Nambudiri）婆羅門之子。出家師事格文達（Govinda），學習婆羅門教義。學成後，在貝那勒斯（Benares）從事著述及教導弟子，大力宣揚不二一元論。嘗遍歷各地，與其他學派弟子、佛教徒進行論戰。並創立教團，致力於弘揚其學說。然其教示之對象以出家婆羅門爲主，係一固守正統婆羅門立場的保守主義者。爾後於喜馬拉雅山的克達那塔（Kedarnatha）去世，享年僅三十二歲。

氏之學說受《奧義書》、《吠陀》及大乘佛教思想之影響，而建立一元論世界觀及幻化說之體系。以揭示「我即梵」、「汝即彼」之梵我同一說爲其根本思想，認爲眞實而唯一的「梵」（即最高我）與個人我（精神）本無殊異。然而由於各人的智慧不同，所體現的梵遂有上下之別。「上梵」係表現於「上智」之梵，即最高我。其性爲無德、無屬性。「下梵」係表現於「下智」之梵，其目的不在知梵，而在崇敬梵，並依其崇敬之程度獲得幸福或漸近於解脫。又謂紛雜的世界因係依無明而有，故是幻化、迷妄、非實在。氏之不二一元論至後世成爲印度思潮的主流。在印度思想史上，其地位與龍樹不相上下，然而其反對者則評斥其學說爲「僞裝的佛教學說」（Pracchanna-bauddha）。

氏之著述頗多，主要有下列七種：

(1)《梵經注》（Brahmasutra-bhaṣya）
(2)《森林奧義注》（Bṛhadaraṇyakopaniṣadbhaṣya）
(3)《薄伽梵歌注》（Bhagavadgıtabhaṣya）
(4)《我之覺知》（Atmabodha）
(5)《問答寶鬘》（Praśnattararatnamalika）
(6)《五分法》（Pañcıkaraṇa）
(7)《千論》（Upadeśasahasrı）

據傳，商羯羅曾模仿佛教的精舍（vihara），建立正統婆羅門教史上的首座僧院（maṭha）。其後印度各地乃常有商羯羅派僧院出現。其中心在南印度卡爾納塔卡（Karṇaṭaka）州的斯林格利（Sringeri）。又，現今以正統婆羅門爲己任的印度學者中，可謂五分之四皆屬於商羯羅系。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第一節（摘錄）

（前略）那時婆羅門教哲學已經發展到「吠檀多」階段（吠檀多是吠陀達到究竟的意思。在吠陀學說以後有奧義書，奧義書又發展一步便是吠檀多），其時對「吠檀多」加以闡揚的是商羯羅，他的年代大概在第八世紀。他註釋了《吠檀多經》，特別發揮了梵我不二的思想。婆羅門相信造物主是梵，這是大我，或叫大宇宙，而每個人又有個小我，或叫小宇宙。那麼，梵同我的關係是怎樣的呢？以前都認爲是梵我不二，但關於梵我不二的內容却有種種說法，商羯羅在註釋中提出了自己的主張，說梵我不二是一元的關係，就是說梵我完全一體。還說，人們由於無明，便把小我從大我中分化出來了，但這是幻像；如果有了智慧一

且認識到我就是梵，就會同梵重合爲一，那時便得解脫。這種說法，與婆羅門原來相信的梵（大宇宙的主宰）我（小宇宙的個體）並非一元的主張就很不同了。而且商羯羅採取了佛家的許多說法，例如梵我的分裂出於無明、小我如幻如化等；還說，看的眞便是眞，看的不眞便是假，也是採取佛家「空」及「二諦」的說法。另外，《吠檀多經》裏有一段批評佛家的話，因爲文字簡略，究竟批評的是哪一家，說法不一，商羯羅在註釋中則肯定了是批評瑜伽行派唯識說的。這樣，他本人的立場就很明顯是中觀派的了。

商羯羅是一個很有才能的人，生在南印度，信仰印度教，著述很多。他立說巧妙，吸取了佛家的長處，學說曾風行一時。他的足跡遍歷五印，到處都得到大量的信徒，並在各地替他建立根本道場，大的有四個。後來他成爲這一宗的宗主了。他這一宗以後又分成了十派，勢力越來越大，如用他的理論組成的濕婆派，就是一大派。最後，他死在北印度。

由於商羯羅的影響大，世人對他很崇拜，因此產生了不少的神話，佛教方面也有關於他的傳說，這也影響到佛教的本身，以致後來印度教批評他是一個僞裝的佛教徒。事實上，他對佛教確實產生了影響，由此開了中觀與密教相結合的途徑，密教即以中觀思想爲中心，而使中觀勢力大爲擡頭。後來印度教還有變化，把濕婆的配偶女神突伽作爲崇拜的對象，構成性力派。這一派相當墮落，完全以男女的貪欲行爲作爲宗教儀式，公然提倡性欲，主張藉性力達到解脫。而佛教的密教化，也與此平行，出現了左道密教，他們的言行同樣墮落。所以儘管還標榜般若，但更强調方便，肯定煩惱作爲方便的妙用，肆無忌憚。這種學說終於成爲印度佛教最後期的主流。

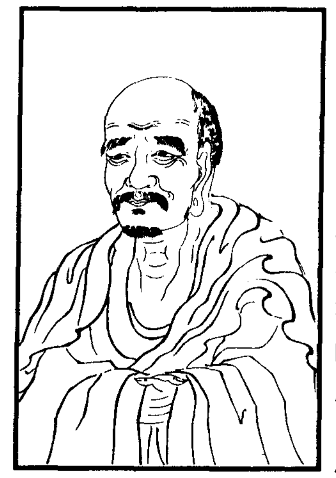
〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》；湯用彤《印度哲學史略》；中村元編．葉阿月譯《印度思想》；宇井伯壽《印度哲學史》；金倉圓照《吠檀多哲學の研究》。

商那和修（梵Śāṇa-vāsin，巴Sāṇa-vāsī，藏Śa-nahi gos-can）

印度付法藏第三祖。阿難的弟子。又作奢那婆數、耶貰輢。意譯胎衣、自然衣等。此外，又稱奢搦迦（Śaṇaka），或商諾迦縛娑（Śaṇaka-vāsa）等名。爲中印度王舍城人氏。

師於出家前曾依過去善根而發殊勝誓願，願爲佛及僧衆造經行處、高門樓屋，設般遮于瑟大會。爲達成此一目標，乃出而爲商，航海於外，以搜集珍寶。後果獲珍寶而歸，直至竹林精舍欲爲佛與大迦葉、大目犍連、舍利弗等設大施會。但聞說彼等皆已滅度，遂悶絕悲泣。

不久，師受阿難之教示而設大施會，又聞「法施勝於財施百千萬倍」之理，乃出家受戒，爲阿難弟子。時告阿難云：「我本生時著商那衣，今當至命終受持此服。」遂得總持力，所聞之法未曾忘失，證得阿羅漢果。阿難滅度之後，師繼續弘宣妙法，饒益衆生。相傳阿難所持之法門，師悉憶念不忘。



商那和修

相傳師曾至摩突羅國，於優留曼陀山教化二龍子。又應佛懸記，在當地建立僧伽藍，名那羅跋利。後，聞罽賓國土豐樂閑靜，遂遊化其地。晚年，付法予門人優波毱多，而入涅槃。據《大唐西域記》卷一載，梵衍那國保存有商那和修所持之鐵鉢，及其所曾穿著之九條衣。

〔參考資料〕 《付法藏因緣傳》卷二；《賢愚經》卷十三〈優波毱提品〉；《舍利弗問經》；《達磨多羅禪經》卷上；《阿育王傳》卷五。

商羯羅主（梵Śamkara-svāmin）

印度因明學者。大約爲六世紀時人。又稱骨鎖主或天主。「商羯羅」原爲大自在天（Mahaśvara）之別名。由於氏之父母祈求大自在天而得子，故名之爲商羯羅主。

氏爲陳那門人，博學宏識，曾祖述陳那《因明正理門論》而撰《因明入正理論》一卷。

◉**附：呂澂《因明入正理論講解》**（摘錄）

商羯羅主是《入論》（《因明入正理論》）的作者。「商羯羅」是梵語的音譯，意思是人的骨架。印度人相信自在天，說他爲了教化衆生，從天上降到人間，變現各種形相，人的骨架是他通過苦行而變現的一種形相。所以印度人便把商羯羅作爲自在天的別名。此論作者的父母由於沒有兒子，祈禱自在天，生了商羯羅主，因而以自在天命名。「主」，是由自在天作主的意思。商羯羅主也簡稱天主。

商羯羅主的歷史，沒有什麼記載，但可以做一些推想。他父母既相信自在天，他一定是婆羅門種姓。相傳他是陳那的學生，陳那活動於南印度，商羯羅主也可能是南印度人。關於商羯羅主的著作，現在只知道有《入論》這一部，是否還有其他的，就不清楚了。陳那關於因明的論述前後有變化，而在《入論》裏所見到的陳那觀點還是早期的，陳那晚年對因明有發展，但在《入論》裏並無反映，據此推測，商羯羅主也許是陳那早年的學生。

現存梵本《入論》無作者名，西藏誤爲陳那，商羯羅主的歷史又毫無記載，就連玄奘那本記載印度學者很詳細的《大唐西域記》也未提到他，因而現代學者有人對《入論》是否爲商羯羅主所作也還提出疑問。對這個問題，我們是這樣看的，此論爲玄奘所譯，作者的名字也是他加的，他在印度聽說此論的作者爲商羯羅主，大概是有根據的。

〔參考資料〕《因明入正理論疏》卷上；《因明論疏瑞源記》卷一；A. B. Dhruva《Nyayapraveśa, Introduction》。

國師

「國師」是我國各朝代的帝王對於佛教徒中一些學德兼備的高僧所給予的稱號。我國高僧獲得國師稱號的，一般以北齊時代（550～577）法常爲嚆矢。據《佛祖統紀》卷三十八說，北齊文宣帝天保元年（550），詔高僧法常入宮講《涅槃經》，尊爲國師；國師的名稱以此爲始。同時又以沙門法上爲大統（僧官），統治天下僧尼，亦尊爲國師。但以唐・法琳的《辯正論》卷三「（僧）實國師」的記載看來，則在北周時似已有國師的稱號了。

宋・志磐《佛祖統紀》卷四十三述國師稱號的由來說：「自古人君重沙門之德者，必尊其位，異其稱，曰僧錄、僧統、法師、國師。入對不稱臣，登殿賜高座，如是爲得其宜。」因此，後來有些學德兼備的高僧，常被當時帝王尊爲國師。

不過這種國師的稱號，在印度和西域早已流行。《大宋僧史略》卷中〈國師〉條說：「西域之法，推重其人，內外攸同，正邪俱有。昔尼犍子信婆羅門法，國王封爲國師。內則學通三藏，兼達五明，擧國皈依，乃彰斯號。」《中阿含經》卷十五〈轉輪王經〉記剎利頂生王時：國師梵志巡行國界，……這是婆羅門爲國師的例子。又《出三藏記集》卷十一〈訶梨跋摩傳序〉記載：佛滅九百年時，有個印度外道論師，想阻止巴連弗王崇敬三寶，就到摩竭陀國來活動。王即募境內學者說：誰能以辯論折服外道的，當奉爲國師。訶梨跋摩應募而至，折服了這個外道。王及臣民非常高興，即與全國人民奉爲國師。《慈恩傳》卷四也說：印度勝軍論師，學德兼備，摩竭陀王很敬重他，便派特使邀請，立爲國師。

佛教東傳以後，西域也有國師的稱號。如前秦・建元十八年（382）時，西域車師前部王彌第來訪長安，其國師鳩摩羅跋提同來，獻胡語《大品般若經》一部（《出三藏記集》卷八〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉）。又高僧鳩摩炎（即鳩摩羅什之父，他從印度到龜茲，娶

其王妹而生羅什），聰明有志節，捨相位出家，東度葱嶺。龜茲王聞名敬慕，自出郊迎，請爲國師（《出三藏記集》卷十四〈鳩摩羅什傳〉）。此外，漢地高僧也有爲當時西域國師的。如隴西高僧法愛，深解經論，兼通術數，爲西域芮芮（亦稱蠕蠕或柔然國）國師，俸以三千戶（《高僧傳》卷八〈法瑗傳〉）。

當中國南北朝時代，由於統治者的需要和支持，許多高僧賴以開展活動，佛教獲得很大的發展。當時許多高僧雖沒有國師的稱號，但受貴族王侯崇信，被稱爲家師、門師等。特別是在北朝，如魏文成帝奉沙門統曇曜以師禮，孝文帝稱呼《成實論》講師道登爲「朕之師」，北涼・沮渠蒙遜對於曇無讖，後趙・石勒、石虎對於佛圖澄，前秦・苻堅對於道安，後秦・姚興對於鳩摩羅什等的尊敬，都是相當於國師的禮遇。至北齊文宣帝時，更正式尊稱法常爲國師。元代法洪所撰的〈帝師殿碑〉（1321）說：「古之君天下者皆有師，惟其道之所存，不以類也。故趙以佛圖澄爲師，秦以羅什爲師。夫二君之師其人也，以其知足以圖國，言足以興邦，德足以範世，道足以參天地贊化育，故尊而事之，非以方技而然也。」（《佛祖歷代通載》卷二十二）。

南朝陳宣帝，曾以天台智顗爲菩薩戒師，隋煬帝也同樣以智顗爲菩薩戒師，故有時也號爲國師（《僧史略》卷下）。隋煬帝時之智璀（早親南嶽大師，修法華三昧，隱居鍾山），煬帝屢詔，請問法要，禮爲國師（《佛祖統紀》卷九）。唐高祖時之智滿，亦有國師的稱號。唐代三百年間，佛教各宗高僧被尊爲國師的很多。禪宗的神秀，歷武后、中宗、睿宗、玄宗四朝，皆號爲國師。嵩山老僧慧安被稱爲老安國師，慧忠被稱爲南陽國師，知玄被稱爲悟達國師，無業被稱爲大達國師。密宗方面，金剛智寂後，諡爲灌頂國師。不空爲帝灌頂，賜號爲智藏國師。淨土宗有南嶽法照爲代宗時代的國師。華嚴宗的澄觀，於貞元十五年（799）入宮闡說華嚴宗旨，德宗賜以大統清涼國師之號；法藏則被封爲康藏國師。祖琇在《隆興編年》卷十五說：「吾釋之盛，莫盛於唐，凡三百年間，以道德爲天下宗師者不可悉數。」從以上人物看來，此說是符合事實的。

五代時期，雖然戰亂不停，但那些割據一方的小國對於高僧賜號仍見流行。西蜀後主賜無業爲祐聖國師，吳越王以天台德韶爲國師，南唐以文遂爲國大導師，閩王王審知以鼓山神晏爲興聖國師。

宋代佛教是禪宗的全盛時代，禪僧獲得賜號者極多，未見有國師的稱號。但日本天台宗高僧成尋於宋時來訪我國，至開封謁見神宗，神宗賜以善慧大師之號；寂後敕葬於天台山國清寺建塔，賜題「日本善慧國師之塔」（常盤大定《日本佛教之研究》）。

遼代崇信佛教，不少僧徒兼任朝廷高官。《契丹國誌》卷八說：「（興宗）尤重浮圖法，僧有正拜三公、三師兼政事令者，凡二十人。」著名高僧非濁於重熙十八年（1049）爲上京管內都僧錄，清寧二年（1056）晉至檢校太傅太尉，賜純慧大師之號。他的老師就是著名的燕京奉福寺圓融國師。圓融名澄淵，著有《四分律刪繁補闕行事鈔詳集記》十四卷、《科》三卷，稱爲燕台奉福寺特進守太師兼侍中國師圓融大師賜紫沙門（〈奉福寺尊勝陀羅尼石幢記〉、《遼史拾遺》卷十六）。

到了金代，國師的名義更見明確。《大金國誌》卷三十六〈浮圖〉條說：「浮圖之教（中略）在京曰國師，帥府曰僧錄、僧正，列郡曰都綱，具曰維那。（中略）國師，在京之老宿也，威儀如王者師，國主有時而拜。服正紅袈裟，升堂問話講經，與南朝等。」

元代的國師，兼有政教的權力；由於朝廷過分寵信喇嘛，造成了許多流弊。《元史》〈釋老傳〉記當時帝師的權力說：「乃郡縣土番之地，設官分職，而領之於帝師。（中略）帥臣以下，亦必僧俗並用而軍民通攝。於是帝師之命，與詔敕並行於西土。（中略）雖帝后妃主，皆因受戒而爲之膜拜。（中略）其徒怙勢

恣睢，日新月盛，氣焰熏灼，延於四方。」世祖忽必烈於中統元年（1260）以八思巴（1239，一說1235～1280）爲帝師，授以玉印，統釋教。至元六年（1269）奉敕新制蒙古字（亦稱八思巴文字）成，升號爲帝師大寶法王，更受賜玉印。至元十七年（1280）以四十二歲（或云四十六歲）入寂，帝極哀悼，賜「皇天之下一人之上開教宣文輔治大聖至德普覺眞智佑國如意大寶法王西天佛子大元帝師」的尊號（《佛祖歷代通載》卷二十一）。至元初，設立釋教總制院，命國師管領釋教僧徒及西藏事，同二十五年改爲宣政院。其後對於西藏喇嘛特賜或追謚爲帝師、國師、三藏國師、灌頂國師者，不勝枚舉。

漢族僧人受元朝尊爲國師的也有九人，世祖時代的海雲國師（1202～1257）最爲著名。海雲名印簡，山西嵐谷寧遠人，道行孤高，爲朝野所重，卓錫燕京慶壽寺。太子生時，詔海雲國師摩頂立名。寂後築塔燕京；元初新築京城，監築者謀毀海雲國師塔，兩雉相合，奏帝欲去其塔。帝云：海雲高僧，築城圍之，貴僧之德，千古不磨（其行狀詳載於近年北京市發現的王萬慶撰〈大蒙古國燕京大慶壽寺西堂海雲大禪師碑〉及《佛祖歷代通載》卷二十一、卷二十二）。大德五年（1301）成宗建大萬聖祐國寺於五台山，詔求開山第一代住持，帝師迦羅斯巴推荐洛陽白馬寺住持華嚴學僧文才（號仲華，1241～1302），成宗即鑄金印，署他爲眞覺國師（《佛祖通載》卷二十二）。萬松行秀爲金、元兩朝禪宗第一流人物，深受名相耶律楚材等王侯皈依。佛教史籍未見他有國師之號，但元代日僧邵元所撰〈山東靈巖寺息庵禪師道行碑記〉所云：「大萬松雨（秀？）國師下，有雪庭總統，三世而繼其燈，息庵也。」萬松之爲元代的國師也是無疑的（塚本善隆《日支佛教交涉史研究》）。天目山中峯明本禪師於至治三年（1323）入寂，敕謚爲普應國師。明本於延祐四年（1317）住湖州幻住庵時，著有《幻住庵淸規》，在《續藏》本即稱它爲《普應國師幻住庵淸規》。此外，雲南大理地方的左黎，亦被元朝封爲國師。左黎，滇西人，至京治成宗手疸，封爲國師，歸大理（《滇釋記》卷一）。

明代之初，朝廷爲加强和西藏等民族的聯繫，雖仍沿用元制，封喇嘛爲「帝師」、「國師」等尊號，但其聲勢已不如元代之盛。明太祖洪武六年（1373），詔西番、土番各族酋長，擧故有官職者至京受職賜印，使因俗爲治；以故元攝帝師喃加巴藏卜爲熾盛佛寶國師，賜玉印及彩幣。自是番僧有封爲灌頂國師及贊善王、闡化王、正覺大乘法王、如來大寶法王者，俱賜以金章誥命，領其人民，間歲朝貢。永樂五年（1407），封西僧哈立麻爲如來大寶法王、西天大善自在佛，領天下釋教。其徒孛羅等，皆封爲大國師（《古今圖書集成》〈釋教部〉匯考卷六）。六年，吐魯番僧淸來入貢，封爲灌頂慈慧圓智普通國師。八年，以番僧綿思吉爲淨慈妙濟國師，以班丹藏卜爲淨覺弘濟國師。十三年，又封烏斯藏的釋迦也失爲妙覺圓通慈慧普應輔國顯敎灌頂弘善西天佛子大國師等。自永樂一朝受封的西藏喇嘛，有闡化、闡敎、輔敎、護敎、贊善五法王，及二西天佛子，九灌頂大國師，十八灌頂國師（魏源《聖武記》卷五〈國朝撫綏西藏記〉上）。

英宗天順元年（1457），遞減番僧封號：降法王爲大國師，大國師爲國師。成化四年（1468），魏元、康永韶等上書諫言：「今寵遇番僧，有佛子、國師、法王名號，儀衛過於王侯。（中略）又多中國之人習爲番敎圖寵貴者，伏望資遣番僧使之還國。」成化十二年（1476），大學士商輅等又條陳時政說：「閑住番僧，往往自都綱、禪師升至國師、佛子、法王等，給與金銀印信圖書。其有死亡，徒弟承襲，更求造塔。二者皆侵耗朝廷財物，宜行禁治。」於是革除法王、佛子、國師等稱號。到武宗時，又大優遇喇嘛。正德二年（1507），升慈恩、能仁、護國三寺禪師爲國師，以大慈恩寺領占竹爲灌頂大國師。正德五年，武宗自

稱為大慶法王，並學番語誦番經，所封國師更多。至世宗信仰道教以後，國師的尊號才不多見（〈釋教部〉匯考卷六）。但穆宗隆慶三年（1569），仍有闡化、闡教、輔教三王入貢，詔依洪武之制，令三年一貢（《明史》卷三三一）。

明代漢族僧人之得封國師尊號見於記載者，只有洪熙元年（1425）賜釋智光號廣善大國師。《明外史》〈方技傳〉說：「釋子智光，武定人，洪武時奉命兩使烏斯藏、榜葛剌、泥八剌、地涌塔諸國。永樂時又使烏斯藏，迎尚師哈立麻。歷事六朝，寵錫冠羣僧。」英宗嗣位，又加號西天佛子。此外，成化間（1465～1487）僧繼曉初以邪術獲封法王和國師，後被革去國師為民（〈釋教部〉匯考卷六）。又萬曆間（1573～1620）相傳漳州閑雲石室高僧樵雲因超度神宗皇太后，獲賜龍袴，俗稱為龍袴國師（念西《龍袴國師傳》）。但從蕅益（《靈峯宗論》卷八之二）所撰〈樵雲律師塔銘〉看來，樵雲不過是一個精持戒律兼修淨業的高僧而已，並沒有國師的稱號。

清初世祖敬重禪僧。順治年間（1644～1661），憨璞性聰、木陳道忞、玉琳通琇等，先後入宮說法，各賜紫衣及尊號。憨璞稱為明覺禪師。木陳稱為弘覺禪師（清〈尤西堂集序〉及《八指頭陀詩集》卷八均稱為弘覺國師）。玉琳初稱大覺禪師，繼遣使加封大覺普濟禪師，後又加封為大覺普濟能仁國師，通稱為玉琳國師，是清代漢族佛教中享有國師尊號的唯一僧人。

清代雖為喇嘛教的復興時期，但喇嘛被封為國師的並不多見。青海阿噶旺羅布桑却拉丹，於清初入藏受戒並就學於第五世達賴喇嘛等人，被認為第十四世章嘉呼圖克圖後，於康熙二十六年（1687）到北京謁見清聖祖，聖祖為建匯宗寺（東廟、黃寺）於內蒙多倫諾爾，令傳教於內外蒙古；康熙四十五年，賜「灌頂普覺廣慈大國師金印」，雍正年間（1723～1735），清世宗又為第十五世章嘉於匯宗寺西方建立了善因寺（西廟、青寺）（天純《內蒙黃教調查記》）。清初諸帝對於喇嘛的封號甚為謹慎。乾隆特別製一篇〈喇嘛說〉刻在雍和宮的四面碑上，那上面說：喇嘛又稱黃教，始盛於元，沿及於明，封帝師、國師者皆有之。我朝惟康熙年間只封一章嘉國師，相襲至今。註云：我朝雖興黃教，而並無加崇帝師封號者。惟康熙四十五年封章嘉呼圖克圖為灌頂國師；雍正十二年加授章嘉為灌頂普善廣慈大國師，令住持嵩祝寺。

乾隆時代對於章嘉國師雖極禮遇，但章嘉似已不大過問政治。據清禮親王的《嘯亭雜錄》（嘉慶年間出版）關於清字經館的記事說，乾隆三十七年，設清字經館（即滿文藏經館）於西華門內，命章嘉國師綜其事，以達天、運筏等助之，考取滿人謄錄纂修若干員，令翻譯經卷，先後凡十餘年，大藏告竣。章嘉國師、喇嘛黃教高僧，為乾隆帝所優遇，帝嘗以法司案卷命師判決；師合掌答曰：此國之大政，宜由皇上與大臣討論，非方外之人所預也。直到清末，章嘉雖世襲國師稱號，實際上只是在蒙藏地區從事宗教活動而已。（林子青）

國分寺

指日本奈良時代，由聖武天皇敕願於全國建立的官寺。即天平十三年（741），聖武天皇詔令各國各建國分二寺，並安置一部天皇親筆金字《金光明最勝王經》。一說是天武天皇十四年（686）敕建。

國分寺有僧寺、尼寺之別。僧寺稱為金光明四天王護國之寺，通稱國分寺，以東大寺為總國分寺。尼寺稱為法華滅罪之寺，通稱國分尼寺，以奈良法華寺為總國分尼寺。其建立的目的，在於藉由讀誦講說經典（《法華經》、《最勝王經》等），以救治當時流行的疫病，祈願五穀豐饒、國土安穩，並欲經由實現佛典中正法護國的理想，及宗教的力量，匡輔地方政治，開拓地方文化。一般認為，國分寺的設置，係受中國唐代佛教之大雲寺制等所影響。

至平安時代後期，由於地方政治紊亂，國分寺失去政府的保護而漸告衰微。鎌倉時代雖見整修，但於室町時代以後即漸廢絕。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第一期第八章（摘錄）

日本古代的政治是所謂「祭政一致」，其後政教雖分離，但仍然深深保持崇敬祖宗神明的習俗。佛教傳入後，又與佛教思想結合，經過許多世代，到聖武天皇時達到頂點，以爲冥、顯一致，才能使國家平安，人民康樂。由於這種思想的影響，終於著手在各地建立國分寺，在京城則準備建立東大寺。關於國分寺的由來，其起源頗早，特別在天武、持統兩朝就有萌芽，開始是朝廷把《金光明經》頒發各地，讓臣民講誦，此後又頒發《仁王經》、《般若經》，而到文武天皇朝在各國任命國師。到聖武天皇朝，更得到進一步發展，以《最勝王經》代替《金光明經》，並讓各國另備《法華經》，命令各地修造丈六的釋迦佛像及脇侍菩薩像，又讓各國修造七層塔各一座。天平十三年（741）三月，聖武天皇發布建立國分寺、國分尼寺的敕命，重申建造丈六佛像和七層塔的旨意，並讓抄寫《最勝王經》、《法華經》各十部。天皇還準備親寫金字《最勝王經》各塔送存一部。又規定，凡僧寺有二十僧者，可施以封戶五十，水田十町，名爲「金光明四天王護國寺」。尼寺有尼十名，施給水田十町，寺名「法華滅罪寺」。並命在各地選擇最好地點修建國分寺。十六年七月，行詔於畿內七道，要各國取出徵稅四萬束（稻），分給僧、尼二寺各兩萬束，每年貸借出去，以其利息永供建寺之用。以後雖屢有造寺、造像之事，但到聖武朝結束，修造工程並沒有全部完成。

統轄國分寺的是東大寺，統轄尼寺的是大和法華寺。在樹立這些事業的過程中，行基、良辨等高僧雖出力不少，但大力協助的却是光明皇后。特別是尼寺以及法華寺，完全是按她的主意興建的。法華寺是由皇太后宮子施捨其宮殿改爲尼寺的，此即總國分尼寺。東大寺是總國分寺，天皇準備建立此寺，雖說較早，但開始發願鑄造大佛，在天平十二年。

國相寺

河南開封寺刹。又名繁塔寺。創建於五代後周・顯德元年（954）。原名天淸寺，又稱白雲寺。北宋・太平興國二年（977）修建。明・洪武十七年（1384）重建，並改爲此名。正德十五年（1520）、萬曆四十五年（1617）及清・順治六年（1649）先後三度重修。

寺內有一六角三層磚塔，名繁臺塔，略稱繁塔。塔南有萬曆四十五年重修碑。依碑文所載，此塔於太平興國年間建造，因元末之兵火而荒廢，明・洪武年間重修時，毀上部五級而成四級。其後，再遭明末流寇之破壞。淸・順治六年，僧人桂山募資重建塔及諸堂。如今此塔爲六角三層，塔頂立五重相輪樣的小塔。

寺內通道之左壁嵌有《金剛般若波羅蜜經》，右壁嵌有《十善業道經要略》。各有經石六面，經石末尾皆有大宋太平興國二年之題記。

國淸寺

天台山古刹。在浙江省天台山佛隴峯的南麓。全名景德國淸寺。隋文帝開皇十八年（598），晉王廣（即煬帝）爲智顗所創建。原名天台山寺，大業元年（605），煬帝頒賜「國淸寺」匾額。智顗的門下灌頂、智璪、智越等均以此爲天台宗的根本道場，弘揚天台法門。此寺歷經唐、宋、元、明、淸，其中雖數度遭兵火毀損，然各朝均有整修。

自古以來，此寺號稱天下四絕之一，左右五峯（八柱、靈禽、祥雲、靈芝、映霞）環擁，雙澗環流到寺前合而爲一。豐干橋，相傳爲唐代僧豐干、寒山與拾得的嬉遊舊址。現今諸堂完備，中央有金剛殿、雨花殿、大雄寶殿，東側有鐘樓、藥師樓、借竹軒、伽藍堂、大鍋樓、齋堂、方丈、牛舍、客堂、廚房、戒堂、

脩竹軒，西側有鼓樓、客堂、三寶殿、三聖殿、藏經閣。在此等建築羣中，並由一千八百多公尺廊沿貫穿全寺，通道廊沿有挑檐廊、連檐柱廊、重檐柱廊、雙層柱廊等，爲我國古代建築中各種廊沿形式的集成。

大雄寶殿中，供有明代銅鑄釋迦牟尼佛坐像，連座高六點八公尺。殿左右有元代楠木雕十八羅漢。殿西的藏經閣內，現收藏有古代佛像、碑刻、經書、字畫等珍貴文物二千多件。

國清百錄

四卷。隋・灌頂（561～632）編纂。收在《大正藏》第四十六册。收載有關天台山名利國清寺之書簡、碑文及智顗之開示等百餘則記錄。爲研究天台宗開祖智顗其人之重要史料。

本書初由沙門智寂纂集天台智顗之遺文等，書未成即歿。後，灌頂續加編次，合得一〇四條，始成此書。全書內容如次：

⑴卷一收錄十二則。其中七則爲智者對徒衆之教導與訓示，含立制法、敬禮法、普禮法、請觀音懺法、金光明懺法、方等懺法、訓知事人等。其餘五則爲陳朝帝王對智者之敕書或口敕。

⑵卷二收錄三十八則。內含陳朝皇后、太子、官吏等，及隋文帝與其子秦王、晉王等致智者之書信，以及智者對彼等所上之書信。另有天台山放生碑文一篇。

⑶卷三、卷四計錄五十四則，多爲智者或天台山徒衆與隋代國君、貴族、僧人等之來往書信。卷四末並附有智者年譜。

國譯一切經

日本佛典叢書之一。係依《大正新修大藏經》之分類，將重要佛典譯成日文，並附加解題及註釋而成。日本・大東出版社主持人岩野眞雄主編，昭和五年（1930）開始刊行。全書二五五卷，包括印度撰述部、和漢撰述部二部分。其中印度撰述部有一五五卷（內含索引一卷），收錄印度人撰述的漢譯佛教經律論。此一部分，台灣坊間在1980年代曾有影印本。和漢撰述部有一百卷，收錄中國、朝鮮、日本之古代大德所著的佛典。全書在出版之初，曾盡量避免與另一日文叢書《國譯大藏經》重複。譬如《華嚴經》，《國譯大藏經》所收爲六十卷本，本叢書則收八十卷本。

國際佛教研究協會（The International Association of Buddhist Studies）

現代國際佛教學術研究團體之一。簡稱IABS。係1976年成立於美國威斯康辛州的麥迪遜，會址設於美國威斯康辛大學南亞學系。成立宗旨在促進國際間對佛教各領域之研究，並支持國際佛教學者之創作及交流，出版佛教之工具書，翻譯佛教之原始文獻。

該會在歐洲、美洲、亞洲等三個地區設有分支機構。常設之權力機構係由主席、副主席、祕書長、各地區之祕書及若干著名佛教學者所組成。自1976年成立以來，該會定期出版《國際佛教研究協會期刊》，並先後在美國哥倫比亞大學、威斯康辛大學、印度那爛陀巴利語佛教學院、加拿大曼尼士曼大學、英國牛津大學召開學術大會。1989年，在臺北中央圖書館舉行第九屆國際佛學會議。

執著（梵abhiniveśa，藏mṅon-par shen-pa）

謂封執堅著。又單稱「執」或「著」，亦稱「計著」。即由虛妄分別心封執堅著我及法等。亦即將虛妄非實的人我及萬法，執以爲實有自性。執之著之，而起種種迷妄顚倒、虛僞不實之見解。如《大乘入楞伽經》卷四〈無常品〉云（大正16・611a）：

「大慧！於一切法，如言取義，執著深密，其數無量。如所謂相執著、緣執著、有非有執著、生非生執著、滅非滅執著、乘非乘執著、爲無爲執著、地地自相執著、自分別現證執著、外道宗有無品執著、三乘一乘執著。大慧！此等密執，有無量種，皆是凡愚自分別，執而密執著。此諸分別，如蠶作繭。以妄想絲，自

纏縛他，執著有無，欲樂堅密。」

《大般若經》卷四八五云（大正7·463c）：「由執著故分別諸法無所有性。」《三無性論》卷上云（大正31·868a）：「凡夫執名分別義性，謂名即義性，此爲顛倒。是故但有分別，無有實體。」又《顯揚聖教論》卷十六云（大正31·557c）：

「由唯依名起義執故，譬如唯有諸行無始流轉自性，異生數習力故於自他相續起衆生邪執，如是於長夜中串習言說熏修心故，由此方便起妄遍計，執有諸法，此法邪執猶如衆生妄增益故當知顛倒。」

此謂分別假名以爲有實，對之而生妄執。

關於能執之識體有異說，《轉識論》謂依緣第八識有第七執識，第七識以執著爲體，與四惑相應。又依《成唯識論》卷九所述，安慧等云執廣通三性有漏心，其中，五、八識有法執，第七識有人執，第六識通二執。護法等云五、八識無執，六、七二識有執。

關於執與障之別，《成唯識論演祕》卷一（本）以二句分別之，即（大正43·817a）：「(一)但執皆障，謂障自性及業果中心心法者，有二分故；(二)但障非執，即業及果非心心所者，無二分故。」此謂「執」有能取、所取二分之限，故較狹。「障」亦通於非業及果之心心所法，故較寬。

◉附一：姚長壽〈我執與法執〉

我執和法執，又稱人法二執，或生法二執。這是兩種錯誤的執見。執有常一自我的實體，叫做我執。執諸法皆有實體，叫做法執。

我執在小乘部派佛教裏有各種說法。有部設人我、法我二我，否定作爲個體生命的我（人我），但認爲有構成存在要素的實體的我（法我）。犢子部、正量部等認爲有一種非即非離蘊的我，這種我既非帶有五蘊假合而成的個體（蘊），也非五蘊以外稱爲我的我（離蘊），而是同五蘊非即非離的我。經量部又有勝義補特伽羅之說。《成唯識論》卷一把佛教以外以及部派佛教裏的各種我的說法分成三類：即蘊我（世間一般說法）、離蘊我（數論、勝論、經量部等）、非即非離蘊我（犢子部、正量部等），並一一予以破斥。

大乘佛教不僅否定人我，而且也否定法我。五蘊諸法，但有假名，如幻虛假，無有定實，說人法二無我，一切皆無自性空。《成唯識論》把我執和法執各分爲俱生起和分別起兩種。俱生起，指無始以來熏習於虛妄分別，由此爲內因，出生後存於六、七二識，起任運妄執。第七識的妄執相續不斷，第六識的妄執時有間斷。分別起，指由非理學說和見解而起的妄執，存於第六識的妄分別。

《成唯識論》卷五（大正31·24b）：「補特伽羅我見起位，彼法我見亦必現前。我執必依法執。」又《成唯識論掌中樞要》卷上（末）（大正43·628a）：「有法不帶人，人用必帶體。人執定有法。」即法執迷於諸法的體，我執迷於諸法的用。

因爲同一煩惱有我執和法執兩個方面，所以分別立爲煩惱障和所知障。即迷於諸法的體者謂所知障，迷於諸法的用者謂煩惱障。比如，有情皆爲五蘊假合，如果對之而起貪愛，這就是對五蘊如幻虛假不能通達。由此不能通達便對五蘊假合的有情，和對起貪愛產生惑障，前者是迷於法體的法執，即所知障，後者是迷於法的用的我執，即煩惱障。如果悟覺五蘊之體如幻虛假，那末對這假合的有情也就不會起貪愛了。因此說我執因法執而起，煩惱障依所知障而起。

◉附二：〈增執與減執〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

又稱增益執與損減執。「增執」爲增益之執，如執諸法實有。係偏於有的執情。「減執」爲損減之執，如執諸法空無。係偏於無的執情。《成唯識論》卷一云（大正31·1b）：「外境隨情而施設故非有如識，內識必依因緣生故非無如境，由此便遮增減二執。」《成唯識

論述記》卷一云（大正43·243c）：「此內識體性非無，心外我法體性非有，便遮外計離心之境實有增執，及遮邪見惡取空者撥識亦無損減空執。」這是根據唯識家的中道義，將偏有、偏空當作增減二執而加以說明。

關於中道之義理，各宗所談互有淺深，故所偏之空有亦互有差異。大體而言，以爲眞理之外尚有其他存在的是增執，反之則爲減執。依《大乘法宗名目》卷二（上）所述，以此二執對遍、依、圓三性加以分別，則有四類之不同：

⑴依《解深密經》、《成唯識論》之意，爲於遍計之上起增益之執，而於依、圓之上起損減之執。

⑵依《辯中邊論》、《對法論》之意，爲三性之上各起增損二執。

⑶依《攝大乘論》之意，爲於遍計之上起增益之執，於圓成之上起損減之執，於依他之上起二執。

⑷依《瑜伽師地論》之意，爲於遍計、圓成之上不起二執，唯起於依他。

此中，損減之執於見道斷，而增益之執尚行於十地之間。

〔參考資料〕《解深密經》卷二〈一切法相品〉；《十八空論》；《瑜伽師地論》卷七十三；《顯揚聖教論》卷十五；《佛性論》卷二；《般若燈論》卷十四；《俱舍論》卷十九；《順正理論》卷三十三；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）；印順《攝大乘論講記》。

堅慧（梵Sāramati）

印度學僧。《大乘法界無差別論》及《究竟一乘寶性論》之作者。其生歿年代有不同說法，《大乘法界無差別論疏》卷上云（大正44·63c）：

「西域相傳，此是地上菩薩。於佛滅後七百年時，出中天竺大刹利種。聰叡逸羣，備窮俗典。出家學道，慧解踰明。大小乘教，無不綜練。但以行菩薩行，留意大乘。以己所遊平等法界，傳示衆生，方爲究竟廣大饒益。是故造究竟一乘寶性論及法界無差別論等。皆於大乘捨權歸實，顯實究竟之說矣。」

此謂佛滅七百年時，師生於中印度，撰述《究竟一乘寶性論》等書。

然《大唐西域記》卷九〈摩揭陀國〉條謂，堅慧是那爛陀寺的學僧，生於世親之後、護法之前。與德慧並稱於世，聲譽頗著。該書卷十一〈伐臘毗國〉條記載，師與德慧共造《阿折羅論》，盛行於世。此說將堅慧與德慧視爲同一時代人，是在佛滅九百年時出世，並在世親之後。

又，圓測《解深密經疏》卷一說，龍軍主張有影無本說，堅慧及金剛軍亦同此說。書中並說「堅慧論師即是舊翻寶性論主」。

奝然（938～1016）

日本三論宗僧。京都人，俗姓秦。幼學三論、密教等。天德三年（959），從東大寺寬靜受戒。夙有登五台禮文殊靈跡、渡中天竺禮佛靈跡之志。天祿三年（972），與東大寺義藏立誓願，將在愛宕山共同創建伽藍，興隆釋迦遺法。

永觀元年（983）八月，乘宋人之商舶入宋。抵達台州，留住開元寺。其後，順禮天台山，訪智者大師靈跡，見三賢（豐干、寒山、拾得）舊跡，又往五台山禮文殊菩薩像，參洛陽龍門聖地等。並得宋太宗賜紫衣、「法濟大師」號，及大藏經四八一函、新譯經四十卷、御製迴文偈頌等。永延元年（987）二月，攜宋太宗御賜大藏經及釋迦佛模像、十六羅漢像等物回到日本。

永延三年（989），任東大寺別當，重修東大寺。正曆二年（991），卸東大寺別當之職。其間，獲准將愛宕山改稱五台山，並欲於五台山建立大清涼寺，然計劃未果，於長和五年（1016）示寂，享年七十九。其弟子盛算承師遺志，在嵯峨棲霞寺內建立釋迦堂，安置奝然帶回的釋迦佛模像，號五台山清涼寺。後因釋迦佛像廣受信仰，五台山遂與棲霞寺合併。

昭和二十八年（1953），於釋迦佛像內發現奝然取回的諸多物品，這些物品成爲研究北宋初期文化的新資料。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十三；《宋史》卷四九一〈日本國〉；《參天台五臺山記》卷一、卷四、卷五；《元亨釋書》卷十六、卷二十五。

婆羅門（梵、巴brāhmaṇa，藏bram-ze）

音譯又作婆囉賀摩拏，意譯淨行、淨志、外意、承息、靜胤等。爲印度社會階級制度中之一階級。此一階級之人自認爲是梵天的後裔。平素讀誦《四吠陀》，行祭祀，位居四姓（四種階級）之最上位。在印度的階級制度中，除了四姓中的最下層首陀羅之外，其餘三姓（婆羅門、刹帝利、吠舍）皆可讀誦《吠陀》，且可爲自己行祭祀供犧。但只有婆羅門可以教授他人《吠陀》，爲他人行祭祀，接受布施。故印度宗教上的權力可說完全掌握在此一階層之中。

印度以婆羅門階級最具勢力，故該國又有婆羅門國之別稱。其民衆所奉之宗教，稱之爲婆羅門教。《長阿含經》卷十五，種德婆羅門曾說婆羅門成就五法，謂生爲此階級者，具有五項條件：一者婆羅門七世以來父母眞正（種姓純正），不爲他人輕毀。二者學習《吠陀》，諷誦通利，種種經書盡能分別，世典幽微靡不綜練。又能善於大人相法，明察吉凶祭祀儀禮。三者顏貌端正。四者持戒具足。五者智慧通達。

《瑜伽師地論》卷二十九曾爲婆羅門作分類，謂有種性、名想、正行等三種婆羅門。種性婆羅門，謂生在婆羅門家者。名想婆羅門，謂假名爲婆羅門者。正行婆羅門，謂能驅擯惡不善法者。

此外，關於婆羅門的一生，《俱舍論光記》卷一云（大正41·10c）：「七歲已上，在家學問，十五已去，受婆羅門法遊方學問；至年三十，恐家嗣斷絕，歸家娶婦生子繼嗣；年至五十，入山修道。」另有將婆羅門一生分爲四期者，即⑴梵行期：謂離自家前往師傅家學習吠陀。⑵家住期：歸住自家，娶妻營生，作祭祀供犧，行布施。⑶林棲期：家業交給兒子，隱遁林間，行苦行練身心。⑷遊行期：離開山林，遊行四方，超脫世事，接受布施。

在原始佛典中，曾列出釋尊對婆羅門階級的看法。他以爲古代的婆羅門是一種各方面皆合乎理想的階級，但到釋尊之時，婆羅門階級已告墮落。其中詳情請參閱附錄所載。

◉附：水野弘元著·郭忠生譯《原始佛教》第四章（摘錄）

釋尊最初似乎無意創立一個新的宗教。因爲當時的哲學、宗教充滿著矛盾與衝突，缺乏倫理道德的成分而顯得漫無次序。在這種時機之下，釋尊外治印度文明，內本自身深邃的自證，提出一套饒富理性與倫理道德的生活方式。或許釋尊有一種欲以此套教理拯救世界、導引衆生的使命感，也可能是爲古老的理想而努力。如果是後者，則釋尊很可能成爲爲人仰望的婆羅門。無論如何，釋尊必然想到要提高人類的生活水平，爲生命的意義而奮鬥。可是，當時婆羅門教的思想明顯的無法達成這些理想；婆羅門的行爲舉止又充滿著貪欲與忿怒；婆羅門自甘墮落，已不復有古代婆羅門的人格與心態。古代的婆羅門，乃是印度古文明的導師。釋尊宣稱，他承諸古代眞正婆羅門的理想。古代的婆羅門與當時的婆羅門是這樣區別的：

古代的外道與善行人，
個個都相當的自制。
他們棄絕一切的逸樂；
他們只全力盡義務。（巴利文《經集》二八四經）
古代的婆羅門既沒有羊羣，
也沒有金子；既沒財產，也沒穀糧。
他們的食物和財富就是誦持經文；
他們堅守使他們成爲完美婆羅門的戒律。（同前二八五經）

四十八個春秋，
他們堅守單身生活。
就這樣，古代的婆羅門，
追求著他們的信仰並實踐他們的信仰。（同前二八九經）
婆羅門並不與其他部族的人通婚；
他是不「買」妻子的。
愛與和諧，
使他和妻子共享婚姻生活。（同前二九〇經）
貞潔、嚴守道德戒律、
誠實、柔順、懺悔與努力、
謙讓、不殺生、容忍，
這些都是婆羅門所稱頌的。（同前二九二經）
他們的舉止優雅，身體宏偉，
五官端正，名聲卓著，行爲正當；
那些婆羅門，不但熱衷於善行，
而且竭力遏阻邪惡；
他們是如此的生活著，
因此使人民無比快樂幸福。（同前二九八經）
隨著時日的消逝，
這些婆羅門逐漸誤入歧途，
他們只看到快樂，
國王般的豪奢生活，
和打扮美麗入時的美女。(同前二九九經)
他們的車篷畫滿了圖畫，邊緣另加飾彩，
並用上等馬拉車；
他們的大厦建在風景最優美，
交通最方便的地方，
並設有層層重擁的門闕和花園。（同前三百經）
世俗的財富，
無數的乳羊、珍美的事物和美女，
這些，全都是婆羅門所想要的。（同前三〇一經）
於是他們便杜撰經文，
然後到國王的跟前說：
獻給我們財產，你們有的是；
獻給我們金銀，你們均極富有。
這樣來生你們才會擁有更多的財富。（同前三〇二經）
而這些國王，
居然聽信了婆羅門的話，
不但舉行馬的祭獻禮，
還舉行人的祭獻禮，
不但展開鋪張的歡宴，
還允許肉體的歡獻，
所有的祭祀都作了許多的奉獻。
經過如此的慶祝之後，
他們才將財產和金錢交給婆羅門。（同前三〇三經）
等到聚集所有的財富和寶藏之後，
他們因達到目的而竊喜，
並將那些珍寶貯藏起來。
由於利慾熏心的緣故，
對愛慾的渴望在他們心中燃燒得更加熾烈起來。（同前三〇六經）
從前只有三種疾病：
欲望、饑饉和年老。
在大量殺完所有的家畜之後，
九十八樣疾病和慾望因之跟隨而來。（同前三一一經）
於是當戒律不再有效，
敵意在奴隸和羣衆間升起，
武士們和貴族分裂而互鬥，
妻子們輕視他們的丈夫。（同前三一四經）
這些武士、貴族和婆羅門，
還有其他受種姓制度庇蔭的人，
對他們的血統、地位不再顧慮許多，
而任由自己沈迷於淫逸和歡樂中。（同前三一五經）

這些字眼不斷的重複說：眞正的婆羅門必須如此如此；如前所述，婆羅門並非生而爲婆羅門，亦不是由血統而定。而是立足於理性與倫理的完美所迸發出來的智慧與聖潔。所以經

上又說：

我不認爲人從子宮來，
却認爲人由母親而生。
一個十足的婆羅門，
他是「這樣的一個人說：哦朋友！」
他是這樣的一個眞正富有的人，
一個一無所有的人，
一個一無執著的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六二〇經）

能擺脫所有幻想、錯覺，
能超越執著，毫無牽絆，
能無所畏懼，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六二一經）

恰似露珠在荷葉上不久留，
恰似芥子在錐尖上停不住，
一個毫無貪念的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六二五經）

一個睿智的人，
一個洞察的人，
一個已達到最高目標的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六二七經）

一個會害怕發抖或能頑强抵抗無理的人，
一個不殺生但也不容別人傷害的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六二九經）

一個有禮且有用的人，
他只說眞理，
他不苦惱人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六三二經）

一個已拋棄現世一切善惡，
和無所執著的人，
一個毫無牽掛，
實在而純正的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六三六經）

一個如明月般澄明，
一個寧靜、無瑕的人，
一個已拋棄一切塵世快樂的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六三七經）

一個能拋開喜怒哀樂，
冷靜而無固執的人，
一個勇敢而征服俗世的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六四二經）

一個過去一無所有，
未來也將一無所有，
而現在又一無牽掛的人，
一個一無所有和無所執著的人，
這樣的人，我稱之爲婆羅門。（同前六四五經）

經由精勤的努力和純正的學習，
經由棄絕那些桎梏人的俗智和成規，
他成爲婆羅門。
這就是婆羅門的最高境界。（同前六五五經）

〔參考資料〕《長阿含》卷六〈小緣經〉；《慧琳音義》卷二十九；《成實論》卷七〈三業品〉；《摩登伽經》卷上〈明往緣品〉；《有部毗奈耶雜事》卷一；高楠順次郎、木村泰賢合著．高觀廬譯《印度哲學宗教史》；宇井伯壽《印度哲學史》；中村元《ヒンドゥー教史》；Max Weber《The Religion of India》。

婆羅門教

沒有特定開祖的古印度宗教。西洋學者將佛教興起以前，以婆羅門階級爲中心，根據《吠陀》聖典而發展的宗教，謂之爲婆羅門教。以便與佛教興起之後，以原有之吠陀信仰爲基礎，重新醞釀發展而成的印度教有所區別。

西元前1500年左右，印度雅利安人自阿富汗越過興都庫什山，進入旁遮普（五河）地方，逐漸向東發展，最後定居、從事農耕，確立了氏族制農村社會。更發展出以婆羅門階級爲

首（其次是武士階級、庶民階級、隸民階級）的四姓制度（varṇa）。

這些雅利安民族進入印度之際，也將其以前長久保持的信仰形態帶入印度，並促使其發展。故從進入印度到西元前500年，他們的宗教產生了龐大的《吠陀》聖典羣。印度教徒到今日爲止，一直將《吠陀》聖典看作是絕對的，認爲它們不是人間的著作，而是天啓文學（śruti），這與聖仙著作的聖傳文學（smṛti）是不同的。由於這些聖典經過幾世紀才完成，故內容複雜多樣。其中包含雅利安人進入印度之前所持有的自然神崇拜、宗教儀禮、呪術，乃至高度的哲學性思辨結晶。

在最古的聖典《梨俱吠陀》之中，諸神的數目雖然沒有限定，但自古總稱爲三十三神。他們被認爲住在天、空、地及水中。其宗教的本質雖是多神教，但諸神常擁有同樣卓越的屬性及稱呼，缺乏獨特的個性。因之，吠陀的宗教又稱爲擇一神教（Henotheism）。其大多數的神都是自然界的構成要素或自然現象等神格化的自然神。此中，有被擬人化而與自然關係不分明的神，以及由祭祀所衍生而被神格化的神等。而印度教中位於最高神地位的濕婆及毗濕奴，此時雖已登場，但仍屬萌芽階段，勢力不大。

《吠陀》聖典的特徵之一，是具有強烈的祭祀萬能主義傾向，但思想上一貫流傳下來的，是從《梨俱吠陀》開始，而在《奧義書》中達到頂點的宇宙唯一根本原理的探求。此中，有各種事物被假定是根本原理，「梵」是最有力者，與個人本體的「阿特曼」（我）被視爲同一，「梵我一如說」是衆所周知的。又，《奧義書》所產生的輪迴、業、解脫等思想，以所謂六派哲學爲始，成爲印度思想、文化的核心，並與佛教一同給予亞洲諸民族深遠、廣大的影響。而婆羅門教諸神中，武神、河神則在日本各成爲帝釋天、辯才天，而受人尊崇。

◉附：明石惠達著．王進瑞譯《印度佛教史略》第一章（摘錄）

婆羅門教的思想發端是《黎俱吠陀》裏面的素樸的自然崇拜及精靈崇拜思想。這種思想後來和雅利安民族本來所具豐富的宗教情操，及雄偉的自然環境相配合，終於發展到大有特色的自然神教。可是後來却信吠陀是最高的天啓，固執著以婆羅門爲至上的固定的社會制度，加上另一方面受了酷暑氣候的影響，喪失了勤勉的風氣，迷信婆羅門所執行的祭祀會左右自然及人生，終於停頓在吠陀天啓、祭祀萬能、婆羅門至上的宗教。從此雅利安民族的宗教情操變型到複雜的宗教儀式，爲了說明這些儀式的目的和意義，終於重視對吠陀的研究，繼即作成許多附屬吠陀的各種文書。從這裏發展婆羅門教神學、哲學、文法學、天文學等各種學說。這些附屬於吠陀後面所增加的奧義書，是以哲學思想作爲中心所編成的文書，這對於後世印度的所有宗教、哲學思想都有很大的影響。

奧義書裏面包含著新舊各層，在這裏所能看到的思想亦頗複雜，而其中心思想即發自古代吠陀的淵源，雖然亦是從婆羅門教的教義所出，但却有獨立要追求宇宙一元的原理的傾向。像這樣自由的哲學思想，是和希臘哲學可比美的。這一點足可表示在奧義書成立的當初，除婆羅門以外還有一般武士階級參與其事，而且其中亦有反抗正統婆羅門教的自由思想家和其所依據的民間信仰存在的事實。

〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》；湯用彤《印度哲學史略》；黃懺華《印度哲學史綱》；周祥光《印度哲學史》；金克木《梵語文學史》；高楠順次郎、木村泰賢合著．高觀廬譯《印度哲學宗教史》；Charles Eliot著．李榮熙譯《印度教與佛教史綱》；M. Winternitz著．中野義照譯《婆羅門教文獻》；中村元《ヒンドゥー教史》。

寂天（梵Śāntideva，藏Shi-ba lha）

西元八世紀左右的印度中觀派論師。南印度梭羅修多羅（Saurāṣṭra）國之德鎧王（

Kalyaṇavarman）之子。原名寂鎧（Śanti-varman）。幼學諸藝及文殊師利成就法。在其父崩殂後原可繼位爲王。然因夢見文殊菩薩，乃發心至那爛陀寺入勝天（Javadeva）門下出家，並改名寂天。

師出家後，在那爛陀寺祕著《大乘集菩薩學論》（Śikṣa-samuccaya，即《學處要集》）、《菩提行經》（Bodhisattva-caryavatara，《入菩薩行》）、《諸經要集》（Sutra-samuccaya）。但是，由於寺僧見師整日除了吃、睡、經行外，無所事事，乃有意排擠而强要他背誦不被人知的典籍。因此，師誦出自撰之《菩提行經》，並留下《大乘集菩薩學論》及《諸經要集》後，赴南印度的Śrīdakṣiṇa寺。後來，又在東印度論破外道；在摩竭陀國西方賑濟五百外道及數千饑民；使欲殺害東印度王Ariviśana的暴徒悔悟歸依佛教。在南印度Śrīparvata修烏樞瑟摩（Ucchuṣman）法時，婆羅門商羯羅天（Śaṅkaradeva）以現神變欲逼Khatavihara王信奉其教。然遭師破斥之，該國君民遂歸信佛教。

關於師之生存年代，班達爾（C. Bendall）認爲是西元第七世紀中葉至九世紀間。巴達恰里雅（B. Bhattacharyya）從唐・義淨未曾提及師名，且師之《菩提行經》曾被引用於寂護（Śantarakṣita）之著作《眞性成就》（Tattva-siddhi）中，而判定師生存於義淨離開印度後至寂護入藏之間。謂其爲695年至743年間之人。

師之著作除上述三書外，《西藏大藏經》另收有《俱生歌》（Sahaja-gītā）、《聖命終智經注》（Aryatyaya-jñana-nāma-mahāyā-nasutra-vṛtti）二書。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第三節（摘錄）

寂天的三部書，現在都存在。《菩提行經》的梵文本，已校勘出版，還附有智慧作的詳註，本文還有法、日文的翻譯；日譯並有河口的舊譯與中村的新譯兩個本子。漢譯是趙宋時譯出，作者題名龍樹，譯文拙劣，錯訛甚多。藏譯本較好，迦當派對它極重視，列爲必學的六論之一，看作是中觀派的代表著作。藏譯除本文外，譯的註釋就有十一家之多。《學處要集論》的梵文本也校印出來了（蘇聯佛教文庫），題名寂天作。漢譯也是趙宋時譯的，名《大乘集菩薩學論》，共二十五卷，作者題名法稱，譯文也劣。此書原文是提綱式的經鈔，作者本人並無多少議論，不過從它的取材、編排上，也可看出作者的思想體系。書是頌本，共二十七頌，釋是長行，計四千二百頌，分十九品。它的可貴之處是所鈔的大乘經，許多已無原本，通過它的鈔錄片斷，可以使人瞭解原本的概貌。例如《維摩詰經》，漢文譯得挺好，但梵本不存，無從瞭解其原來的樣子，譯本總是隔著一層，此書引了經的八個片斷，就可從之看出原文的一些精華。諸如此類，全書共計引經達一〇五部之多。《諸經要集》梵本不存，藏譯本題名龍樹著。漢譯名《大乘寶要義論》，趙宋譯，無作者名，體裁與《學處要集論》相似，也是提綱式地點一下，然後引經。不過比較簡略，引經也比較少。

從這三部書來看寂天的學說，總的講，他是站在中觀無自性立場上來談問題的。在《菩提行經》〈般若品〉的前二十幾頌，就特別批判了瑜伽行派的唯心之說。唯心說證明心的存在最主要的理由是自證，而有關自證的作用中又特別提到記憶，寂天對於自證、記憶等說，都一一給予了有力的駁斥，可見他是站在中觀無自性立場上的。

寂天對佛學的貢獻表現在對學風的轉變上。他的學風有兩個特點：第一，守約。一般治學者容易趨向兩邊，或者簡約，或者廣博。簡約者，知識面不廣，廣博者又泛濫無歸。合理的學風是由博而約，因爲這是建立在綜合大量材料基礎上的概括。寂天即屬於這種學風。他的《學處要集》、《諸經要集》都是要約的，同時又很廣博。第二，見行相應。歷來有兩

種傳承，或偏於見（觀點、理論）或偏於行（實踐），寂天則是見行相應，虛實並舉。他的著作不多，都是從實踐方面來的；他的理論觀點就完全貫穿在他所講的實踐之中，從而使理論觀點顯得很突出。後來大乘學說如果說有發展的話，就是依著這個路子下去的。寂天這種學風，以後被阿底峽傳到西藏，宗喀巴就大加宣揚而發生了深遠的影響。

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第三章（摘錄）

寂天的《大乘集菩薩學論》（Śikṣa Samuccaya）與《入菩提行論》（Bodhicaryavatara，宋・天息災譯爲《菩提行經》。）是整個大乘文學中最爲流行的作品，而從其內容與寫作技巧而觀之，此二書之流行確是實至名歸。

《大乘集菩薩學論》是一部大乘教理的總集，不過特重於中觀思想的介紹。整部作品概爲引述重要經典連貫而成，可惜大部分寂天所引經典的梵文原本皆已散佚，寂天並自撰二十七首偈頌以作爲所引經文之分章分節的標題。本書與《入菩提行論》所强調的是精神的淬勵，心靈的歷練以及行菩提心（bodhicitta），這二本書可說是吾人瞭解中觀修行法門的主要資料。《入菩提行論》的第九章說：般若波羅密對吾人瞭解中觀之形上學具有非凡的價值。寂天跟月稱一樣謹守應成派的自家宗風，且對唯識亦不假顏色的提出批判。

寂天的作品顯得非常寧靜穩重，並且散發著一股灑脫平淡的氣息，當我們細心咀嚼《入菩提行論》的文字的含意時，不禁會令人想起《仿效基督》（Imitation of Christ）一書，可是前者似乎較爲生動感人，說服力較高，因爲前者涵泳著深厚的哲學的洞見。本書提到了恭敬供養諸佛菩薩，以及向佛菩薩懺悔業障（papadeśana）乃是心靈淨化的一部分，不過這並非寂天的創見，龍樹的〈讚歌四首〉（Catuḥstava）已有强調此點。

寂光（1580～1645）

律宗千華派的創始者。廣陵（江蘇省江都縣）人，俗姓錢。字三昧。二十一歲時，投淨源門下出家，隨雪浪洪恩學習賢首教觀。後徧尋名宿，甚受紫柏眞可、雲棲袾宏等師器重。又就慧雲如馨受具戒，精研毗尼。如馨弘戒於五臺山時，擢寂光爲副座以助其教授。後，閉關小天台面壁治心。其後又決意出關行脚，先後曾歷衡山，登廬山，受江州之信衆延請而住於東林寺。後，師在五臺山建龍華大會弘傳戒法，又振興維揚（揚州）石塔寺。相傳師於金陵報恩寺演戒時，該寺之塔曾放光二十餘夜。後受都人之請，振興寶華山隆昌寺，開千華大社，學侶雲集，乃使寶華山成爲我國傳戒之重鎭。明・崇禎十五年（1642），又奉荊王之召，興潙仰道場。翌年，勅住報恩寺。弘光元年（1645），蒙賜紫衣、白金，文武百官迎謁於寺，並受封爲國師。同年六月四日，在寶華山端坐圓寂，年六十六。奉塔於寶華山千華社龍山，額曰「光明金剛」，諡號「淨智律師」。

綜觀師之一生，足跡徧海內，臨壇說戒百餘處，修建佛寺達十餘所。專弘律法，感應皆出意表。開創律宗千華派。其嗣法弟子香雪戒潤、見月讀體二人，亦皆爲一代弘戒名家。著作有《梵網直解》四卷及《十六觀懺法》。其中，《梵網直解》在淸・乾隆時曾由福聚奏請入藏。

〔參考資料〕《寶華山志》卷五、卷七；《新續高僧傳》卷二十八；《律宗燈譜》卷二。

寂滅（梵 vyupaśama，巴 vūpasama，藏 rnam-par shi-ba）

即度脫生死、寂靜無爲的境地。略作滅。這是指煩惱之火消失、此心歸於寂靜的究極解脫境界。《雜阿含》卷二十二云（大正2・153c）：「一切行無常，是則生滅法；生者旣復滅，俱寂滅爲樂。」《增壹阿含》卷二十三云（大正2・672b）：「一切行無常，生者必有死；不生必不死，此滅最爲樂。」此是相對

於生死之擾動不安，而稱不生不死之寂靜安穩爲寂滅。

又，《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・8b）：「我雖說涅槃，是亦非眞滅；諸法從本來，常自寂滅相。」《大智度論》卷二十四云（大正25・721b）：「阿耨多羅三藐三菩提亦自性空，非佛所作，非大菩薩所作，非阿羅漢辟支佛所作。常寂滅相，無戲論語言。」此謂諸法本來呈現寂滅相，並非離生死而別有寂滅涅槃之境。

此外，我國佛教界亦謂僧尼之死爲「寂」或「圓寂」。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十；《瑜伽師地論》卷五十；《中邊分別論》卷上；《大乘莊嚴經論》卷三；《大乘阿毗達磨雜集論》卷九；《華嚴經搜玄記》卷四（下）；《華嚴經探玄記》卷二；《大乘法苑義林章》卷一（末）；《華嚴經疏》卷四十；平川彰編《佛教と心の問題》〈言語活動の止滅と空性〉。

寂靜

寂滅無相、寂止凝住之意。在佛典中，此詞有兩種不同的用法。一指解脫境界，另一指禪定或修行過程的心理狀態。茲分述如次：

㈠**謂涅槃之寂滅無相**：是解脫境界的描述。《法蘊足論》卷三云（大正26・468b）：「滅爲寂靜。」《佛性論》卷三云（大正31・802a、c）：「寂靜相者，自性清淨，諸惑本來無生。見此二空，名寂靜相。（中略）無生故說寂，無滅故說靜。」此即以「寂靜」一詞形容涅槃之境界遠離諸苦，湛然常住，無生無滅。

又，《瑜伽師地論》卷五十說，有餘依及無餘依地中各有四種寂靜。有餘依中：(1)苦寂靜：謂諸漏永盡，後有衆苦亦皆悉斷，得當來不生之法。(2)煩惱寂靜：謂一切煩惱悉斷，得畢竟不生之法。(3)不損惱有情寂靜：謂煩惱永斷，不造諸惡而修習諸善。(4)捨寂靜：謂恒住捨性之中，不喜不憂，安住於正念正知。

無餘依中：(1)數教寂靜：謂諸數及言教等並息。(2)一切依寂靜：謂有餘依中，雖有施設依乃至後邊依等八依。今此界中，總離此等諸依。(3)依依苦寂靜：謂永滅依前八依所生之衆苦。(4)依依苦生疑慮寂靜：謂亦依前八依，苦之疑慮不生。

㈡**謂心凝住一處之平等安靜狀態**：《顯揚聖教論》卷十三云（大正31・541a）：「寂靜者，謂善能守護諸根門等，及能永拔煩惱習氣。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷十云（大正31・741b）：「寂靜者，於擾動、心散亂、惡覺、隨煩惱中，深見過患，攝伏其心，令不流散故。」《六門教授習定論》云（大正31・775b）：「於此喜愛，以無愛心對治，生時，無所愛樂，其心安靜，名寂靜住。」又，《往生論》云（大正26・233a）：「以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界。」是以一心專念，成奢摩他寂靜三昧，即寂靜意。

〔參考資料〕㈠《法蘊足論》卷四、卷六；《般若燈論》卷二；《十八空論》；《究竟一乘寶性論》卷一；《瑜伽論記》卷二十四。㈡《瑜伽師地論》卷五十七；《顯揚聖教論》卷四；《三無性論》卷下。

寂護（梵Śāntarakṣita，藏Shi-ba ḥtsho；725～784或788）

印度後期中觀派的代表性論師。又被尊稱爲阿遮利耶菩提薩埵（Acarya-bodhisattva）。原爲東印度查賀（Zahor）王室的貴族，後依智藏（Jñanagarbha）出家。學德兼備，曾任那爛陀寺的主講。其後，應聘赴西藏弘法，奠定印度中觀學派在西藏的基礎。

西元763年，師應西藏國王赤松德贊的邀請，經由尼泊爾入藏，然因逢政治紛爭而返國。775年再度入藏。爲使印度佛教在西藏得以順利成長，師乃建議藏王禮聘深諳法術的蓮華生入藏。又仿印度高翔寺之建築形式興建桑耶寺。桑耶寺因此成爲西藏佛教史上第一座剃度僧人出家的寺院。最後又將自己的學生蓮華戒召至西藏。經由他們的努力，終於使印度的

中觀佛學思想在西藏奠定堅實的基礎。

師之學說，既承繼清辯之自立論證派系統，同時也深受法稱的認識論及論理學的影響，故將唯識派理論導入中觀教義之中，而形成瑜伽行中觀派思想。其主要著作有：《中觀莊嚴論》（Madhyamakalaṃkara）、《攝眞實論》（Tattvasaṃgraha）、《二十律儀注》（Saṃvara-viṃśaka-vṛtti）、《世尊讚吉祥執金剛歌廣釋》（Śrī-vajradhara-saṃgīti-bhagavatstotra-ṭika）、《八如來讚》（Aṣṭa-tathagata-stotra）、《二諦分別難語釋》（Satya-dvaya-vibhaṅga-pañjika）等多種。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第三節（摘錄）

瑜伽中觀派的創始人是寂護（藏譯爲靜命，其實梵文Śantarakṣita應譯爲寂護），他是第八世紀東印人，曾做過那爛陀寺主講。他在中觀學系中，與稍前一點的智藏及寂護自己的門人蓮華戒，並稱爲清辯之後的「東方自立量派三大家」。三個人之所以著名，是因爲他們都有弘揚中觀學說的專著。智藏的著作是《分別三諦論》，原本不存，祇有題名寂護註釋的藏譯本。但西藏人對它有懷疑。論有頌有釋，可以從中看到智藏的學說。寂護的著作是《中觀莊嚴論》，本文一百頌，註釋六百頌。蓮華戒的著作是《中觀光明論》，二千七百頌，有藏文譯本。三家的思想都與清辯有繼承關係。

但是，明確地把瑜伽行派學說採入中觀的則是寂護。他在《中觀莊嚴論》一開頭，就提出他的中觀無自性的看法，當時各家學說對所謂自性的執著，不外乎是一或多，他則認爲應離一離多，方成無自性。他先批評一多的說法都不合理，最後提出他的主張：應從唯心無境的觀點出發，才能眞正理解到法無我（即無自性）；並說這也是瑜伽中觀兩家都應該掌握的，因而兩家可以合而爲一。從這裏，明顯看出他混合兩家的立場，把唯心說吸收到中觀方面來了。

但是，寂護的吸收唯心說，祇限制在觀行（也叫觀照，即怎樣去看待諸法實相）方面。本來，瑜伽行派的基本理論，唯心說的思想來源也是從觀行開始，爾後才擴大到去解釋宇宙一切現象的緣起，這時才把宇宙現象解釋爲心裏顯現的影像。他們首先說唯心無境，肯定了心，否定了境；後來再進一層，心亦不可得，把心也否定了。所以從瑜伽方面來看，在觀行中，唯心說乃是達到說明心亦不可得的橋梁。這一思想，《辯中邊論》中就已明顯地提出。清辯反對瑜伽行派，主要也反對這一點，他說與其這樣轉彎抹角地說，毋寧乾脆就說二者並無。這無須像先在泥潭裏打個滾再去洗澡那樣，先說有，後說無。但在寂護時，仍然吸收了這個說法，說在世俗諦，是唯心無境，在勝義諦，心境俱無。這是寂護學說的要點。

另外，寂護對法稱學說，也有所發展。他曾註釋法稱七書中的最後一部：《論議正理論》。此註有藏譯本。他還著有《攝眞實論》，部頭很大，三千餘頌，三十一品。把佛家以外各派所說的「眞實」，都加以駁斥。他的學生蓮華戒對此書作了很詳細的註釋，梵本還存，有藏文、英文譯本。因爲它保存了很多佛家以外的資料，可以作爲研究印度哲學的很好的參考書。也正是因爲他混合中觀、瑜伽學說，再加上他著作的參考價值大，所以寂護在印度佛學歷史上是一個很有影響力的人物。

寂護與我國的西藏還有一段因緣：當時西藏墀松得贊王（金城公主的兒子，生於西元730年。按傳統習慣十三歲登位，時間是742年。死於797年），邀請寂護去藏，對西藏佛教的傳播起了很大的作用。原來西藏雖有佛教流行，但與西藏的巫教鬥爭很激烈，在這個鬥爭的背後，還反映了統治階級內部有支持這兩種宗教的政治力量，因而鬥爭十分複雜。寂護去後，大力奠定了純正佛教的基礎，而且建立了佛教大廟「桑耶寺」，寺的規模是模仿印度高翔寺的圖樣（印度除那爛陀、超行等大寺外，還有許多大寺，高翔即是其一），接著，又

建立了正式的僧團組織。此外，寂護又把一個有法術的蓮華生邀去，壓服了巫教。再後，又把自己的學生蓮華戒召去西藏。蓮華戒同禪宗經過激烈的辯論，把禪宗趕回到內地。這樣，在西藏就僅剩下印度的中觀派勢力了。蓮華戒著有《修道次第論》，共計三編，初編的梵本還存在，由意大利羅馬東方叢書校印。漢譯題名《廣釋菩提心論》，宋代譯出。書的體裁與寂天著作類似，也是引用各經編纂而成。此書在西藏很有影響，因而也就更加强了寂護在中觀派中的地位。

◉附二：梶山雄一著・吳汝鈞譯《空之哲學》第四章（摘錄）

寂護一方面吸取清辯的自立論證派系統的養分，一方面又强烈地接受法稱的知識論的影響。他强調推理對中觀派來說，有重要的價值；另外，他又參考清辯的方法，有組織地批判其他多數的學派。不過，清辯只是並列地批判其他學派，寂護則依照一定的次序，把佛教四學派的哲學排列起來，而加以評價；他把排在前面的哲學系統，看作爲進昇至最高的中觀哲學的必經的學習階段。復次，寂護一方面學習法稱，另一方面，他又發現一種方法（譯者按：這當是一原理），把中觀安放到比唯識更高的哲學位置上去。不過，關於這方法，法稱自己亦有暗示過。我們可以這樣說，在這點上，寂護蒙受法稱很多好處；但他自己在哲學上的志願，却是超過法稱。

寂護著有《攝眞實論》（Tattvasaṃgraha）、這書的主要意圖，是在印度哲學一般中，選取重要的主題，而批判有關的其他學派。按這書有梵文原典，與蓮華戒的詳細註釋併在一起。不過，這書並未有鮮明地突顯出作者自身的中觀哲學。他的另外一本《中觀莊嚴論》（Madhyamakalaṃkara），則能清晰地突出他的哲學主張。這是一本篇幅不多的作品，由九十七頌組成；作者自身對此書所寫的註解，與蓮華戒的複註，都存於西藏譯本中。在這書中，有一部份批判數論、勝論等其他非佛教的學派；但它的中心課題，却是對佛教四學派的批判與評價。（中略）

寂護把一切哲學體系，大別爲二元論與一元論。前者以心理世界與物質世界，同是實在；後者則否定物質的存在，只承認認識是實在。以佛教的學派來說，說一切有部與經量部屬二元論，唯識派則屬一元論。他又把二元論的體系，區分爲有部與經量部；前者强調無形象知識論，後者則是有形象知識論的立場。另外，他亦把唯識派劃分爲有形象唯識派與無形象唯識派。

◉附三：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第三章（摘錄）

寂護與蓮華戒二人開創了中觀思想發展的新頁，（中略）他們代表著中觀吸收了唯識的調和思想。

我們這一看法共有二方面的證據：從他們的作品的性質來看，以及西藏史學家所傳下來的資料。寂護所著之《攝眞實論》的整個架構可說是屬於中觀的：該書的每一章節都致力於「觀」（parikṣa——反省、抉擇、批判之意）。某一特殊的範疇或是針對某一思想系統而提出討論，而駁破論辯的氣息更是充滿在字裏行間。本書開頭的偈頌與龍樹之《中觀論頌》的〈序品〉可說是異曲同工。寂護首先歸敬佛陀——天人師——因爲他宣教緣起，而緣起的特色即在於以否定性的述詞來彰顯諸法眞實相。有人早已指出寂護不時的表現出他對唯識的偏好，但是他亦闡述無常、自相等理論，何以會這樣呢？要解釋此一現象，我們可以假定：寂護經驗性的立場接受了唯識宗之「唯識無物」的看法。

除了《攝眞實論》之外，寂護還寫了《中觀莊嚴論頌》及其釋論（vṛtti），寂護之弟子蓮華戒則據此而寫了一本細疏（pañjika），此外寂護還寫了一些怛特羅祕密佛教及般若波羅蜜方面的論著，很奇怪的，他竟然沒有唯識

方面的作品。（中略）

寂護與蓮華戒二人把佛教介紹到西藏，並且到處說法，辛勤度衆，經過他們以及其他諸大師，如阿底峽尊者（Atiśa）的努力使中觀派成爲西藏、蒙古佛教的哲學主流，時至今日仍是傳習不絕。

宿住通（**梵**pūrva-nivāsānusmṛti-jñāna，**巴**pubbenivāsānussati-ñāna，**藏** sṅon-gyi-gnas rjes-su-dran-pa śes-pa）

謂憶念宿住事之通力。又稱宿命通。五通之一或六通之一，具云宿住隨念智證通，又稱宿住隨念智通、宿住智通或宿命通證、識宿命通。《集異門足論》卷十五云（大正26·432c）：「云何宿住智證通？答：能隨憶念過去無量諸宿住事，謂或一生，乃至廣說，是名宿住智證通。」

此謂憶念過去一生乃至無量劫之自身名姓、壽命、苦樂及生死等事，謂爲宿住智證通。

又依《大毗婆沙論》卷一百所述，此智以慧爲自性，隨念勢力，能知諸過去生欲色界中自他有漏之五蘊，故名宿住隨念智。此聚中有多法，但念力增故，名爲隨念，且此智由色而引發，故唯限欲、色界，不通無色界。依地唯根本四靜慮，亦非近分與無色。此智但憶知曾所更事，不憶未曾更事。又曾所更事有曾見與曾聞二種，如五淨居事爲未曾見而曾聞，故亦能憶知。其餘之欲色界玄遠殊勝難知之事，亦準此而可知。

至於所憶之劫數，在外道、阿羅漢與佛之間，各有其差異，如《大毗婆沙論》卷一百所說，謂外道所憶爲二萬劫、四萬劫，乃至八萬劫。《大智度論》卷五謂大阿羅漢及辟支佛爲八萬大劫。又，關於此通之修行，《俱舍論》卷二十七云（大正29·143a）：

「諸有欲修宿住通者，先自審察次前滅心，漸復逆觀此生分位前前差別，至結生心，乃至能憶知中有前一念，名自宿住加行已成。爲憶念他，加行亦爾。此通初起唯次第知。慣習成時，亦能超憶。」

◉附：覺音造·葉均譯《清淨道論》第十三〈說神通品〉（摘錄）

（前略）此是依於五蘊次第或以死及結生而憶念。是故欲如是憶念的初學比丘，自乞食回來及食後，獨居靜處，次第的入諸四禪定，並自神通的基礎禪出定，憶念自己完了一切工作之後曾坐於此座。如是應順次的憶念其整天整夜所行的事情，即回溯其數座，進入自己的臥座所內，收拾他的衣鉢，食時，從村中回來時，在村內乞食之時，入村乞食時，出寺之時，在塔廟及菩提樹的庭園禮拜時，洗鉢時，取鉢時，自取鉢時至洗臉時的一切所行，早晨的一切所行，後夜的行作，乃至初夜的一切行作。上面這些雖然普通人的心也明瞭，但遍作（準備）的定心則極其明瞭。如果在這些事情裏面有任何不明瞭的，則應更入基礎禪，出定之後再憶念。（中略）如是順次的回憶其第二日、第三、第四、第五日的行作。在十日間、半月間、一月間，乃至一年間的一切行作。以這樣的方法而念十年二十年乃至在此生的自己的結生的人，他當憶念在前生的死的剎那所行的名色。智者比丘，只要在第一次，便能離去結生而取前生的死的剎那的名色爲所緣。前生的名色既已無餘的壞滅，而生起了其他的（名色），所以那（前生的）處所是阻障如黑暗的，劣慧之人是非常難見的。（中略）他們應該數數入基礎禪，再出定而憶念那（前生的）處所。（中略）

從最後而坐於現在的座起溯至於現世的結生爲所緣而起的智，不名爲宿住智，只是遍作（準備）定智而已。也有人說這是過去分智，然而他把它當作色界是不適當的，（因爲遍作定智是欲界的定）。然此比丘，當他越過了結生而以前生的死的剎那所行的名色爲所緣時，則生起意門轉向心，那心滅時，以彼同樣的名色爲所緣而速行了四或五的速行心。此中如前所說的前面的（三或四速行心）名爲遍作（近

行、隨順、種姓）等的是欲界心。最後的（一速行）是屬於色界第四禪的安止心。這時和他的安止心共同生起的智，便是宿住隨念智。與此智相應而念，爲「彼於種種的宿住隨念，即一生、二生……乃至憶念一切宿住的形像詳情」。（中略）

宿住智是依於小、大、無量、道、過去、內、外、不可說所緣的八所緣而進行的。怎樣（進行）呢？(1)這宿住智隨念於欲界的五蘊之時，是它的「小所緣」。(2)隨念於色界無色界的諸蘊之時，是它的「大所緣」。(3)隨念於過去的自己的和他人的修道及證果之時，是它的「無量所緣」。(4)僅隨念於修道之時，是它的「道所緣」。(5)依此宿命智決定的是它的「過去所緣」。

這裏雖然他心智及隨業趣智也有過去所緣，可是他心智只能以七日以內的過去心爲所緣，而且這他心智亦不知其他諸蘊（色受想行）及與（五）蘊相關的（名姓等）；又（前面所說的他心智的道所緣）因爲是與道相應的心爲所緣，故以綺麗的文詞而說道所緣。其次隨業趣智亦只以過去的思（即業）爲它的緣。然而宿住智則沒有任何過去的諸蘊及與諸蘊相關的（名姓等）不是它的所緣的；而它對於過去的蘊及與蘊有關的諸法，正如一切智一樣。當知這是它們（他心智、隨業趣智、宿住智）的差別。

(6)（宿命智）隨念於自己的諸蘊之時，是它的「內所緣」。(7)隨念於他人的諸蘊之時，是它的「外所緣」。(8)例如憶念過去有毗婆尸世尊，他的母親是盤頭摩帝，父親是盤頭摩等，他以這樣的方法隨念於名、姓、地與相等之時，是它的「不可說所緣」。當然這裏的名與姓是和蘊連結及世俗而成的文義，不是文字的本身。因爲文包攝於聲處，所以是有限的（小所緣）。即所謂「詞無礙解有小所緣」。如是當知宿住智的進行是依於八所緣的。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷七；《中阿含》卷五十一〈跋陀和利經〉；《長阿含經》卷九；新譯《華嚴經》卷四十四〈十通品〉；《大智度論》卷二十四、卷二十八；《成實論》卷十六。

宿曜經

二卷。唐・不空譯。全名《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》。收在《大正藏》第二十一册。內容敍述在二十八宿、十二宮中，日、月、五星（七曜）之直日與人之吉凶福禍的關係。是一部與印度天文學及占星術有關的佛典。全書共分八品，略如下列：

第一序分〈定宿直品〉：說天地初建時，寒暑精化爲日月，以五星爲臣佐，二十七宿運行十二宮間，生成支配萬物。並說明七曜之廣量、十二宮位置及其所司人事，及以之爲本命者所當掌握之職務，並述及日月宿直之配例等。

第二〈日宿直所生品〉：說二十八宿所屬之星數、形狀、神名及姓，並述其宿直日適當之作務、出生者之性情等。

第三〈三九祕宿品〉：記述依三種九宿之宿日吉凶占法。

第四〈七曜直日品〉：謂日、月、五星七曜之精上曜於天，其神下直於人。並揭示其直日作務之吉凶。

第五〈祕密雜占品〉：說七曜日之善惡占法。

第六〈黑白月分品〉：記黑白二種月分各日之善惡。

第七〈日名善惡品〉：分一月爲建名日乃至吉祥日等十五種，敍述各日降下之神名及人事之吉凶等。以上爲上卷。

下卷先說白、黑月所宜吉凶曆、二十七宿十二宮圖、二十七宿所爲吉凶曆、行動禁閉法、裁縫衣裳服著用宿法、三必祕要法。其次第八〈七曜直日曆品〉，先列出胡、波斯及天竺三國之七曜名，次說七曜占（太陽直日、太陰直日、熒惑直日、辰星直日、歲星直日、太白直日、鎭星直日）、七曜直日與二十七宿合吉凶日曆、釋太白所在八方天上地下吉凶法。

本書卷首〈楊景風序〉云（大正21・387a

）：

「和上以乾元二年翻出此本，端州司馬史瑤執受纂集，不能品序，使文義煩猥，恐學者難用，於是草澤弟子楊景風親承和上指揮，更爲修注，筆削已了，繕寫奉行，凡是門人各持一本。于時歲次玄枵大唐廣德之二年也。」

可知本經乃於唐肅宗乾元二年（759）譯出，代宗廣德二年（764）景風修治，並附加註記。此書上卷有景風之註記多處，然下卷則無，且書中重複敍述之處頗多。故古來頗有疑此書之上下卷，係由單行之二書所合併而成者。

〔參考資料〕《貞元新定釋教目錄》卷十五；《御請來目錄》。

密宗

或稱瑜伽密教，是中國佛教中的一個宗派。由於此宗依理事觀行，修習三密瑜伽（相應）而獲得悉地（成就），故名密宗，或名瑜伽密教。

密教輸入中國及其流傳演變的過程，可分爲三個時期：

初期即印度古密教傳入時期。咒經之譯，開始於三國時代。據佛教史書記載，西元230年竺律炎在揚都譯出載有明咒八首的《摩登伽經》（二卷）；同時支謙譯有《華積陀羅尼神咒》、《無量門微密持》、《七佛神咒》、《八吉祥神咒》等經（各一卷）；稍後，竺法護等也譯出《密迹金剛力士》、《八陽神咒》等不少有關密教的經咒。但當時佛教在中國流行不廣，此項咒經中所傳的咒法簡單，也未爲時人所注意。

至東晉時，竺佛圖澄以咒術在北地盛興佛事，爲後趙統治者石勒所崇信（《高僧傳》卷九）。又有天竺沙門耆域經扶南、交廣來至中原，也以咒術廣爲人民醫病（同上）。晉京復有帛尸梨蜜多羅，善持密咒，並譯出有《孔雀王神咒》等經（同上卷一）；又相傳他還譯有包括各種灌頂授咒的《佛說灌頂經》十二卷，後世以他爲密咒傳於中土之始（見《佛祖歷代通載》卷十三）。又有曇無蘭在揚都譯出《陀鄰尼鉢經》等咒經多種。

此後來華的天竺和西域僧人，大都傳譯有密咒。此外，尚有天竺居士竺難提，也譯有《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼》等經咒數種。這一時期內中國人士傳譯密咒的有聖堅、法衆、曇曜、萬天懿等。密教在印度的產生，大乘經內滲有密咒，隨著大乘佛教的流行，密咒在中國佛教界也逐漸傳播。如六世紀間，梁元帝《金樓子》〈自序篇〉說：吾齔年之時誦咒，受道於法朗道人，誦得《淨觀世音咒》、《藥上王咒》、《孔雀王咒》。可見密咒傳衍情形的一斑。

同時各種密咒匯編的總集也由印度傳入中國，如東晉失譯的《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》四卷，梁代失譯的《陀羅尼雜集》十卷，均可想像密咒在印度流傳漸盛，乃至形成雜密（不純的密教），其根本典據爲《持明咒藏》，即所謂《金剛大道場經》十萬頌，後由中印度沙門阿地瞿多於唐・永徽年中傳至長安，並撮要鈔譯成《陀羅尼集經》十二卷，其中包括有佛頂、如來、觀音、菩薩、金剛、諸天、雜部等壇法咒術，爲印度舊密咒法的集成之作。阿地瞿多並在長安建立陀羅尼普集會壇，傳授灌頂。

此外，弘傳大乘兼及密咒傳譯的梵華僧人，尚有波羅頗迦羅密多羅、智通、玄奘、那提、伽梵達摩、地婆訶羅、佛陀波利、義淨、阿你眞那、菩提流志等人。但在中國弘化純粹密教乃至蔚然建立宗派的，實始於金剛智、善無畏等傳入的瑜伽密教。

第二期是印度純粹的瑜伽密教傳入，也就是中國密宗正式建立時期。此期開始於善無畏，他在唐・開元四年（716）從中印度攜齎梵本，經西域來到長安弘化。他原從那爛陀寺密教耆德達摩掬多受瑜伽三密總持法門。來唐京後，玄宗禮爲國師，設置內道場，尊爲灌頂大阿闍梨。皇族寧王、薛王等都從他灌頂受法。

他從開元五年起在菩提院譯出《虛空藏求聞持法》一卷；又將唐僧無行在印度求得梵本，於洛陽大福先寺譯出《大毗盧遮那成佛神變加持經》（即《大日經》）七卷。唐沙門一行親承講傳，筆受口訣，撰成《大日經疏》二十卷，爲中國密教正式傳授之始。無畏又繼續翻出《蘇悉地羯羅經》等二部六卷，並撰《禪要》一卷。他的傳授以胎藏界密法爲主。後於開元二十三年在洛陽圓寂，年九十九，葬於龍門西山。他的門下得法弟子，除一行而外，還有溫古、智儼、義林、新羅・玄超、不可思議等。

在善無畏來唐後四年，即開元八年，南印度密教高僧金剛智也與他的弟子不空，經由南海、廣州抵洛陽，大弘密法。金剛智原從南印龍智阿闍黎修學金剛頂瑜伽諸部祕藏，至唐京後也被禮爲國師。初居慈恩寺，又移大薦福寺，並隨唐帝往返東西二京，盛弘密部，建曼荼羅灌頂道場。其所傳弘以金剛界密法爲主，沙門一行、義福等並從他受法。他於開元十一年及十八年先後在長安資聖寺、大薦福寺譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦法》等經軌四部七卷，開元二十九年在洛陽廣福寺圓寂，年七十一，葬於龍門伊川右，並建塔。

由於善無畏、金剛智的弘傳，當時兩京知名的緇素相從灌頂問學者甚衆，更加以金剛智的弟子不空的盛行弘布，遂形成了中國佛教中以修持密法爲主的一個宗派——密宗。

不空原爲師子國人，十四歲時，在闍婆國遇見金剛智，隨侍受學。開元十二年，二十四歲，在洛陽廣福寺受具足戒。此後廣學唐梵經論和密法，於金剛智譯場充當譯語，盡傳其學。金剛智逝世後，他於天寶元年（742）秉承遺命並齎唐國書，率弟子含光、慧𧫒、李元宗等僧俗三十七人乘昆侖舶，航海到師子國。受師子國王尸羅迷伽的優禮接待，安置於佛牙寺，依止普賢阿闍黎（一說龍智阿闍黎），入壇重受金剛頂瑜伽祕密總持、五部灌頂、曼荼羅法、三十七尊、護摩等法，並廣搜密乘經軌等千二百卷。於天寶五年返歸長安，玄宗延至宮中，設內道場，請受灌頂，又開壇廣爲四衆授法。歷玄宗、肅宗、代宗三朝，中經安祿山的變亂，不空前後在長安、洛陽、武威等地譯出《金剛頂瑜伽眞實大教王經》等十一部一四三卷，對於中國密教的建立有所貢獻。晚年命弟子含光等於五台山建金閣寺，依諸經軌構置殿堂及諸尊像，以爲密宗專修道場，並令印度那爛陀寺僧純陀督工。表請各置定額僧二十一人於金閣等五寺，而以含光爲上首。大曆九年（774）年七十，圓寂於大興善寺，朝命贈司空，諡「大辯正廣智不空三藏和上」，荼毗於少陵原。他的門弟子中特出的，有金閣寺含光、新羅・慧超、青龍寺慧果、崇福寺慧朗、保壽寺元皎、覺超，稱爲六哲。而以慧果承其法脈。

慧果，俗姓馬，九歲時隨不空的弟子曇貞受學，後依不空入壇灌頂。大曆元年於青龍寺剃染，慈恩寺受具，更從不空受兩部大法及傳法阿闍黎位，翌年又從善無畏的弟子玄超受胎藏法及諸尊瑜伽，後又奉命於青龍寺東塔院設灌頂道場，時稱爲祕密瑜伽大師。他一生傳弘密法，教化甚廣，著名的門弟子有惠應、惠則、惟尚、辯弘、惠日、空海、義滿、義明、義照、義操、義愍（以上兼傳兩部大法）、義澄、法潤（唯傳胎藏）、義智、義政、義一、吳殷等。宰相杜黃裳、韋執誼等也先後從他灌頂受法。永貞元年（805）在青龍寺圓寂，時年六十。

慧果的門下，外國學僧中：辯弘，係訶陵（今印度尼西亞爪哇島）僧人，原在本國修如意輪觀音瑜伽，因赴南印度求法途中，聞知大悲胎藏曼荼羅法已傳入大唐，即於建中元年（780）泛海來至中國，拜訪慧果，受學胎藏。後即留住汴州，弘傳密教，並著有《頂輪王大曼陀羅儀軌》一卷。惠日，爲新羅（今朝鮮東南部）僧人，於建中二年齎本國國書來唐受學兩部大法並諸尊法。同年又有新羅・悟眞來從受學胎藏等法。日本僧人空海，於貞元二十年（804）齎國書來唐京從慧果受兩部大法及諸

尊瑜伽等，後歸日本，開始弘傳瑜伽密教，成爲日本眞言宗初祖。本國學僧中，以義操一系傳通較盛，其次爲惠則、惠應等。義操下傳義眞、深達、海雲、大遇、文苑、法潤、文祕、法全等；惠則下傳緣會、元政、文悟、文璨等。其中元政、法全又各傳法於日僧圓仁，法全又授法予日僧圓珍、圓載、遍明、宗睿等，由是瑜伽密教盛流於日本，而漢地密宗教法則因會昌法難和五代變亂而漸至絕響。

第三期爲印度晚期密教輸入時期。在漢地則北宋初期，中印度沙門法天、天息災、北印度沙門施護等各齎梵筴先後來到中國，受太宗召見賜紫，並於太平興國七年（982）設譯經院，令各宣譯。其中天息災（後又改名法賢）譯出《大乘莊嚴寶王經》、《最上根本大樂金剛不空三昧大教王》等經。法天譯有《最勝佛頂陀羅尼》、《大方廣總持寶光明》等經。施護譯有《一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王》、《一切如來金剛三業最上祕密大教王》等經。此外，還有法護譯《大悲空智金剛大教王儀軌經》、金總持譯《文殊所說最勝名義經》等許多密教要籍，而尤以印度波羅王朝晚期所傳的樂空不二的所謂無上瑜伽密法占其主要部分，它和中國的倫理思想頗相抵觸，因而此類譯典內容多被修改得失去原樣，有些密經被限制翻譯、流行，印度後期的金剛乘密教終未爲漢地佛教徒所接受。但在中國西藏地區，由於與印度次大陸接壤之故，於前弘期中即已從印度輸入了一般的密教，至後弘期中則更輸入金剛乘密教，並獲得廣泛流行。

西藏佛教前弘期。七世紀西藏松贊干布王時最初輸入的佛教中，即傳有《閻曼德迦法》等密部經典。其後八世紀間，由印度請得密教僧人寂護和蓮花生到藏弘法，在拉薩郊外建成密教的根本道場桑耶寺，蓮花生的弟子二十五人並在西藏布教，使「因陀羅部底」系的密教在藏衞各地傳通。其後又有印度密教僧人法稱入藏傳瑜伽金剛界法、大曼荼羅等灌頂，無垢友、施戒等入藏譯出集密等許多密宗典籍。但據《登伽目錄》所載：這一時期中所譯出的密咒續內，包括有四部密法中「事」、「行」二部的《不空羂索經》等十八種，各種陀羅尼一〇一種。無上瑜伽部的典籍在當時曾被限制翻譯，未廣流行。

其後藏地佛教一度遭到破壞，嗣即轉入後弘期時代。十世紀間，曾爲阿里地區的統治者的智光，力謀復興佛法，曾選派沙門寶賢等赴印學習《集密》、《時輪》等經續及註釋與儀軌等，並迎請印度僧人作信鎧、作蓮密、佛詳靜、佛護、蓮花密等入藏，從事顯密經論的翻譯，而以瑜伽密部尤其是《集密續》爲重點。又有東印度僧人法護和他的弟子等在藏地譯出許多前所未有的密乘典籍，使密教在藏地盛行弘通。而中印度（今孟加拉國）超岩寺僧人阿底峽，更於十一世紀間應請進入西藏，宣揚顯密觀行具備的教法，使密乘獲得相應發展。他的弟子仲敦巴更續其法燈，奉四尊（釋迦、觀音、救度母、不動明王）法，分別四密（事、行、瑜伽、無上瑜伽）次第，而以上樂、集密爲最勝，奠定了西藏無上瑜伽部弘通的基礎，並首開西藏佛教的迦當一派。此外，又有寧瑪（此派傳承前弘期蓮花生、無垢友、遍照護等所傳密法，注重大圓滿教授，爲藏地密教中最古的一派）、迦舉（此派起自後弘期瑪巴譯師，傳承東印度彌勒巴之學，弘集密、喜金剛等法，尤注重於空智不二解脫的大印教授）、薩迦（此派始於後弘期卓彌譯師，注重道果教授，以清辯系中觀學爲密乘解釋）、覺曩（此派創自不動金剛，以時輪、集密等教法爲主）等派，以及其後又形成希結、覺宇、廓札、響巴迦舉、霞爐（魯）等許多教派。

至十四世紀間，宗喀巴依迦當派的教法，弘化甚盛。他的弟子賈曹傑、克主傑繼續弘傳，稱甘丹派，又名格魯派，或稱黃教。下傳達賴、班禪兩系，爲現今藏地盛行的一大教派。

以上各派的密乘修習，幾乎全以無上瑜伽部各種教授爲主要。這是西藏後弘期密教的特色。

關於漢地相傳的密宗教義，在觀諸法空無相理的基礎上，結合著三密、四曼、諸曼荼羅、本尊瑜伽等事修，實行「當相是道，即事而眞」的觀行方便，以期現證悉地乃至成佛爲宗旨。

漢地密宗有金剛界、胎藏界兩部。金剛，表堅固、利用義；胎藏者，攝持、含藏義，略云金、胎兩部，即於一心法界上，立理平等、智差別二門。就中說智差別的經軌，名金剛頂部；說理平等的經軌，名胎藏部。金剛頂部以《金剛頂經》爲根本經典，依之建立的曼荼羅，稱金剛界曼荼羅。胎藏部，以《大日經》爲根本經典，依之建立之曼荼羅，稱胎藏界曼荼羅。善無畏、一行所傳，以胎藏界爲主，一行之《大日經疏》詳釋善無畏所傳曼荼羅，即世所謂胎藏界曼荼羅。金剛智、不空所傳以金剛界爲主，金剛智譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦法》（即《金剛頂經》），此經所傳曼荼羅，即世所謂金剛界曼荼羅。但傳入我國不久，互相授受，就融合成爲一體了。

以上是八世紀以來漢地所傳的密宗。其所依的典籍有《大日經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》等，《菩提心論》、《釋摩訶衍論》等及一行、法全、空海的疏記等。（高觀如）

◉附一：黃懺華《佛教各宗大意》〈密宗大意〉第三篇第一至第七章（摘錄）

密宗之行果（以東密爲例）

第一章　發菩提心

《金剛頂發菩提心論》言，凡人欲爲善之與惡，皆先標其心，而後成其志。是以欲依密教之教旨求無上菩提者，當發菩提心。菩提心者，萬行之根本，成佛之正因也。（中略）

第二章　投華

受灌頂時，阿闍黎以華授行者，令投於諸尊列坐之大曼荼羅上，隨華墮在何尊之處，即以彼尊爲行者之因緣佛守本尊，是曰投華得佛。如《大疏》云，師當爲彼結作三昧耶印，三返誦彼眞言，置華印上，令弟子以至誠心向道場散之，隨華所至之處，當知即是行人往昔因緣法門善知識，即依此方便門進趣修行也（中略）。既散華已，次應開面，令瞻覩道場，以歡喜心而告之曰，汝今觀此妙曼荼羅，深生敬信。汝已生諸佛家，諸明尊等，同共加護。一切吉祥及與悉地，皆悉現前。是故堅持三昧耶戒，於眞言法教，應勤修習。次令弟子，以香華等普供養曼荼羅聖衆。即於道場授與本眞言印，令坐一處誦之。

第三章　灌頂

灌頂者，天竺立太子時所用之儀式。依《大疏》天竺立太子時，取四大海水，以四寶瓶盛之，於象牙上灌太子頂，表已受位。密教傚此世法。（中略）

灌頂有三部五部之別，茲述其事業灌頂中之結緣、受明、傳法三種。結緣灌頂者，不簡是器非器，引入曼荼羅，令投華，授以其所得尊之一印一明，俾與佛結緣之作法。受明灌頂又名學法灌頂者，阿闍黎爲信心堅固之弟子，造立曼荼羅，引入令投華，授以其所得尊之三密，令修學修行之作法。傳法灌頂者，阿闍黎鑒知其弟子，於諸尊三密法門，皆悉進達，堪紹師位時，爲造立曼荼羅，引入令投華，授以阿闍黎位之作法。

第四章　印契

梵語目帝羅，此云印契，即以左右十指作種種印相，以標示法界之性德。印者，印可決定義。契者，契約不改義。諸佛結法印，約不違其本誓，行者結之，決定必與諸佛之本誓一致。（中略）若能如法結之，則行者之身密與本尊之身密一致。本尊之萬德悉來，成爲行者之所具。其德廣大不可思議。如《慈氏菩薩念誦法》云：「手印相者，謂誓教法。即如國王勅級印文驗，隨所行處，無人敢違乖。承此如來誓教法印，亦復如是，一切凡聖及諸天龍惡魔鬼神，皆不能違越。」又云：「若奉持者，雖在凡夫，未斷煩惱，以法力故，隨所作處，等彼聖力，驅使諸賢聖及諸天龍八部一切鬼神，皆不敢違。以法印力不思議故也。」又云

：「若執法界印印於己身，即成本尊慈氏眞言體（中略）。印已印他，皆成本體三昧耶之身。雖凡愚不見，一切聖賢天龍八部諸鬼神及尾那夜迦，皆見本尊眞身。諸護法明王等，爲此親近，俱相助成，悉地速得成就。」

第五章　眞言

梵語曼怛羅，此云眞言。眞言者，諸佛菩薩乃至明王天等之本誓本願。又稱咒。眞言能發神通，除災患，與世間咒禁法相似，是故曰咒。（中略）其體有大咒（根本咒）、中咒（心咒）、小咒（心中心咒）三種。其義，有種子、名號、本誓三種。

印契單稱印，眞言稱明，合云印明。此二如鳥兩翼、車兩輪，故諸經軌，有印相時，必有眞言。

第六章　觀想

第一節　入我我入觀

觀想者，三密中意密之作用。結印持明，必觀想其印明之意義，是曰觀想。入我我入觀者，三密中觀身密與本尊同體無二之觀法也。觀本尊入我，我入本尊，本尊與我，無二平等，故名入我我入觀。（中略）

第二節　正念誦

正念誦者，誦本尊之眞言，觀與本尊彼此涉入之觀法。念誦有二種、四種、五種之別。五種念誦者：(一)蓮華念誦，發聲念誦。(二)金剛念誦，合口動舌默誦。(三)三摩地念誦，都不動舌，住定心觀眞言文字。(四)聲生念誦，觀想心蓮華上有白螺貝，從白螺貝出妙音聲持誦。(五)光明念誦，念想口出光明持誦。此當三摩地念誦，依口密，入本尊與行者同體無二。（中略）其誦本尊之眞言，不緩不急，其數二十一遍、百八遍，或千八百遍等。（中略）

第七章　修法

第一節　護摩法

梵語護摩，譯云焚燒，燒除不淨之作法也。元來護摩法者，印度一類事火外道之作法。此類外道，以火爲天口，爲令供物上達於天，以火燒之爲烟，天食之，令人獲福。密教取其法，設火壇，燒乳木，爲以智慧火燒煩惱薪，以眞理之性火盡魔害之標幟。（中略）佛法之護摩有二種，一內一外。外護摩者，擇地作壇，中央備爐，設種種供物及他器具。召請本尊等衆，安置於壇上。於爐中燃火，順次投供物乳木等於火中供養之，是曰外護摩。（中略）內護摩者，以行者自身，本尊火天，壇上爐火，俱六大所成，住本不生際。觀此三平等不二，住心佛衆生三無差別觀。以此觀智火，燒無明煩惱薪，是曰內護摩。

第二節　四種法

密教之祈禱法，其數雖多，約之不過息災、增益、敬愛、調伏四種，是曰四種修法。（中略）已上四種法，加鈎召，名五種法。

第三節　十八道法

密教有所謂一尊供養法，實修念誦供養之儀式也。其次第本於印度國俗待大賓之禮，分前供養（十八契印）、瑜伽、後供養三段。十八道者，以十八契印建立之修法，即前供養也。道者曼荼羅義。十八者，合金剛界九會、胎藏界九尊之數。若合攝則成一大曼荼羅，若開列則成十八各大曼荼羅，故曰十八道。又初入學法灌頂道場，投華得緣佛，以此緣佛爲本尊，結誦十八契印及眞言，故名十八道。一淨三業，凡修法初行懺悔法後，必手結蓮華合掌印，口誦淨三業眞言。淨三業眞言道句義者，自身，一切法，他身，共自性清淨。以此自他法清淨眞言加持故，淨除身口意三業垢染，即成清淨內心澡浴。（下略）

◉附二：松長有慶〈印度密教研究之現況及其研究方法〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》⑫）

密教與顯教

「密教」這個詞彙的定義是明確的。但是，它的用法也頗爲曖昧。日文中的「密教」，本來是被用於與「顯教」相對、並加上價值批判的詞彙。將此一與顯教相對的密教所含有的特質加以明確規定的人，是弘法大師空海。他在其教判論：《辨顯密二教論》中，以法身說

法、果分可說、即身成佛等項，作爲與顯教相對之密教特質。或許，這是最初、最簡潔的密教定義。

但是，也有人將空海所下的定義，加以擴大解釋。此即日本天台宗所研究的密教（後來稱爲台密），其定義較空海所定更爲寬廣。慈覺大師圓仁將《法華經》等的一乘教（大乘佛教）稱爲密教，並將三乘教（小乘佛教）配屬於顯教。比起後來的東密（眞言宗）之密教教學而言，台密對密教所下的定義較爲寬泛。

此外，目前我們所使用的「密教」一詞，其所指範圍較寬。一般而言，密教被理解爲神祕性的、閉鎖性的、原始性的、呪術性的。亦即與其將它說是密教，不如說是神祕教（esoterism）。但是若依據此一廣義的標準，則古代宗教之大部分都可收入密教的範圍之內。若依空海所作的狹義解釋，則不僅台密很難入其範疇，連印度密教及其支流的西藏佛教（喇嘛教），也不能稱爲密教。

如果印度的密教，一如日本——擁有獨立的教團、可以闡明其教理之特質，則可以作爲標準。但是，由於印度密教是發展在一般佛教教團裏，所以很難從佛教之中將密教區別出來。不過，如能掌握一般所說的密教特色，則在佛教經典中，應該也可以找到不少。

密教的語源

在規定密教的概念之前，我們先從佛教經典中，探討這個詞彙到底是如何地被使用著。

「密教」一詞，很早就已出現在漢譯文獻中。它的首次出現，是在五世紀初譯出的《央掘魔羅經》裏：「彼諸衆生亦復如是。久習無我隱覆之教，如彼凡愚染諸邪說，去來現在不解密教。」這裏的「密教」，指的只是深奧之教。它與《大智度論》中之與「顯現」相對的「祕密」，用法相似。《大智度論》卷四云：

「菩薩雖應次佛，以諸煩惱未盡故，先說阿羅漢。諸阿羅漢，智慧雖少，而已成熟。諸菩薩，智慧雖多，而煩惱未盡。是故先說阿羅漢。佛法有二種，(一)祕密，(二)現示。現示中，佛辟支佛阿羅漢，皆是福田。以其煩惱盡無餘故，祕密中，說諸菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通，利益衆生。以現示法故，前說阿羅漢，後說菩薩。」

同論卷六十五云：「諸佛事有二種。一者密，二者現。」在這裏，所謂的現或顯示，是指爲劣根的緣覺、阿羅漢而說的小乘教；所謂密或祕密，是指爲大乘菩薩所說的深遠的大乘教，並沒有一般所說的顯教與密教的意思。

此外，「密教」或「密藏」等詞彙，也數度出現在唐代以前的漢譯經典裏。此即：隋·闍那崛多所譯的《一向出生菩薩經》、唐初菩提流志譯的《一字佛頂輪王經》卷一、唐·不空譯的《如意寶珠轉輪祕密現身成佛金輪呪王經》、《五字陀羅尼頌》等經典。但是其語義也都如前文所說的，是指深奧之教。在唐初阿地瞿多譯出的《陀羅尼集經》卷十二中的「密藏」（或「祕密法藏」）一詞，有陀羅尼、印、壇法之意，與現在的「密教」用法，相當接近。雖然如此，但是出現在這些經典中的「密教」或「密藏」，還沒有被用來與顯教相對，也並未具有優位性的地位。

可以作爲與顯教相對的「密教」的文獻，是相傳由不空作釋的《總釋陀羅尼義讚》。其中，將陀羅尼、眞言、密言明顯地開列爲法、義、三摩地、文等四類，卷末有如下之敍述：

「如上陀羅尼、眞言、密言、明義依梵文。復於顯教修多羅中稱說。或於眞言密教中說如是四稱。或有一字眞言乃至二字三字乃至百字千字萬字，復過此數乃至無量無邊，皆名陀羅尼、眞言、密言、明。若與三密門相應，不暇多劫難行苦行，能轉定業，速疾易成。安樂成佛，速疾之道。」

此文中，明指密教不同於顯教，它是速疾成佛之道。此《總釋陀羅尼義讚》雖記爲不空「奉詔解釋」，但未必由不空譯出。其故如次：(1)不空奏上的《表制集》卷三所載的〈三朝所翻經論請入目錄流行表〉，並沒有該義讚之名。(2)《貞元錄》收載有此〈目錄流行表〉之

外的不空譯佛典，但亦未見載有此一《義讚》，(3)相當著意地收集不空所譯經典而持回日本的空海，也沒有將該讚之名列在《請來目錄》之中。由此看來，我們不能認爲《總釋陀羅尼義讚》是不空所譯。而且，由於該讚不見有梵文原典或藏譯本，因此，也無法確知它的內容反映出何等程度的印度色彩。總之，縱使不空譯（或不空釋）的義讚中，出現過與顯教相對的「密教」的詞彙，也不能立即認爲顯密之說確實是起源於印度。

姑且不論經典中的「密教」，是否具有與顯教對峙的意義，但是，密教的歷史之開始於印度則是毫無疑義的。現存的梵文原典或譯自梵文的漢譯密教經典與儀軌，數量相當多。此外，大量收集直接譯自梵文經典與儀軌的西藏大藏經，其中大部分都與密教有關。因此，若超越「密教」這個詞彙的有無，及其意義之差異，則密教經典的成立史自是不得不在印度探求。但是，在漢譯或藏譯的大藏經中，被配屬於密教部的經典，是否都眞是密教經典？此外，在一般佛教經典中，有無密教經典存在？這些問題，都頗值得注意。其所以有這類問題產生，是因爲對於「密教」這個詞彙的概念因人而異的緣故。例如在漢譯大藏經中，將《金光明經》收在經集部（大乘經典中之一部），而西藏大藏經則將它歸屬在具有密教部意味的怛特羅類。這樣的例子，爲數不少。

爲了確定語意並不明確的「密教」一詞，此下擬對外國人如何使用與理解該詞，作一探索。（中略）

純密與雜密

日本的密教中，《大日經》與《金剛頂經》的密教被稱爲純密，而稱其他的密教爲雜密，兩者有所區別。所謂的「純密」、「雜密」，是就其經典、儀軌之目的、結構、修法內容等方面的不同而立論的。茲就其詞語之用法略作探討。

「純密」是純正的密教，「雜密」是雜部密教的略稱。最早將兩者對照使用的人，是江戶中期的慧光。但是，最早記載「雜部」不屬於《大日經》系、《金剛頂經》系之密教的文獻，卻是空海的《三學錄》。該書將全部的經典分爲經、梵字眞言讚、律、論等四類；其中，經的部門分爲金剛頂宗經、胎藏宗經、雜部眞言經等三類。此處的「雜部」，應是雜密之起源，但是其意義只是指「其他」，其中並不包含價值判斷。而將以現世利益爲主要目的，修法尚未發展的陀羅尼經典卑稱爲雜密；將以正覺爲主題的《大日經》、《金剛頂經》二經尊爲純密的表現，則是眞言宗學中經典評價的基準。

如果從印度密教史的時代加以區分的話，大多數的雜密經軌，是初期密教時代的產物；而《大日經》、《金剛頂經》等純密經典，成立於以七世紀爲中心的中期密教時代。八世紀以降的後期密教時代，則是怛特羅的隆盛期，俗稱爲左道密教。在日本國內，直到近世之前，並沒有傳入印度後期密教，因此，沒有將後期密教劃分爲「雜」或「純」的密教。但是，將包含其他、雜多之意的「雜」，認爲是包含性力（śakta）成分的密教（後期密教），則是出自歐洲學者之誤解。（中略）

密教研究的資料

由於密教的經典、儀軌、陀羅尼、成就法、論、註釋書的數量相當龐大，也爲了有效地活用，因此，有必要在某種形式上加以整理、建立順序。無論是梵文寫本、漢譯、藏譯，我們都可看出在分類上，前人曾付出相當程度的苦心。有系統地將現存梵文寫本加以分類、整理，並對照漢譯與藏譯而成的唯一目錄，是山田龍城博士所著的《梵語佛典の諸文獻》。至於筆者所參與的密教部門梵文寫本目錄之製作，是以西藏大藏經的分類法爲規準。這是因爲現存梵文寫本的種類、性質都與藏譯類似，以及藏譯的分類法較爲合理之故。

雖然在世界各地的大學圖書館或研究所，保存了不少寫本的梵文資料，但有關密教資料的出版並不多。在與密教有關的梵文資料中，

由於古典梵文不多，又混入了相當多的俗語，且大多數又與陀羅尼有關，因此，出版的進展並不太大。戰後雖然有若干基本的佛教怛特羅被校訂出版，但是就研究密教的資料而言，漢譯與藏譯之重要性仍然相當高。

關於漢譯密教文獻的整理，小野玄妙博士所編纂的《大正新修大藏經》可視爲其中之代表事例。《大正（新修）大藏經》將密教經典收在第十八到第二十一册之中，第十八册，除了收有與《大日經》、《金剛頂經》有關，及《蘇悉地經》、《蘇婆呼童子經》、《蕤呬耶經》、《陀羅尼集經》之外，還有與胎金兩部有關的經典，以及其他經典。第十九册以下，是以某一主題或以各尊爲主的經典之整理。

唐・阿地瞿多譯的《陀羅尼集經》，以五區分法將陀羅尼分爲：佛（第一～二卷）、菩薩（第三～六卷）、金剛（第七～九卷）、天（第十～十一卷）、普集會壇法——其他（第十二卷）是各尊分類的先例。由於中國沒有成立以密教爲中心的特定宗派，因此，與密教有關的漢譯論書數量不多，《大日經疏》等少數的疏釋，被收在《大正大藏經》第三十九册，其他也只是零星的分佈。在漢譯的密教經典中，唐代所譯居其大半，宋代以後所譯約爲唐譯半數，隋代以前約佔唐譯的三分之一。從漢譯經典的數量，約略可知唐代密教的盛況。

另一方面，西藏的全面統一，並沐浴於文化之中，是在七世紀以後。而開始將密教經典譯爲藏文，是在八世紀後半期。九世紀中葉，由於朗達磨（glaṅ dar ma）時代之破佛，佛典的翻譯暫時中斷；九世紀之後，尤其是在十一世紀以後的西藏佛教後傳期（Phyi dar），大量的密教經典、論、註釋書等被譯成藏文，由西藏人所作的註釋書也大量問世。

由於漢語文化圈與藏語文化圈接受佛教的時期如此差異，因此，密教文獻的質的方面，漢譯與藏譯有相當大的不同。就研究印度初期密教而言，需仰賴漢譯資料。此一時期，西藏文化尚未萌芽，佛典的翻譯事業也還沒有開始。但是漢譯的密教經典，在唐末以後質量劇減，傳承幾乎斷絕，也沒有註釋書出現。像這樣，漢譯資料的數量，隨著時代的更替而有顯著的起伏現象，因此，無法只仰賴漢譯資料以論述全體印度密教。

另一方面，由於八世紀以後，西藏的翻譯事業急遽興盛，而後傳期的西藏佛教又以密教爲主；因此，有關八世紀以後印度密教的情勢，西藏方面的資料較爲詳細。由於甚多印度前期的密教經典及儀軌被譯成藏文，且就梵文的翻譯而言，藏譯遠比漢譯忠實，因此，在研究印度密教時，藏譯資料具有極大的重要性。

基於前述理由，要全盤俯瞰印度的密教史，在文獻資料方面，唐代以前應以漢譯爲主，唐代後半以後，則當以藏譯爲主。至於梵文資料，大多與怛特羅有關，對於印度後期密教的研究，也是不可或缺的。就印度密教史之研究而言，當然有必要利用文獻上的梵、藏、漢文資料，但也必須引用考古學的遺品、遺蹟、現存雕刻、繪畫，或與怛特羅教有關的印度宗教儀禮、習俗的調查結果。

〔參考資料〕 《密教資料彙編》、《密教研究法》、《密教發達志》（《世界佛學名著譯叢》⑩、㊷～㊹）；《密宗概論》、《密宗教史》、《密宗思想論集》、《密宗儀軌與圖式》（《現代佛教學術叢刊》㉑～㉔）；陳健民《曲肱齋全集》；黃懺華《佛教各宗大意》；李世傑《密宗的教理與歷史》；權田雷斧著・王弘願譯《密宗綱要》；神林隆淨著・歐陽瀚存譯《密宗要旨》；無名梵行者《瑜伽養生術與祕密道》；栂尾祥雲《祕密佛教史》；松長有慶《密教の相承者——その行動と思想》、《密教の歷史》；勝又俊教《密教の日本的展開》；山崎泰廣《密教瞑想法——密教ヨーガ・阿字觀》。

密林山部（梵Ṣaṇḍāgārika、Saṇ-ṇāgarika，巴Chandāgārika、Channāgirika，藏Groṅ-khyer drug-paḥi sde）

音譯沙那利迦、山拖伽梨柯。又作密林住部、芿山部、六城部。爲小乘二十部之一，上

座部之一派。因部主住在密林山而得此名。據《異部宗輪論》所述，此部在佛滅三百年中由犢子派分出，其分派之起因，在於解釋「已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂。」一頌時產生異解。此部認爲此頌是說明退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法等六種阿羅漢。第一句中的「已解脫」是指思法阿羅漢，「更墮」是指退法阿羅漢。第二句中的「墮由貪」是指護法阿羅漢，「復還」是指安住法阿羅漢。第三句是指堪達法阿羅漢。第四句是指不動法阿羅漢。此派之所闡釋與他派不同。

又，《三論玄義》另有一說。該論舉出眞諦之說法，謂係因在詮釋《舍利弗阿毗曇論》時，以其義有所闕，遂各取經義添增，因而產生此密林山部及賢胄部等分派。

此部所主張之其他論點與犢子部相同，故西藏多羅那他之《印度佛教史》認爲此部是犢子部之一派。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷三；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《異部宗輪論述記》。

密迹力士（梵Guhyapāda vajraḥ）

漢譯另有密迹金剛、金剛密迹、金剛力士、持金剛、金剛手菩薩、執金剛神（Vajra-dhara）等名。是一位具有大威力的鬼神。此一力士本來是印度毗紐天的侍衛，後來轉變成佛教中勇猛的護法神祇。由於手持金剛杵，所以又稱爲執金剛神，又因爲其身口意速疾、隱祕難知，因此又名密迹金剛。

相傳在久遠以前，勇郡轉輪王在世之時，有名叫法念與法意的二兄弟，同時發出誓言。法念誓願在賢劫之如來出世時成爲梵天，俾得經常勸請世尊轉大法輪。法意則誓願成爲親近佛陀、捍衛佛法的金剛力士。後世所傳的金剛力士，就是秉承這位法意的誓願而來世間的護法神。

依《金光明經》所載，金剛力士是大鬼神王，與其眷屬五百徒衆皆是大菩薩，皆擁護《金光明經》的聽講者。此一力士經常以激烈行動來捍衛佛法、保護佛陀。但是他也有至情至性的一面。在釋尊入滅時，平素隨侍釋尊的他，幾乎悲痛欲絕。他「五內抽割，心膂磨碎，躄踊悶絕，久乃醒悟。即起而坐，涕泣哽噎。」昏迷過後，他還悲不自勝地說：「云何世尊捨棄於我，獨立涅槃？咄哉大苦，此金剛杵當用護誰？即便擲棄！」從經典所載的這些語句，頗可以看出金剛力士對佛陀的耿耿赤忱。

〔參考資料〕《佛入涅槃密迹金剛力士哀戀經》；《撰集百緣經》卷十。

密勒日巴（藏Mi-la ras-pa；1040～1123）

又譯米拉日巴、木訥等名。藏傳佛教噶舉派早期代表人物之一。生於貢塘（Guṅ-thaṅ，今西藏吉隆以北）。原屬瓊波家族，自其祖父定居貢塘後，稱密勒家族。本名推巴噶（Thos-pa-dgaḥ，意譯聞喜）。幼時喪父，家產被伯父霸佔，隨母貧困度日，飽受欺凌。成年後，爲報仇雪恥，乃習苯教咒術，據傳曾咒殺伯父及其眷屬、親友數十人，並毀壞全村莊稼。後自懺罪孽，改宗佛教。投噶舉派始祖馬爾巴（Mar-pa）門下學法。前後經歷六年八個月，勤服勞役，極盡苦修，終得馬爾巴傾囊相授。四十歲返回家鄉時，母親已去世，乃隱居山岩中，唯著白棉布衣，採食蕁麻度日，潛心修行九年，終於即身證得最勝悉地。人稱之爲密勒日巴（意即密勒家族中之著布衣者）。此後下山雲遊傳教。弟子甚多，而以熱穹巴（1083～1161）、岡波巴（1077～1152）最爲著名。

師之教法近似神祕主義，重視實踐，不尙空談。其本人自離開馬爾巴之後，更是以苦行之修持終其一生。此外，師並常以歌唱教授門人。因此，師亦爲西藏史上最著名的宗教詩人。其所吟唱之歌謠，後由其弟子整理成《密勒日巴道歌集》（又作《十萬歌集》、《米拉日巴道歌》）。該歌集在藏族中廣爲流傳，對後世藏族詩歌發展有莫大影響，在文學史上亦

佔有極重要的地位。



密勒日巴

◉附一：張澄基《密勒日巴尊者傳》序（摘錄）

據我所知，除釋迦文佛外，西藏密勒日巴大師在古今中外佛教史中，恐算是第一人了。他的生平像一首動人心弦可歌可泣的史詩，他的詩歌是至精至要，千古不朽的教言。在修持上，他的造詣可謂獨步古今，比起其他許多佛教的聖哲來總覺有過之無不及。他說的法是人人能懂的，直接了當的。一般傳記中的佛教聖哲們不是某某佛的化身，就是某某菩薩的示現，密勒日巴卻痛快了當的說：「我是一個博地凡夫，此生此世因克苦修行而得成就。」因此他所說的話和所做的事，總帶著極濃厚的「人情味」，使人感到親切生動。

密勒日巴尊者可說是西藏「實踐佛法」的代表。「實踐佛法」是對著那些講玄學的「哲理佛法」與「纏小足」式的「煩瑣佛法」而言的。佛教最初原是重實踐的，後來才漸漸的趨向理論化與形式化了。這種現象似乎是很普遍的，一切宗教史中都有這種演變；這也許是所謂「成、住、壞、空」的必然趨勢。因而在每一時代中都有新生命、新血液來做繼往開來的工作。此種新活力非憑空生成，卻是要復活原來教法中的生命和心髓，配合時代的需要綜合產生的。此宗教的心髓亦惟有從創教人的言行及初期的教法中去搜求，才能得到正確的答案。密勒日巴所修的宗派和法要是所謂「無上密宗」，但他的作風和精神處處顯示出原始佛教中的樸實、堅苦與實踐。他的言行和那些搖鈴打鼓眩人眼目的密宗行者全不相同。許多地方都有點像似個禪宗的行者。他的詩歌中處處說般若，談心性，讀來全似禪宗的口吻！

密勒日巴尊者與六祖慧能有甚多相似處，他們二人的傳承弟子中，得到殊勝成就的也遠駕其他宗派以上。他倆都少談理論，注重實修。說法平直，易爲一般衆生所吸收與了解，所謂普被三根者是也。

密勒日巴尊者最令人欽佩的地方，便是終生不建廟宇，不集僧衆，做了一個灑脫自在的遊方行者。密勒的成就與教法，在某些方面似較慧能還要「週到」一些。慧能的禪宗只闡揚法身而鮮及「報」「化」。禪宗雖亦講大機大用，但總嫌不具體，不夠味兒。西藏密宗在報化的機用上，也許有更多的方便。但話得說回來，這也許是西藏密宗的「難處」。禪宗不談報化，直趨法身，也正是它獨特的超勝處！

密勒日巴尊者對佛法最偉大而不共的貢獻，是以自己的生平來說明大、小、密三乘的不可分離性。若無小乘的出離和大乘的「發心」爲基礎，密宗的妙法無非是空中樓閣。他現身說法，以實例來說明如何同時實踐並成就三乘教法。這種貢獻，在佛教史上確是空前的，是獨特的！

◉附二：陳健民《西藏密勒日巴祖師略傳》（摘錄）

敬禮無異勝樂金剛大成就大導師前

知罪求解脫，忍苦出離，成大業身教，究竟利他，亙古今、絕中邊、超勝哉，密祖一人

耳！師幼喪父，遺產為仲父、姑母侵佔；遵母命，學惡咒報之，死三十餘人，放雹，令數百畝地不一粒穫，鄉人皆曰可殺。師知罪不可逭，而求所以解脫者，乃訪痲巴（即「馬爾巴」）大祖師，曰：「我具罪人，願以三業供，請傳大法，並賜寢饋。」痲巴曰：「二者不可得兼，子欲法耶？抑食耶？」師心口自商：法以饑皐，長養慧命，他處未能得；食以養口體，無以消業，且所在多有；乃毅然曰：「吾固罪人，吾寧捨食以就法。」因傭於近村，得值購一銅鍋以供。痲巴敲鍋之四耳，為傾酥油以燃燈曰：「且為我建方屋於南。」既成，曰：「再為我建圓屋於東。」將半，曰：「前言戲之耳，盍為我建蓮花形屋於西。」又將半，痲巴喝曰：「誰令為之，速拆石還原處，不可一亂置；別建三角形者於北。」言次瞪裂噴沫，怒不可當。時師以積勞，背已腫潰可望胸；然知罪，欲得法，竟三忍之，惟自暗泣，深悔當日之暴行。師母及家屬皆陰為之助，運石砌牆，既及數仞，為痲巴見，詈令復原處；鄉以數人力運者，今以一殘廢人復之，苦更難當。師母泣曰：「吾嘗見馬背腐，悲泣之，必為卸負；今吾乃見人如此，而毋能卸之者！噫！汝師本亦無事人，以無事而令建屋，建屋亦復無事，故又令拆之，意者其別有用心乎？子其耐受之。」師曰：「吾固罪人，吾微苦無以自贖。」

時有某甲來求法，師欲附，痲巴問所供，瞠然而退。其後有乙來求，師母因以父所奩松耳寶石為痲巴所未知者與之，痲巴固有神通，箠撻之。師從窗躍出欲自殺，師母急阻之。乃竊痲巴留西竺所得那洛巴祖師瓔珞，並贋造痲巴書，令其大弟子多巴為傳法。甫至，多巴命放雹。師疑之，然不敢不從，死人畜無算，籠骸歸；多巴一彈指頃，令白骨各肉還去。師驚其神異，既得法，久修不應；多巴知必有故，然不敢疑及痲巴。適痲巴將為子完婚，召多巴，並囑攜師歸，以為可傳法矣。至則痲巴責其妻竊瓔珞罪，知將及己，遯、拔利刃自刎，多巴飛至，奪其刃，相抱痛哭。痲巴於是乃呼入，為傳「勝樂金剛」，彈指現廿四壇城。灌頂畢，痲巴始道其所以玉全之者，曰：「吾於那洛祖師處受大苦廿四次，小苦無算。那洛巴受諦洛巴之暗示，欲彼墮岩去，應聲而墮，碎骨，諦洛飛救；乃傳『恆河大手印』焉。今汝亦云苦矣！」言次對泣，知法之不可輕易得。「盍如法修去。空鍋之供，將兆餓修；四耳，其名聞四方歟！此後宅汝食汝，但安心閉關。」師關中皆有現量證德。忽夢母死屋圮，庭除草蕪；痲巴命歸，賜以祕囊，懸記閉關及度生各事。既歸，一如所夢，抱母骸痛哭於心。師母骸法身四無差別上入大超度定，一七，託其總角交某君為建塔。如師所囑，獨往深山閉關；途次念無常，益思出離，乃作歌曰：「吾母在時，子遠辭矣！今子歸時，母已逝矣！母子縱聚，亦何益矣！唯修勝法，庶幾契矣！」既詣深山，得南面岩，暖日可衣，野痲可餐，岩漿可飲，無須遷就人間世，因作〈無貪歌〉以自誓曰：「無貪茅蓬，自春徂冬，載修載死，徹始徹終；樂無人異，苦無人同，以修以證，全始全終；其或死矣，亦合我衷，骨肉飼虎，筋脈飼蟲；無人視疾，無人送終，一息或存，志不困窮；智風悲雨，習瀝谷中。」由是不出洞者，亙十年。

某夜，小竊迷途入，欲有所獲。師笑曰：「吾日間且不得一物，矧汝以夜耶？」賊亦竊笑而出。其後，獵人因逐野獸過洞，見師身綠如鬼，骨突睛陷，皮以外毵毵，長毛耳，欲以槍壯膽。師曰：「我乃密勒也，食野痲近十年，故身綠，且入洞，為汝言世間苦。」獵人索食，師敲石火以罐煮野痲。問米歟？曰：「亦米也。」問鹽，師以野痲碎者入，曰：「亦鹽也。」問既無米，有麵否？師以野痲長者入，曰：「亦麵也。」獵人笑曰：「如師之食，若畫餅然，隨塗幾筆，便可充飢。」師固有妹及未婚妻，聞師在洞；遠處乞食至，見其露體，以為羞；為募氈毹，師寸裂之，以分套陽具、鼻端、指趾。曰：「豈惟陽具則羞之，彼彼皆父母所生也，吾無所軒輊焉。」師視衣食如

遊戲類如此。人多以此惜之。妹且勸為某喇嘛寺給侍，謂某喇嘛傘蓋頂虎茵緞裙，出入千乘從。師曰：「吾遵師命，棄衣、棄食、棄語，惟修勝法，固不樂此也。」其未婚妻，為募牛乳美酒至，師飲之，諸脈痛且樂，覺身龐大包虛空。因啓麻巴祖師所賜祕囊，則曰：此時當用妙食。師如法觀想而行，脈之粗細結皆開解，視輪迴、涅槃如昨夢，煩惱與智慧自合，力大莫之京，能飛行；乃欲出山度眾，繼而轉念曰：「與混世貉於一丘，不若處岩為眾修；決出弟子自來求，我求童蒙殊不須。」其後，姑母亦來皈依；既度其仇，山神、非人、畜生、餓鬼、魔軍得度者，不可以數計。然師未嘗建立道場，以招羣士。揭來無非深山岩洞中。計山有外六、內六、密六，洞有外內各八，皆詳藏文本傳。途次遇可度者，輒挽留，以蘭若、以黃金、以衣食，皆被峻拒。及其示寂，亦必往仁傑甫洞。時天人來供，分舍利。自釋迦後，人與天人相會，惟此次焉！師於荼毗火中，為首座弟子惹穹巴開示：首在放下衣食。弟子等皆見光明中大壇城、大塔；得「亥母法」者，見塔中師為亥母；得「喜金剛法」者，見師為喜金剛。瑞相筆不能盡。當師見麻巴祖師時，有大傘夢為之兆，麻巴亦見大塔，具詳藏文傳。

◉附三：白瑪旺杰〈「米拉日巴道歌」佛教哲學思想初探〉（摘錄自《藏族哲學思想史論集》）

道歌中的中觀思想

在理論上藏傳佛教大多承襲印度佛教大乘中觀思想。到了西元十世紀，以大乘空宗理論為中心的《般若波羅蜜多經》等佛典在西藏流行以來，藏族思想界出現了「百家爭鳴」的局面。對於印度佛教般若空宗，各自有不同的理解與發揮。

達布噶舉的宗見，屬於中觀應成見。米拉日巴的親教師瑪爾巴譯師說：「悟法性無生，心把握空性，見離戲本元，現證三種身，從此斷戲論。」這就是說通達了心性，法性本來無有、無生。即認識到了由諦實空的心性，此心性又依空樂雙運教授而修行，才能現證三身。米拉日巴把所悟到的見地，請求瑪爾巴大師斧正。米拉日巴說：「總之，生死涅槃等一切法皆是緣起，萬法的根本是這個心，它是不落方所的，若為邪見道所引的緣起，其果則是輪迴；為殊勝心道所引的緣起，其果則是涅槃。此二者的本質為空性光明，那是確定無疑的。」從這裏可以看出，此時，米拉日巴已悟到緣起性空之理。就是說萬法從緣而有，法無自性本空，學人要把「空」、「有」兩方面很好地結合起來成為圓融無礙。悟到了這個眞理性的見解，便能得解脫成涅槃，若其思想被妄念邪見所迷亂，則是生死輪迴。米拉日巴所有道歌中所宣說的正見，大多與中觀應成派見相契合。例如在贈《長壽五仙女》的道歌中，米拉日巴唱道：

「順應你等劣慧想，佛祖宣說一切有。
若於勝義諦來講，一切皆空佛亦無。
無觀修者無所修，無所行地亦無道。
無所證身亦無智，故此亦無涅槃言。
唯有名言假立已，三界有情與器世。
本無有故而非有，本無體故無俱生。
無業力亦無異熟，是故無有輪迴名，
究竟之義即如是。」

這就是說，世俗諦承認世上的一切事物都是客觀存在、實有的，但是在勝義諦中「生死涅槃」一切諸法，包括佛本身在內都由「名言」、「概念」所假立。在勝義中雖不可得，在世俗中却都能成立。換句話說，這個假名便是一切存在事物之所依處，即一切事物存在的根據。假名之下並沒有什麼實有之物體可以尋獲。例如，色蘊、想蘊、行蘊、識蘊和合假名為我。我造如是業，受如是果，即此唯我假名即可，不必另立所依。總之，所有一切諸法，在勝義中是沒有的，不存在的。《米拉日巴道歌》中說：

「噫稀若無眾有情，三世佛祖何出焉？
無有因緣豈有果，是故依從世俗諦。

佛說輪迴與涅槃，一切皆有皆存在。」

這是說勝義中雖然無有，但在名言與概念當中，輪迴與涅槃、佛與衆生等等一切都是存在著的，實際上，在米拉日巴看來，一切現象、一切法只不過是衆多關係湊合在一起，爾後，安立了一個假名罷了。分析起來，事物除有抽象的名言概念而外，再沒有任何所得。米拉日巴又說：

「存在顯現爲實有，非有即是空自性。
二者無別味平等，本無自證與他證。
均爲雙運廣圓滿，如是了悟諸智者，
不見根識見智慧，不見衆生見如來，
不見境相見法性。」

宗喀巴認爲大乘中觀應成派是全無所得的徹底空性之見，是所破的最細分，此派不追求名下實義，圓滿地解決了緣起有和自性空（無）兩方面的矛盾。認爲「有」和「無」不但不矛盾，而且是相輔相成，互相補充，缺一不可的。這樣也就排除了只强調「空」而忽視「有」論，及注重「有」而拋棄「無」的所謂「常」、「斷」二邊之過。我們以唯物辯證法的觀點來分析米拉日巴的中觀思想，其中雖然雜有很多相對主義和虛無主義的糟粕，也不乏有辯證思維之火花在閃爍。最有理論價值的就是米拉日巴在論述勝義諦與世俗諦、輪迴與涅槃、凡夫與佛陀等關係時，透露了「有」與「無」、「本質」與「現象」等的辯證關係。這些都是體現藏族人智慧的命題和範疇，包含著深刻的理論思維的經驗和教訓，是中華民族認識史的寶貴財富。

道歌中的唯識思想

（前略）唯識學說的核心，是離識無境，萬法唯心，心外無法。他們認爲世界上的一切事物和現象都是由人們的識所變現出來的。事物的一切屬性——廣延性、體積、香味、觸等等都是人們主觀意識的產物，由此可見，這是一種徹底的主觀唯心主義學說。

米拉日巴作爲一位佛教實修者，在他的修行實踐過程中特別注重對自心的認識。在米拉日巴贈言神鬼時說：「世間的一切法無非就是心識的變化，心的自性從本以來是清淨而且遠離一切戲論」的。「現象即自心」，「究竟之義無鬼神」。在米拉日巴看來，世間的一切法，都隨自己的心識而改變。整個世界的一切現象，無非就是由自己心識的變化而產生。鬼神、好惡、美醜、黑暗光明等對立的事物亦都是由心識創造的。只有通達、證悟了這個創造世間一切現象的心識之後，才能成佛，才能達到「究竟之義無鬼神」而平等一味的境界。所以成佛必須依賴自心，了悟自性。

那麼，這個心究竟是什麼？它有何特點？在佛教的修行實踐中，藏傳佛教各派都探討過「心」的問題。寧瑪派「大圓滿法」認爲：人的心體、本質是純潔的，是遠離塵垢的。「此現有世界，生死涅槃，一切諸法，悉於此靈明空寂之內，圓滿無缺。」

噶舉派主張修密宗之法，亦復如是。「須先現見本心」主張首先找到這顆清淨的「心」。認爲人心的本質是空的。例如米拉日巴贈言鬼神時說：「以無生無死爲本性的這個心識，即便被千百萬閻魔敵人包圍，用各種凶器雨點般地攻打，也不能使其毀滅、斷送；即便使三時十萬衆佛陀的千百萬光輝與功德的神力聚在一起，也不能使這個心變色事成，或趨於善。自性無有造作故。」「此心破滅不壞，驅逐不走，擒逮不就，按壓不息，放置不定，調遣不往，集聚不攝，觀視不見，察審不覺，散亂且無起源，思無有却冒出，閃爍晃動，歡喜盈盈。」米拉日巴接著說：「有情本來俱佛性，然被客塵所遮蔽，消除瑕疵乃復佛。了悟自心即智慧，故佛不需在他處尋找，證悟自原本是清淨、性空的此心識，就是佛。」

以上所述講得很明白，佛就是人心中固有的一種本性，人心就是佛性，心性相通，佛心不二。但現世人的心被世俗無明、客塵所遮蔽，人性中本來所具有的佛性被不淨的心給淹沒了。人性中的佛性不被證悟，你就淪爲凡人。所謂成佛，就是除掉衆生迷妄執著，由染變淨

喚醒赤露明空的本元心性，恢復清淨本性。用明空本淨的心來看這個世界，世界便存在於自身的心中，這就證明已得到解脫，進入了佛國樂土。

强調人心就是佛心，要成佛就要由自己去迷轉悟的思想在漢地佛教禪宗中亦尤爲突出。禪宗「直指人心，見性成佛」。二祖慧可曰：「是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然。」六祖慧能一日謂衆曰：「諸善知識，汝等各各淨心，聽吾說法，汝等諸人自心是佛，更莫狐疑外無一物而能建立，皆是本心生萬法故。」這就把實現成佛的途徑全部轉移到自性的覺悟上來了。這些和藏傳佛教各宗派的思想極爲相似。

西元八世紀，大乘和尚摩訶衍那在西藏傳播禪宗思想，後與印度論師辯論，和尚詞窮理虧，被遣回漢地，但是他的禪宗思想却影響著後期的藏傳佛教各宗派。一般認爲，包括格魯派在內的藏傳佛教各宗派，都不同程度地受到了禪宗思想的熏染。

總之，寧瑪派的「大圓滿」、噶舉派的「大手印法」中的很多思想與漢地禪宗的說法非常接近，甚至如出一轍。在藏傳佛教其他宗派中亦可找到禪宗思想的蛛絲馬跡，這些思想究竟來自漢地禪宗呢？還是源於印度佛教的密宗（因爲密宗中很多思想與禪宗思想相似）？這是一懸而未決的「公案」，有待於進一步深入探討。

總之，米拉日巴隱山修行，是爲了認識自我本心。他把心外的、彼岸世界的高不可攀的佛變成了衆生心內皆有的佛，把佛變爲舉目常見的凡人。或者說是把平常人提高到與佛相等的地位。這體現了人佛平等的思想，從而否定了佛的絕對權威。這就是《米拉日巴道歌》中唯識思想的旨趣所在。

道歌中的如來藏思想

「如來藏」，「『藏』是胎藏的意思，有如礦中的金，有其眞實的原有含藏」。衆生具有無量功德，衆生本來具有清淨的如來法身，爲如來藏。如來藏實際上就是佛性，即成佛的根據。《大乘起信論》對「如來藏」作了如下的描繪：「從本以來，性自滿足一切功德，所謂自體，有大智慧光明義故、遍照法界義故、眞實識智義故、自性清淨義故、常樂我淨義故、清涼不變自在義故。（中略）名爲如來藏。」米拉日巴說：「如來藏是本體性空，自性清淨，慈悲遍計，不被生死涅槃是非所染的心識。」這就是說，如來藏的特徵即不生不滅，脫離一切染汚，沒有無明，沒有煩惱，自性清淨，眞性不變。

佛學的根本問題是衆生如何成佛，這個問題的理論前提是衆生成佛的根據是什麼。印度大乘佛教的重要經典實際上都是圍繞著這個問題展開的。《般若經》根據佛教的「心性本淨客塵所染」的基本原理，提出了一切現象自性空，即「法性本淨」的觀點，以闡明衆生如何由染轉淨，達到成佛的境界。

米拉日巴說：「如來藏識遍衆生，一切有情皆爲佛。」「我們衆生所具有的這個清淨、性空、不被生死涅槃是非所染的心識，叫藏識佛性，亦名如來藏。」

在這裏，米拉日巴把佛與如來藏同等對待，佛即如來藏，如來藏即佛。宣揚一切衆生都有佛性和佛身常在的思想。「一切有情皆爲佛」指的是一切衆生不分貧富貴賤、善惡好壞，皆有成佛的根據或基因，因而都有可能成佛，在成佛的原則上衆生是絕對平等的。

實際上「如來藏」與「眞如」同義。其義是不生不滅、常住不變的存在，是宇宙一切現象的本源、本體。同時，也是衆生得以成佛的主體、依據。米拉日巴又說：「此心識不了悟自性之無明，叫客塵，叫煩惱，叫衆生，在輪迴流轉漂泊；此心識了悟自性之明見，叫般若，叫清淨，叫如來，乃往生涅槃。」

在這裏有「覺」和「不覺」兩種意義，覺悟了解自性自體的智慧，即所謂「明見」、「清淨」、「般若」。此能照見萬事萬物的眞理，它被認爲是宇宙萬物的本源、本體，即涅槃

寂靜，不是一般意義的絕對精神，而是一切衆生普遍具有的精神性實體，是獨具特色的神祕實體。所謂「不覺」是迷妄，是不覺悟了解眞如自體的無明，即所謂「客塵」、「煩惱」、「衆生」。它由細轉粗，現出一切妄染的境界。或謂「輪迴」，它生起一切染汚現象，成爲不變眞如生起現象的直接緣由，即生起一切現象尤其是染汚現象的根源。一切現象無非是無明、妄念的產物。

總之，在米拉日巴看來，一切衆生皆悉如來藏清淨佛性，能否解脫、涅槃或成佛，關鍵在於「迷」與「悟」上。這就是所謂的「迷凡悟聖」，即認識自心的淸淨佛性這個本性，就是佛，就得到了解脫，於是亦進入涅槃的境界。假如對自心是佛這個佛教的眞髓迷惑不解，就是愚夫，得受輪迴之苦，在這裏，他們宣揚迷凡悟佛的思想，一方面布以三界火宅，使迷者寒心。另一方面誘以佛國淨土，使悟者希望企盼。

噶舉派的大手印法

藏傳佛教所有理論與實踐的精華幾乎可以囊括在被譽爲「西藏佛教三大」，即寧瑪巴的「大圓滿」、噶舉派的「大手印」與格魯派的「大中觀」之中。其中噶舉派的「大手印法」尤具特點，它是噶舉派的最高法門。主要是把修中觀而證得的空性見，和依密教的方便道而引生的大樂二者結合而修，即能現證三身的一種法門。大手印法門的特徵，即「究竟果位或殊勝成就，極無變異之樂，與第一剎那所得印證此樂之一切種色，無虧無盈，體性如初，乃至虛空未盡，常住常靜，斯之謂印；斷、證、心德三大具備，斯之謂大。」

首創「大手印」宗門的是印度法師俄達麥枝巴。他與那若巴齊名，藏傳佛教噶舉派的創建人瑪爾巴曾依其學密宗修行儀規。他在印度廣爲弘揚大手印法，攝受甚多徒衆。

《米拉日巴道歌》中雖然亦有「大手印見」之語，但是，彼時所傳的僅僅是「大手印」之名，還沒有形成比較系統的理論體系與實踐方法。之後，米拉日巴的最勝弟子達布拉結將其導師所傳的有關「大手印」教授和噶學派的道次融合在一起，著成《道次第解脫莊論》，形成完整的理論體系，由此，可以說，噶舉派的「大手印」法之首創者當數達布拉結，他以「俱生和合」的引道次第來教誨後學，使此法門在西藏廣爲弘揚。

噶學派的大手印法有顯密兩種分別。顯教只求悟心，沒有修報、化二身之法。《土觀宗派源流》說：「就心體之上，專一而住，修無分別，令成住分。」尋找自己的本元心，即是說此心於身內，或在身外或在中間，從頭到脚尋遍全處，但心的體性如何，終不可得，這時你就決定此心無實，用這個無實，在已成特殊的心體之上，集心不散，專一而住。如此修習空性乃即噶學派「大手印法」之顯教修法。《米拉日巴道歌傳》載：尊者一日謂放牧者：「今晚請你察視一下心的顏色是白或是紅，其形狀是錐形還是圓形，位於從頭至脚何處。」次日放牧者來到尊者前，尊者米拉日巴問：「昨晚你找到心了嗎？」答：「已尋著。」問：「如何？」答：「浮動、純淨、淸淨，非能辨認，色形無有，與眼睛一同看，與耳朵一起聽，與鼻子一起嗅，與舌一同說話，與脚一併行走，上下浮動。我現在的整個身體都是它的奴僕。」

如此，觀察上從身體的頂門，下到脚心，細細尋覓，都不可尋得此心，甚至它的顏色和相狀爲何體性，亦全無所得。但是此心又遍住全身，這「莫名其妙」的心，則被以爲是法心，安住此法心，則可證得法身。所以米拉日巴贈崗布的歌中曰：「若了心爲空，勿雜入一異，有入斷空險，要住離戲中。」

佛有三身，即法身、報身、化身。成佛非得具備三身不可，顯教只求悟心，無有修報、化二身之法，況且人的心是離不開這個物質之身的，所以修心以後還得修這個有漏的五蘊之身如何成得了佛，故要淨化此身使其成爲光明虹霓之身。

密教「大手印」修身即指修風息。密教的觀點是心物互有論和心境互有論，他們認為人的意識活動是有物質基礎的，這基礎就是風息。《土觀宗派源流》載：「修大印法時最初應現見此本元心，在此上引風息入，住，融於中脈，（中略）在依仗此力，臍祕密輪處拙火熾燃，由此引起熔樂，生起四喜，將本元心轉成大樂體性。此大樂性緣空性境，成無分別，即此樂空無別妙智上，專一而住。依次經歷四種瑜伽次第，則成最勝悉地。」

《米拉日巴傳》中提到米拉在修風脈時，由於克制身體，反而功夫不能大進，食美好食物便引生了樂空美妙的內證：「我才明白要多少喝上一點白達送來的酒，吃點澤色送來的食物才行，然後，就對祕密紙卷中說的身要、風要和許多觀想進行刻苦修習。於是全身細脈結都開解了，繼而開臍下中脈的脈結，生出樂、明、無分別的境界，和以前所聽到的說法相同。」這裏講明了只是心悟大手印，而未修身體，亦不能證得樂空無別的俱生大手印，同時，也說明修身在密宗內的重要性。

心是離不開物的，心裏有活動，氣就隨之而行，所以瑜伽法就是控制自己的氣息，讓它在一定的循行軌道中活動，這軌道就是脈。噶舉派的「大手印法」，主要就是修風脈。人們要認識客觀事物的眞相，必須排除在認識上的種種障礙，如主觀偏見、感情色彩，乃至最大的天生的實有之感等。用佛教術語來講，就是要排除煩惱障和所知障，此二障若不排除，則見不到法性，不見法性，也成不了佛。這所知障是最難斷除的。密法就是用來斷除所知障的。

概之，「那若六法」等大手印密宗的種種方便，就是解決心物對立或心境對立的矛盾的，所提出的「俱生和合」就是因為心與物、境與心這矛盾對立的雙方是同時生起的，各以對方為自己存在的前提，心離不開物，物離不開心，有心即有境，有境即有心，心是主觀精神，境是客觀存在，通過密乘方便把對立的兩方結合起來，即達到矛盾的統一，這統一的方法，就叫做「心風無別」或「平等一味」。

〔參考資料〕　張澄基譯《密勒日巴尊者傳》、《密勒日巴大師歌集》；唐景福編著《中國藏傳佛教名僧傳》；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》。

密嚴淨土

又稱密嚴佛土或密嚴世界。指如來所依止的眞如法性之自受用淨土。《大乘密嚴經》卷中〈顯示自作品〉云（大正16・734c）：

「密嚴佛土是最寂靜，是大涅槃，是妙解脫，是淨法界。亦是智慧及以神通諸觀行者所止之處。本來常住不壞不滅。」

法藏《大乘密嚴經疏》卷三釋云（卍續34・542下）：

「最寂靜者，諸外喧緣所不及處，故言寂靜。是大涅槃、是妙解脫者，自受用土修所得果圓滿故涅槃，離患故解脫也。是淨法界者，法性淨土諸法之性故名法界。如是淨土，修觀行者所窮止處，是故宣說亦是智慧及以神通諸觀行者所止之處。」

此謂密嚴淨土係自受用法性土，為修得果圓滿、離諸過患、具足智慧、神通的觀行者所依止之處。

此淨土以如來藏清淨法界為其體。《大乘密嚴經》在上述經文之後云（大正16・735a）：「密嚴佛土，是轉依識超分別心，非諸妄情所行之境。」

密宗以此土為法身大日如來之淨土，《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》云（大正32・574c）：「若修證出現，則為一切導師，若歸本則是密嚴國土。不起於座，能成一切事。」《密嚴淨土略觀》亦云（大正79・22c）：

「密嚴淨土者，大日心王之蓮都，遍照法帝之金利，祕密莊嚴之住處，曼荼淨妙之境界。形體廣大等同虛空，性相常住超過法界。十方淨土為前栽，諸佛妙刹為後園。」

此謂將九識配屬於五佛時，第九阿摩羅無

垢識相當於大日，故以無垢識爲體性的密嚴淨土乃被視爲大日的住處。

〔參考資料〕《大乘密嚴經》卷中；《大乘密嚴經疏》卷二，《大日經疏》卷三；《圓覺經略疏》序。

密宗要決鈔

三十卷。日僧海惠撰。係就原理與實踐二方面綜攝日本眞言宗要義的佛典。內容分爲三十一項，即三劫、六無畏、十緣生句、五種三昧道、三月持誦、五種悉地、三句、十地、十六大生、十九執金剛、即身成佛、菩提心、四種法身、四種曼荼羅、六大、教主、諸經、住心、教相、梵文、付法、事相料簡、胎藏界曼荼羅、胎藏界行法、金剛界曼荼羅、金剛界行法、五相成身、兩界相對料簡、護摩、別尊曼荼羅、諸尊同異等。

其中各項又分設數條乃至數十條之細目，計有四九四條要目。後記又另有三十六條目。可以說有關事相、教相之主要問題，幾乎均包羅其中。文中所引用參考的經論章疏頗多，且含有今已散佚之文或今已不存之古寫本等。中譯本爲胡厚甫譯，名爲《密宗要訣鈔》。全書原分十册，每册一編。台灣影印版合訂爲一册。

密宗道次第廣論（藏 Rgyal-ba Khyab-bdag rdo-rje-ḥchaṅ chen-poḥi lam-gyi rim-pa、Gsaṅ-ba kun-gyi gnad rnam-par phye-ba shes-bya-ba）

全稱《勝者遍主大金剛持道次第・開顯一切密乘扼要論》，略稱《密乘道次第廣論》、《眞言大次第》。西藏佛教格魯派開祖宗喀巴（Tsoṅ-kha-pa）著，書成於西元1400年。

本書內容浩瀚，是一部綜論密乘四部教法，而以無上瑜伽爲重點的著述。亦爲西藏、蒙古密教的基本要典。其略本與入門書極多。書中首將大乘佛教分爲波羅蜜多乘與怛特羅乘。其中之怛特羅乘又分爲事部（kriyā）、行部（carya）、瑜伽部（yoga）、無上瑜伽部（anuttarayoga）四部份，並詳述此四部之內容。在實際觀法方面，則敍述有生起（skyed-rim）、圓滿（rdsod-rim）二次第，並述及曼荼羅法、供養法、瓶作法、諸種灌頂法等。

本書是西藏格魯派要典，內含各時代之教義、教判與供養法。全書收錄在《宗喀巴全集》中，坊間亦有單行本流傳。漢譯本係法尊所譯。

◉附：澤影《密乘道次第廣論》內容提要

《密乘道次第廣論》是略稱，具名《勝者遍主大金剛持道次第・開顯一切密乘扼要論》，是宗喀巴善慧名稱大師在西藏渥得貢賈山下慈氏寺造。它是概論密乘四部教法而以無上瑜伽爲重點的著述。

本論的闡述，總以顯密經論爲依據，別則在事部道次第方面，主要依《祕密總續》、《蘇悉地續》、《妙臂問續》、《後靜慮續》等經，及《後靜慮續釋》、《蘇悉地略修法釋》等論。行部道次第方面，主要依《大日》、《金剛手灌頂》等經，及佛密、勝菩提二大論師的釋論。瑜伽部道次第方面，主要依《攝眞實經》、《金剛頂經》等經，及佛密、釋迦友、善根金剛等諸大論師所造釋論。無上瑜伽部方面，主要依《集密》、《勝樂》、《閻曼德迦》、《歡喜》、《時輪》諸尊的本續、釋續等經，及龍樹、提婆、月稱諸大論師所造《五次第論》、《攝行論》、《明炬論》等教授。其餘所依經論尚多，茲且從略。

本論內容分二：(1)顯示佛陀正法爲求解脫之要道，(2)指導入彼要道次第不同之門。

(一)有總敍諸乘和別釋大乘。總敍諸乘中，謂聲聞、緣覺及菩薩乘。別敍大乘中亦有二種：(1)顯教，(2)密乘。前者又稱地乘、因乘或波羅蜜多乘；後者又稱爲祕咒乘、果乘或金剛乘，亦稱爲持明藏及續部。兩者皆修廣大行果，但密乘中更有獲得最上成就的殊勝方便，即修隨順色身行相的本尊瑜伽，能夠速疾圓滿菩提。

又密乘中應機立教有四續部：⑴事部，爲密乘下品根機者設；⑵行部，爲密乘中品根機者設；⑶瑜伽部，爲密乘上品根機者設；⑷無上瑜伽部，爲密乘上上品根機者設。立四續部之原因，係由於對外事和內瑜伽的意趣，修習不同而有分別：即專修外事的名爲事部。若於外事及內瑜伽等分修行的名爲行部。著重內修三摩地瑜伽的名瑜伽部。專修最勝內瑜伽的名無上瑜伽部。此中以第四部爲最殊勝，除此更無過上之瑜伽，故名無上瑜伽。

無上瑜伽續中又分爲父續、母續二類：即著重說明顯品、方便品和幻身之續名爲父續；著重說明空品、慧分和樂品無分別智之續爲母續。父續中以集密爲上，母續中以勝樂爲上。父續中所說生起次第、圓滿次第和事業等以《集密經》爲最廣；諸母續所說生起次第、圓滿次第和事業等又以《勝樂經》爲最完備。

㈡指導入彼要道次第不同之門也分爲：略說二種大乘共道次第，和廣說金剛乘不共道次第。略說二種大乘共道次第者，謂應先於一具德相的大乘善知識前，以意樂、加行如理依止，彼善知識爲說皈依，發菩提心，必須有眞正菩提心，方成眞實大乘學者。廣說金剛乘不共道次第有四：⑴事部道次第，⑵行部道次第，⑶瑜伽部道次第，⑷無上瑜伽部道次第。

⑴事部道次第，即說四續部中第一事部觀修本尊瑜伽的分齊，及此中所依經續內容和事修方便，然後證明此部有四次第：即①學行灌頂令成修道之器（即取得修習此部道的資格）。②成道器已須清淨律儀及三昧耶（即受持此部道的戒律）。③在如法守護律儀及三昧耶的基礎上，如法從事修習。此有二種：即有念誦靜慮和不待念誦靜慮。有念誦靜慮中有三種修法：第一，修前加行，即沐浴、加持等。第二，修正行，即自觀爲本尊修習念誦及供養、讚嘆、懺悔、發願等。第三，修後行、即灑淨及念誦、護摩、施食等。不待念誦靜慮中，有住火、住聲的靜慮及聲後靜慮等。④修成就，此事部道的成就中，有息災、增益、降伏等三事。

⑵行部道次第中亦有四種次第：①學行灌頂令成道器。②成道器已清淨律儀及三昧耶、全同事部。此中所修即菩薩律儀，其戒相如《菩薩地》及《善巧方便經》等所說。③在住三昧耶的基礎上，如法從事修習瑜伽。於此亦有有相瑜伽及無相瑜伽二種。有相瑜伽是不修空性之本尊念誦，此中亦有外四支念誦及內四支念誦。無相瑜伽是修空性之本尊念誦，即修空性與本尊念誦同時進行。此中空性，是中觀正見所抉擇的諸法無自性義。④最後修成就法亦是息災、增益、降伏等事業。

⑶瑜伽部道次第，亦有四種，其名與次第同前。①學行灌頂，即入金剛界曼荼羅等灌頂。此有弟子灌頂及金剛阿闍黎灌頂二種：謂不受五部律儀而僅受菩薩律儀者，則唯傳以弟子灌頂。若俱受二種律儀者，即可傳以金剛阿闍黎灌頂。②成就法器已，須淨律儀及三昧耶。③在住三昧耶的基礎上如法修習本尊瑜伽。此有二事：有相瑜伽和無相瑜伽。有相瑜伽中，又有緣粗本尊身四座瑜伽及緣細標幟四座瑜伽。無相瑜伽中，亦分佛部修法、金剛部修法、寶部修法、蓮花部修法等四種。④最後修悉地（成就）法有三：即由靜慮修悉地法、由念誦修悉地法和由護摩修悉地法。其所修的共悉地與事行二部同。

⑷無上瑜伽部道次第有四：即①成辦修道法器，②淨三昧耶及律儀，③住三昧耶修道次第，④現證所修之果。其中：

①成辦修道法器，須得清淨灌頂。在灌頂之先，師徒須互相觀察，善知德相。將灌頂時，亦有各種預備措施：如繪修供養曼陀羅儀軌及說正行灌頂儀軌、彈線分彩法、安瓶飾壇場、修供養灌頂等。還有自入壇受灌頂及令弟子入壇受灌頂，並說入壇後灌頂諸事。其灌頂分四：即瓶灌頂、密灌頂、智慧灌頂、第四灌頂。此四種灌頂，唯無上瑜伽部全有。事、行二部只有瓶灌頂中之華鬘、水、冠、杵、鈴、名等六種灌頂，並且限於金剛弟子灌頂。瑜伽部中雖兼有金剛阿闍黎灌頂，然無密灌頂等上

三種灌頂。而在灌頂前，師徒互相觀察，則四部皆同。

②淨三昧耶及律儀者，謂受灌頂之後，必須清淨三昧耶及律儀。

③住三昧耶修道次第者，謂在淨三昧耶及律儀上由聞思修勵力於所修之道。其道有二：即生起次第及圓滿次第。先修生起次第以嚴淨行者心地，後依圓滿次第即修大印及樂空無別瑜伽，以期證得佛果悉地。

生起次第所修之道即由三三摩地等修法，以淨治行者身心而爲修圓滿次第之準備。

圓滿次第，在父續修法中，依集密者有龍猛、智足二派；母續修法中，有依時輪及勝樂等派。

④現證所修之果者，即依生起、圓滿二種次第精進修習，上品根機速成佛果，中下之品，得諸悉地。

宗喀巴大師曾講此論多次。後來克主傑善妙德賢阿闍黎繼作《續部總建立廣釋》亦甚精要。此《密乘道次第廣論》在藏語系佛教地區歷代相承，未曾間斷，傳承人名，有記載可考。

〔參考資料〕 克主著．法尊譯《密宗道次第論》；陳健民《曲肱齋文二集》。

崇善寺

位於山西太原市東南。始建於唐代，原名白馬寺，後改稱延壽寺、宗善寺。洪武十四年（1381），明太祖第三子朱棡（晉王）爲祭弔其母而加以重建，並易名崇善寺，爲當地規模最大的寺院。清．同治三年（1864），發生火災，寺院被毀大半。現存山門、鐘樓、東西配殿及大悲殿等建築。外觀莊嚴的大悲殿，被認爲是明初寺院建築的典型，內有千手觀音菩薩像，其兩側有金色的文殊、普賢菩薩像，高八公尺，均爲明代鑄像中的傑作。

此外，寺內收藏有：宋．紹定四年（1231）版《磧砂藏》全部；明．正統五年（1440）版《北藏》全部；嘉靖三十年（1551）版《南藏》全部等文物。

崇福寺❶

㈠**位於陝西省長安市**：唐初，帝室爲紀念其先祖興於山西太原，遂於長安、洛陽、太原、荊州、揚州等五地，建造五所寺院，皆名太原寺。垂拱三年（687），武后重修，並改長安太原寺爲魏國西寺。載初元年（690），又改稱崇福寺。因位處唐朝首都（長安）之內，故義學、譯經沙門多止住於此。如懷素奉勅於本寺弘四分律宗，日照三藏亦在此譯出其攜來之經論，菩提流志之譯《大寶積經》、般若三藏之譯四十卷《華嚴經》皆在本寺。智昇之《開元釋教錄》、法藏之《起信論義記》亦成於此。

其後，太原之太原寺，亦改稱崇福寺，故世人乃稱長安崇福寺爲西崇福寺。

㈡**位於山西省朔縣**：始建於唐．麟德二年（665）。遼代曾作爲林太師尉署，也稱林衙院，遼．統和年間（983～1011）改名林衙寺。金．天德二年（1150），題額崇福禪寺，清．乾隆年間（1736～1795）改稱今名。現存彌陀、觀音、地藏、文殊諸佛殿，及藏經閣、鐘鼓樓、山門等。藏經閣位居殿前，爲他處所罕見。彌勒殿建於高臺之上，是規模較大的金代建築；殿內塑像高大，中爲阿彌陀佛，兩側爲觀世音、大勢至二菩薩，前有護法金剛等像，均爲金代原作。又，四壁滿繪壁畫，內容爲佛、菩薩及千手千眼觀音等。

㈢**位於浙江省臨安府城之東**：一名靈芝寺、崇福律寺，俗稱蠟燭庵。唐．貞觀二十三年（649）開創，名實際院。宋代佛印了元重興；南山律宗僧元照嘗住此三十年，徒衆三百餘人。其後毀壞，元．元統年間（1333～1334），妙通重建。明．洪武二十四年（1391），成爲叢林；永樂年間（1403～1424），能守於此纂修《永樂大典》；宣德年間（1426～1435），如貞亦在此校修藏典；正統年間（1436～1449），智淳於此設戒壇，舉揚戒律；萬曆三

十年（1602），如堯曾加以重修。

㈣位於福建福州北嶺象峯之麓：創建於宋・太平興國二年（977）。原名崇福院，後廢。明・萬曆四十七年（1619），僧跬存來到此地，見環境清幽，欲建「養母堂」。開基時，掘得一塊石額，上刻「崇福禪院」四字，方知此為崇福院之舊址，遂在鼓山僧永覺之贊助下，陸續建設堂宇。後跬存病逝，建設暫停。至清・康熙三十三年（1694），叔禪師與其徒法如共同營建。經五、六年，方建設完成。現存殿宇多為光緒年間（1875～1908）所重建，為福州五大禪林之一。

㈤位於福建泉州市區東北梅石街：北宋初陳洪進建寺，名千佛庵，太平興國年間（976～983）易名崇勝寺，至道年間（995～997）改稱洪鐘寺，元祐六年（1091）改今名。元代以後屢有毀建，現存大殿仍保存北宋時的部分原構，後殿係清末重修。寺中有宋代石塔一座，名應庚塔，八角七級，高二十餘公尺。

㈥位於江西上高縣九峯山：建於唐昭宗年間（888～903）。據載，寺原為南平王鍾傳舊宅，唐・乾寧年間（894～897）鍾傳捐舍為寺，昭宗賜額「宏濟」，天復（901～903）中改名崇福禪林，為佛教曹洞宗大寺之一。寺至今完好，有前後二進，兩側有廂房。寺前有香爐峯，旁有觀音泉。

〔參考資料〕 ㈠《圓通大應國師語錄》；《元亨釋書》卷七；《延寶傳燈錄》卷二、卷三、卷十。㈡《本朝高僧傳》卷四十五。

崇福寺❷

㈠位於日本福岡市字千代：屬臨濟宗大德寺派。山號橫嶽山。仁治元年（1240），湛慧在大宰府橫嶽創建一寺。翌年，圓爾辨圓自宋歸日，受湛慧迎請開堂說法。其師無準師範親書「萬年崇福寺」之扁額，掛於寺門上。寬元元年（1243），成為官寺，後嵯峨天皇敕賜「西都法窟」之額。文永九年（1272），南浦紹明從興福寺遷住本寺，其後三十三年，任本寺住持，大興禪法。後因領主大友宗麟捐贈寺領，寺中殿堂更加完備，寺門大為繁榮。天正十四年（1586），遭兵火而化為焦土。慶長五年（1600），領主黑田長政築城福岡，大德寺之春屋宗園欲中興本寺，遂於現址重建伽藍，費時數年始完成方丈、三門、佛殿、開山堂、僧堂、書院、鐘樓及內、外門等建築。

㈡位於日本長崎市鍛冶屋町：屬黃檗宗。山號聖壽山。寬永六年（1629，一說九年），明僧超然創建。其後成為福州人的菩提寺，故世稱福州寺。又因總門仿唐風塗丹色，故俗稱赤門。承應三年（1654），明朝僧人隱元隆琦到日本。翌年，入住本寺。明曆三年（1657），隱元之弟子即非如一至日本，亦入住本寺，且大造堂舍，成為中興第一世。萬治三年（1660），千獃性侒來住，繼第二世之席，大振禪風。天和二年（1682），國內鬧饑荒，本寺鑄造巨鍋，施粥數萬人。後與東明山興福寺、分紫山福濟寺並稱三福寺。現有大殿、鐘鼓樓、第一峯門、護法堂、三門等。又，境內有明人苑道所刻的十八羅漢像。

崇聖寺三塔

又名大理三塔、大理崇聖寺塔。位於雲南大理市舊大理城西北約二公里的點蒼山應樂峯下、洱海邊。因塔後原有大理最大佛寺崇聖寺而得名。崇聖寺建於中唐晚期，歷經數次地震與兵火，今已蕩然無存。

三塔均為磚砌，一大二小，鼎足而立。主塔居中，名千尋塔，正式名稱為「法界通靈明道乘塔」，俗稱大塔或中塔。建於九世紀中葉。相傳為唐朝建築師恭韜、徽義指導工匠仿西安小雁塔、河南嵩岳寺塔形制建成。該塔為四方形磚砌中空密檐式，十六級，高六十九點一三公尺，每層正中央開券龕，置白色大理石佛像一尊，塔頂四角各有一隻銅製的金鵬鳥。二小塔南北相對，分立主塔後側，均係十級八角形實心磚塔，各高四十二點一九公尺，建築年代約在十一世紀大理國時期。兩塔塔身都塗

以白色泥皮，有佛像、蓮花、瑞雲、花瓶等浮雕，層層各異。

西元1979年維修主塔時，在塔頂及塔基中發現唐、宋時的珍貴文物六百餘件。其中，手抄經卷、金銀器、佛像、塔模等，極具歷史與藝術價值。三塔渾然一體，氣勢雄偉，千百年來，雖迭遭地震與風雨剝蝕，仍巍然屹立。係雲南現存最古磚石結構建築物。爲研究中國古代建築以及佛教與南詔、大理國史的珍貴資料。

崔致遠（859～？）

朝鮮新羅末期之文學家。字海夫，號孤雲。慶州（慶尚北道）沙梁郡人。自幼好學，十二歲入唐，十八歲考取進士。歷任宣州溧水縣尉、承務郎侍御、史內供奉等職，因破黃巢之亂而有功勳。朝鮮・憲康王十一年（885）回新羅，擔任侍讀兼翰林學士、大山郡太守。眞聖女王八年（895）隱居迦耶山海印寺。著有《桂苑筆耕》二十卷、《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》等書。後一書爲研究華嚴宗祖賢首法藏之重要史料。

〔參考資料〕 《三國遺事》卷一；李能和《朝鮮佛教通史》下編。

常住（梵 nitya-sthita、sadā-sthita，藏 rtag-tu gnas-pa）

恆常安住於過去、現在、未來三世，而不生滅變易之謂。略稱爲「常」。爲「無常」之對稱。《雜阿含經》卷三十云（大正2・217c）：「夫生者有死，何足爲奇？如來出世及不出世，法性常住。彼如來自知成等正覺。」《大般涅槃經》卷三十四云（大正12・567a）：「我又一時告諭比丘而作是言，十二因緣有佛無佛，性相常住。」此乃表明緣起法性之理恆常不變。

又，《勝鬘經》〈自性清淨章〉云（大正12・222b）：「世間言說故有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死。如來藏者離有爲相，如來藏常住不變。」《大般涅槃經》卷三十四云（大正12・567a）：「法身即是常樂我淨，永離一切生老病死。非白非黑，非長非短，非此非彼，非學非無學。若佛出世及不出世，常住不動，無有變易。」此謂如來法身常住不變。

然《大乘莊嚴經》卷三〈菩提品〉等認爲不只如來法身如是，即使是報、應二身亦應常住。法身是本性常，報身是無間常，應身是相續常。《佛性論》卷四又總說三身常住有十種因緣，即〈無變異品〉云（大正31・811a）：

「此三身者，恆能生起世間利益等事，故說常住。常住者，依十種因緣。十者，㈠因緣無邊，㈡衆生界無邊，㈢大悲無邊，㈣如意足無邊，㈤無分別智無邊，㈥恆在禪定無散，㈦安樂清涼，㈧行於世間八法不染，㈨甘露寂靜遠離死魔，㈩本性法然無生無滅。」

《大般涅槃經疏》卷八解釋經文之「於諸常中最爲第一」云（大正38・81a）：

「於諸常中最爲第一者，於何等常而言第一。自有世間相續不斷名常，復有三，無爲常斷煩惱得者名數緣常，事緣差者名非數緣常，無此二者名虛空常。此之四種皆悉不及如來之常。如來常者即是妙有故言第一，此三藏義。又眞諦之常對生死虛僞，謂此眞常既無生死，亦無此眞亦無照應。如來常者本自有之無所待對，其常實照故云第一，此約通義。又言常者出常無常，即是非常非無常，直常而已，此約別義。又如來常者即邊而中，具足三點不縱不橫，是故此常最爲第一，約圓教義。」

由上文可知，如來之「常」與世間之相續不斷及三無爲常，意義並不相同。

此外，「常住」一詞又爲僧團「常住物」之略稱。在近世中國佛教界，又引申爲「出家人所住之寺院」之意。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷十二；《法華經》卷一〈方便品〉；《金光明最勝王經》卷二〈夢見金鼓懺悔品〉；陳譯《攝大乘論釋》卷十三；唐譯《攝大乘論釋》卷十；《佛地經論》卷七；《成唯識論》卷十；

《華嚴五教章》卷四；《天台四教儀集註》卷二。

常見（梵 śāśvata-darśana、śāśvata-dṛṣṭi，巴 sassata-diṭṭhi，藏 rtag-par-lta-ba）

主張世界及我常住不滅，人死之後之「我」（靈魂）亦常住不滅的見解。為「斷見」之對稱。「斷見」即以為人死後，世界及「我」皆歸於空無，而無視因果理法的見解。「常見」又稱常邪見、常論，或有見；「斷見」又稱無見。佛法依緣起立場，認為此常見、斷見二者皆是邪見。

◉附一：印順《中觀今論》第六章第一節（摘錄）

常，在釋迦時代的外道，是約時間變異中的永恆性說的。斷，是中斷，即不再繼續下去。例如外道執有神我，有此常住的神我，所以從前生到後生，從人間到天上，前者即後者，這種有我論者即墮常見。如順世論者，不信有前世後世，以為現在雖有我，死了即什麼也完了，這即是墮於斷見的斷滅論者。凡是佛法，決不作如是說。根本佛法以緣起生滅為出發，以無常而破斥此等常見；但無常是常性的否定，而並不是斷滅。佛法都說生滅與相續，此常與斷是極少引用為正義的。然而不常不斷的生滅相續，意義非常深玄。一分學者大談生滅相續，而又轉上了斷常之途。舉例說：薩婆多部主張三世有，一切法體是永遠如此的——法性常如。從未來到現在，從現在到過去，說生滅，說相續，不過在作用上說。他們雖也說諸行無常。然依中觀者看來，是落於常見的。如經部師，以種子現行來說明因果。然而從大期生滅的見地去看，「涅槃滅相續，則墮於斷滅」（〈觀成壞品〉）；從剎那生滅的見地去看，「若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅」（〈觀有無品〉）。他即使不落於常見，斷見還不免呢！只要是執為自性有，自相有的，是難於避免常斷過失的，所以說：「若有所受法，即墮於斷常」（〈觀成壞品〉）。若法執為實有，現在如此，未來也應如此，即墮於常見。若說先有而後無，即是落於斷見。〈觀有無品〉和〈觀成壞品〉，明確的指出這種思想的錯誤。《六十如理論》也曾說到：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過？」故此中所講的斷常，是非常深廣的。甚至見有煩惱可斷，即斷見；有涅槃常住，即常見。而涅槃是「不斷亦不常，是說名涅槃」（〈觀涅槃品〉）。總之，不見緣起真義，那恆常與變化，變與不變，為此常見、斷見所攝。

◉附二：《瑜伽師地論》卷六（摘錄）

計常論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論：我及世間皆實常住，非作所作，非化所化，不可損害，積聚而住如伊師迦。謂計前際說一切常者，說一分常者，及計後際說有想者，說無想者，說非想非非想者。復有計諸極微是常住者，（中略）此中，計前際者，謂或依下中上靜慮起宿住隨念，不善緣起故，於過去諸行，但唯憶念，不如實知，計過去世，以為前際，發起常見，或依天眼，計現在世，以為前際，於諸行剎那生滅流轉不如實知，又見諸識流轉相續，從此世間至彼世間無斷滅故，發起常見，或見梵王隨意成立，或見四大種變異，或見諸識變異。計後際者，於想及受雖見差別，然不見自相差別，是故發起常見，謂我及世間皆悉常住。又計極微是常住者，以依世間靜慮起如是見，由不如實知緣起故，而計有為先有果集起，離散為先有果壞滅，由此因緣，彼謂從衆微性麁物果生，漸析麁物乃至微住，是故麁物無常，極微是常。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷五、卷三十四；《大毗婆沙論》卷四十九、卷七十七、卷一九九、卷二百；《俱舍論》卷三十；《大智度論》卷二十六、卷四十七；《中論》卷一〈觀因緣品〉、卷三〈觀有無品〉；《成實論》卷十〈邊見品〉；《顯揚聖教論》卷九、卷十；《中觀論疏》卷七（末）；《法華文句》卷四（下）。

常惺（1896～1939）

江蘇如皐人。俗姓朱。名寂祥。後以嗣法於光孝寺法派，易名優祥。年十二，依福成寺自誠出家。二十歲入上海華嚴大學，親近名僧月霞。後習禪定於天寧寺，究明心宗，又往四明觀宗寺，依諦閑研究天台教觀。

其後，應廈門南普陀寺之聘，創辦閩南佛學院。復於杭州昭慶寺主辦僧師範講學所。又應請主辦柏林教理院，並兼任世界佛學院籌備委員。先後擔任南普陀、光孝、萬壽諸寺住持。民國二十八年寂於上海，世壽四十四，戒臘二十四。師夙志於振興僧教育，改革僧制，並與太虛大師相互策應，係民初三十年來中國佛教革新派之重要僧人。著有《佛法概論》、《圓覺經講義》、《大乘起信論親聞記》、《因明入正理論要解》等書。

〔參考資料〕　東初《中國佛教近代史》。

常總（1025～1091）

宋代臨濟宗黃龍派僧。俗姓施。劍州（四川省）尤谿人（一說延平人）。一作常聰。十一歲依寶雲寺文兆出家，八年後從大中寺契思受具足戒。後謁吉州禪智楚材。因聞黃龍慧南德風，便至洪州歸宗寺隨侍慧南，然以無所獲，遂辭去。後歸宗寺遭祝融，慧南遷居石門南塔，師再度侍其左右。慧南自石門移住黃檗、積翠等處，又轉黃龍山，此間前後二十年，師常伴其往返。南乃讚師勤勞，密授大法，師遂立志大興臨濟宗風，聲名遍傳叢林。

宋神宗熙寧二年（1069），慧南圓寂。翌年，洪州太守榮公請住泐潭。衆徒欣賞其論說，稱師爲「馬祖再來」，道俗爭謁。元豐三年（1080），奉勅革廬山東林律寺爲禪寺，並應命於東林寺弘法。其門人依據慧遠之讖語「吾滅七百年後，有肉身大士革吾道場。」而謂師即讖語中之肉身大士。由是聲名大揚，且爲朝廷所知。元豐五年，神宗勅令管理相國寺智海禪院，師以老病固辭不去。朝廷乃賜紫衣及「廣惠禪師」之號。哲宗元祐三年（1088），又蒙勅號「照覺禪師」。時，蘇軾曾從師問法、領受心源。六年八月師染疾，九月二十五日泊然而寂。

〔參考資料〕　《禪林僧寶傳》卷二十四；《宗門統要續集》卷二十一；《五燈會元》卷十七；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄》卷十六；《禪宗正脈》卷八、卷九。

常住物

指常備以供僧伽受用的僧物。又稱僧物或常住。其義雖可通於三寶物，但一般指大衆受用的財物（即僧物）。如僧房、田園、菓樹等不可移動者，以及什具、經卷等可移動者。又米穀錢帛之類雖貯置但嚴掌其出入，永備大衆受用，亦稱爲常住。《大方等大集經》卷四十四云（大正13・292c）：

「若有四方常住僧物，或現前僧物，篤信檀越重心施物，或華或果或樹或園，飲食資生床褥敷具，疾病湯藥一切所須，私自費用或持出外，乞與知識親里白衣，此罪重於阿鼻地獄所受果報。」

此謂伽藍房舍等可供四方僧伽受用的資具，稱爲常住物。若私自佔有，或買賣即犯重罪。

《四分律行事鈔》卷中一說，僧物可總別爲四（大正40・55c）：「僧有四種。一者常住常住，謂衆僧廚庫、寺舍、衆具、華果、樹林、田園、僕畜等，以體通十方不可分用，總望衆僧如論斷重。僧祇云：僧物者縱一切比丘集亦不得分。此一向準入重攝。二者十方常住，如僧家供僧常食，體通十方唯局本處。若有守護望主結重。同共盜損應得輕罪。（中略）三者現前現前，必盜此物望本主結重，若多人共物一人守護，亦望護主結重。四者十方現前，如亡五衆輕物也。」

此謂僧物中，廚庫寺舍等爲常住常住；供僧之常食等爲十方常住；現前僧物爲現前現前；亡僧之遺品爲十方現前。前二種爲四方僧物，後二種爲現前僧物。

在近世中國佛教界，「常住」一詞已成爲出家人所住寺院（僧團）的代用語。譬如某一出家人要到寺院掛單，往往會向知客師說：「想來打擾常住」或「親近常住」。

◉附一：J. Gernet（謝和耐）著．耿昇譯《中國五至十世紀的寺院經濟》第三章（摘錄）

奉獻於佛教的財產

「三寶」（tritratna）一詞在印度經文中一般均指宗教界（佛、法與僧）。但是，對於中國人來說，它們也實有所指：這就是佛像、供這些佛像居住的殿堂、聖物盒和用作法事開銷以及維修宗教建築的費用；其次是經卷、說法壇以及與傳播教理有關的一切設施；最後是僧侶們的住處僧房，他們的土地、奴婢和牲畜等等。所有這些財產都是不可轉讓的，對於把它們用於「三寶」，無論是現在、過去還是將來都是「常住」性的，完全如同佛陀、佛法和僧衆一樣。「常住」一詞泛指所有奉獻於佛教的財產，它經常在漢籍中出現以指僧衆財產。但我們不知道它是從哪一個印度術語中翻譯來的。它也可能是暗示在僧衆每年遷徙時仍留在原地不動的財產。事實上，「寺主」（vihara-svamin）最早是一位具有固定住址的僧侶（即「常住比丘」，由巴利文avasikabhikkhu譯來），他們負責看守寺院及其財產。「常住」一詞是「僧物」的同義詞，更確切地說應爲「四方僧物」（由梵文caturdiśasamghasya譯來）。但「僧物」這一術語的詞義則具有較爲廣泛的意義。其最古老的詞義把那些可以在僧侶之間進行分配和可以以私人名義分配的財產排除在「僧物」之外，

《彌沙塞部和醯五分律》中指出：「四方僧有五種物不可獲、不可賣、不可分。何謂五？(一)住處地，(二)房舍，(三)須用物，(四)果樹，(五)華果。」違背這一原則，那就是犯了偷羅遮（大罪，thullaccaya）。

我們在《十誦律》中發現了對不可轉讓財產（常住財產）的五種分類法，這是根據可以在比丘之間進行分配的關係而確定的：

「若物，諸比丘現前應分。何等是？除死比丘重物（巴利文爲garubhaṇḍa），餘輕物（巴利文爲lahubhaṇḍa），是名可分物，不可分物者。若物，諸比丘現前不應分。何等是？除死比丘衣物，餘重物。是五事不分，不可取，若衆僧、若三人、若二人、若一人不應分。何等五？僧伽藍地、房舍地、僧伽藍房舍、床、臥具，是名不可分。」

然而，僧物可以包括教會實際所擁有的全部財產，特別是指那些可以作爲在僧侶之間進行分配的財產。所以道宣在他爲《四分律》所作的疏註中，一共區別出了以下四類僧物，按照它們各自的名稱相稱，即(1)不動莊園，(2)食物，(3)衣、藥、房僧用物，(4)過命僧人的輕物。

據道宣認爲，第一類僧物是由眞正的「常住」組成，也就是廚房和倉庫、寺院及其建築、各種物品、鮮花和水果、樹木和森林、田園、僕人和牲畜等等。由於這些財產從本質上來說是可以向十方擴大的（屬於十方的僧衆），人們不可以分配之或爲個人利益而使用。這些財產僅僅可以獲得和利用，但既不能分配也不能出售。

第二類是「十方常住」。例如，在一座寺院中，這就是送給和尚們的飲料和煮熟的食物。從其本質來看，是十方僧衆所共有的財產，儘管從它們的地位來看，都置於寺院之內。《僧祇》（Saṃantapasadika）指出：「不打鐘食僧食者犯盜。」據一部疏註指出，時至今日，在寺院中舉行齋會時，一旦當飯煮好，便敲鐘和擊鼓。這就是因爲十方僧人在這類財產中都會有自己的份額。

第三類是由「現前常住」而形成的。屬於這一類的共有二種財產：現前物的常住和現前人的常住。這些財產只能作爲布施品。

第四種是十方僧的現前常住。這一術語是指已過命僧侶所布施的輕物（lahubhaṇḍa）。從本質上來說，這類財產屬於十方僧衆，

但從它們的地方來看，則是置於寺院本身之中。這是因爲現前僧都可以擁有自己的一份，所以才被這樣稱呼。

另外，如果過世僧侶的服裝和食物在道宣對《四分律》的疏註文中還被稱爲十方僧衆的財產，那麼無疑應該將此看作是對某些作法的回憶：在唱亡僧的微薄財產、舉行大型齋供和無償地留宿過境和尚時，同一塊僧地（sima）的和尚便要舉行大型集會。

但很明顯，「常住」一詞僅僅按其引申意義方可泛指佛教寺院所擁有的全部財產，無論它們是不是應在僧侶之間進行分配的財產。律藏中僅僅提到土地和不動產是四方僧衆的財產，並且它們還具體解釋說這些財產均屬於不可分之列。從嚴格的意義上來講，「常住」僅僅包括道宣分成四類中的第一類。土地和建築應成爲有德僧人的共同財產，而它們的所有權在這種意義上是不可分割的。然而，我們還可以窺見隨著佛教信仰的發展而產生的變化：道場、佛像和聖骨塔的建立可能改變了人們最早對於僧物的觀念，而這類建築首先是僧衆集體的。這裏所指的已經不再是公共財產的特點了，其聖潔性可以把這些新的成份說成是僧侶產業，被人稱爲「佛物」，而「僧物」僅限於指比丘的共同財產。我們已經看到，佛教寺院財產的本質具有雙重性：這都是一些共同財產，但也是神聖財產，其重點有時側重於「常住」的這一方面，有時又側重於另一方面。

如果我們探討一下哪些財物可以形成三寶的產業，那就會發現這都是禁止作爲單獨個人的比丘所占有的財產，在任何情況下都不允許在他們之間進行分配。根據律藏的規定，只允許出家人擁有「輕物」，也就是說那些形成化緣僧必不可缺的行李：衣服、鉢、日常所用的細小物品。佛教倫理認爲出家人擁有價值貴重的或明顯具有世俗特點的財產爲「不淨」（巴利文爲akappiya）。相反，對於那些僧衆共有的財產，律藏中的規定則程度不同的有所放寬，對於那些由於宗教法事之需要而使最早的原則放寬的財產，律藏中的規定則更爲寬容。和尚們爲了出家人的「淨」和他們的權威純潔無損而不能保留的東西，僧團允許將之用於其成員的共同需要或宗教儀式的需要。

然而，禁止比丘擁有「重物」（garubhaṇḍa）並不僅僅由一些純倫理的考慮所決定。正如漢文中對巴利文akappiya（不淨）的譯法就已經提醒我們注意的那樣，某些重物、某些價值很大的和具有世俗特點的財產都是不可接觸的，因爲它們都「不淨」，這種重物不淨的觀念也明顯地出現在《摩訶僧祇律》中，在倫理上的禁戒中又增加了一種具體的忌諱，因爲它抨擊了與這類財產的任何接觸。在各種情況下，僧團是通過中間人而管理自己的財富的，無論是他們支配自己的貴重金錢還是耕耘自己的田地。如果那些受具足戒的和尚們不參加勞動，那肯定是由於他們應該全力以赴地從事建福業，這就可以部分地解釋律藏中給予寺院中世俗僕人地位之原因。但這裏更可能是具體指賦於教會的一些中間人，而律藏也承認僧衆有權擁有地產、畜羣和貴重金屬，至少是以公有和不可分割財產（常住）的名義而占有之；但律藏同時也禁止這些僧衆直接接觸上述財產，因爲對這類財產存在有忌諱，上述僕人獲得了一種意味深長的稱號「淨人」。他們一般都從事一切必須接觸不淨物的活動：農業、牧業、商業、烹飪。

當然，中國人僅僅是繼承了一種印度傳統，他們承認存在有八種不淨物，即「八不淨」，八不淨的名表中既包括活動，也包括物品，據灌頂（561～632）在《大般涅槃經疏》中認爲，這「八不淨」應爲：「蓄金銀、奴婢、牛、羊、倉庫、販賣、耕種、手自作食。」《佛祖統紀》提出了一張其細節不同，但實質却一致的名稱表：「八不淨者：㈠田園，㈡種植，㈢穀帛，㈣畜人僕，㈤養禽獸，㈥錢寶，㈦褥釜，㈧像金飾床及諸重物。」

因此，佛寺中的「常住」財產一般是由不淨物組成的，唯有作爲具有特殊宗教美德的僧

衆和作爲崇拜對象的佛陀才可以擁有世俗財產，不會因此對他們引起任何污染。不淨物一旦變成僧物和佛物之後，就會因其用途而變得擁有聖性，同時也會由於它們屬於三寶而變得純潔。因此，由於兩種不同的原因，出家人不能占有「常住」財產，因爲這都是一些不淨物，對於他們來說本身就是不可接觸的。此外，這也都是一些供物。如果說中國和尚們沒有遵循印度律藏經文中向他們提出的規則生活，如果在他們之中也出現過由作爲大乘之特點的這種習慣的自由性而造成的許多變通，如果他們始終占有不淨物，那麼相反，三寶財產的「常住」和出世間的特點似乎非常明顯地既反映在中國世俗界，也反映在僧侶之中。《佛祖統紀》中的某些非常感化人的故事值得我們在此問題上引證：「調露元年（679），汾州啓福寺主惠澄染患，牛吼而終。寺僧長寧，夜見澄來。形色憔悴云：『爲互用三寶物，受苦難言。諸罪差輕，唯用伽藍物爲至重，願賜救濟。』寧即爲誦經懺罪……。」此外有一段註釋說明：「爲沙門而不明因果，私取常住之物，以適己用。用者、受者均被其苦。輕則爲牛畜、奴役，重則受鑊湯鑪炭。的論其報可不痛哉？至於權門要路，復不知果報之爲何義，以故甘受愚僧之餌而不悟其非。占山爲墳，竇帖住院，若主若客皆入罪門。若此之流深足鄙恥。」

儀鳳二年（677），「國清寺僧智瓌爲直歲，將常住布十端與始豐縣（今浙江省天台縣）丞李意及，久而不還。瓌死作寺家奴，背有智瓌字。既而丞亦死，亦作寺家奴，背亦有李意及字。」

在有關顯慶五年（660）的一段文字中，介紹了長安聖光寺一位和尚的生平事蹟，該僧曾多次把寺院的水果作爲孝道的禮物而奉獻給雙親。他病倒了，並且開始吐血。疏註中指出：「佛立禁戒，凡僧伽藍（saṃgharama）；錢、穀、蔬、果、器具、屋廬、田山，是爲十方僧衆常住之物，非己可得私用。」

《佛名經》的一段文字中包括了許多有關偷盜常住物活動的細節：侵吞挪用、敲詐勒索、營私舞弊等，它們很可能受到了中國風俗習慣的表現形式的影響。對偷盜犯的懲處是讓其轉生爲畜類（牛、馬、騾、驢、駱駝），或者是轉生到地獄中或惡鬼（preta）之中：「以其所有身力、血、肉償他宿債。若生人中，爲他奴婢。衣不蔽形，食不充命。貧寒困苦，人理殆盡。」

那些侵吞霸占了教會財產的人、那些忘記了償還所欠寺院債務的人，在某些情況下都可以變成牛、禽或奴婢，他們就以這種形式轉生到寺院中作爲僧衆的常住。在這種宗教觀念中，保留了對一種流傳很廣的法律作法的回憶，即對無清償能力的債務人的身體進行强制的作法。人身奴役是有意或無意接觸奉獻財產的結果。消耗或占有來自三寶常住的財產，便會創造一種非常有效的和特別危險的宗教性的羈絆，尤其是當這種侵占是發生在定期的宗教儀式「齋」之外，或者是背著教會僧衆而進行的（不正常的借貸和布施）時更爲如此。這裏所指的是民間觀念的一種表達形式，而這些民間觀念又在中國廣爲流傳，它們首先涉及到了宗教思想史，但同時也與經濟問題密切相關。

我們將要指出，寺院常住的神聖特點也無妨將之投資於世俗界：如果將經濟交易所得的利潤歸還給了僧或佛，那麼這樣的交易也是允許的。財稅活動的發展與宗教信仰的發展似乎是互相聯繫的，因爲這是受益者（即三寶）特別神聖的本質，可以同時證實和加强一種像放債質錢那樣明顯的世俗活動。《佛祖統紀》中所引證的軼事故事都發生在七世紀末。然而，就在同一個時代，佛教之一宗三階教中的無盡藏要向其世俗信徒們質錢，這類債務與根深蒂固的習慣相反，即它們是無契約而自願成交的。據傳，這類債務是要償還的。當然，這樣一種作法僅僅是在一種特別合乎道德的氣氛中方可設想，而且是以絕對的信義爲前提的。這種信義從其基礎上來說是宗教性的，然而它可以在契約法中執行。本處所指的這種信義是法

律改革的開始。在這一具體情況下，我們又看到了心理學論據的重要性。

◉附二：姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》第三章（摘錄）

（前略）「常住百姓」這一奇特名稱的出現，是懾於會昌毀佛浪潮和張議潮的改革，用保護「常住」的名義來繼續保存寺院對地產和人戶的佔有。在張議潮死後，「常住之物」和「常住百姓」確實也都受到了內律和王法兩方面的保護。

內律歷來都保護「常住」的不可侵犯性。P.2187號《敦煌諸寺奉使衙處分常住文書》，對「常住」一詞下了如下的定義：

「應諸管內寺宇，蓋是先帝勅置，或是賢哲修成。內外舍宅莊田，因乃信心施入，用為僧飯資糧。應是戶口家人，壇（檀）越將持奉獻，永充寺舍居業，世人共薦光揚。不合侵陵，就加添助；資益崇修，不陷不傾，號曰常住。」

所謂「常住」，本指恆久不變的意思，如《法華經》謂「是法住法位，世間相常住」，轉意指僧伽的共有財產。引文中的「不陷不傾，號曰常住」，正是從語源上來說明常住是一種世人都只能添增而不能侵犯的財產。本件文書宣告，由官府施入或一般檀越（施主）施入的地產和人戶，就構成了稱為「常住」的這種所有權。

本文書對「常住」內涵所作的規定，與敦煌本《四分律雜鈔》（大谷0534）正相契合。《雜鈔》將「僧物」即僧伽共有財產分為六種：(1)常住，(2)十方常住僧物，(3)現前僧物，(4)現前現前，(5)招提僧物，(6)僧鬘物。其中第一種的詳細內容是：

「一者常住，謂衆僧廚庫、寺舍、園田、僕使、畜等，體通十方，不可分用。言常住者，常在此處，不可易動。」

在道宣的《四分律刪繁補闕行事鈔》中，則將「僧物」分為四種。(1)常住常住，(2)十方常住，(3)現前現前，(4)十方現前。其第一種常住常住指不動產、重要生產資料和隸屬人口，包括衆僧之廚庫、寺舍、衆具、華果、樹林、田園、僕畜等，永定於一處，不可分判，所以稱為常住物中之常住物。同書卷下又云：

「僧有五種物不可賣不可分：㈠地，㈡房舍，㈢須用物，㈣果樹，㈤華果。僧祇衆僧田地，正使一切僧集，亦不得賣，不得借人。」

以上都說明，內律歷來是保護「常住」的。

唐朝的王法也保護「常住」。如開元十年正月勅祠部云：「其寺觀常住田，聽以僧尼道士女冠退田充。」這是以法令來肯定需還田的僧尼口分田可以「常住田」名義變為僧伽恆產。唐代後期有「撥州田四百頃充常住」的記載。五代有施莊「永充常住」的記載。「常住」和「常住田」都受到官府的法律保護。

〔參考資料〕《四分律》卷五十；《大寶積經》卷一一三〈比丘品〉；《五分律》卷二十六；《南海寄歸內法傳》卷四；《四分律行事鈔資持記》卷中一下；《翻譯名義集》卷七；《釋氏要覽》卷下；《勅修百丈清規》卷四〈兩序章〉；《禪林象器箋》〈區界門〉、〈器物門〉。

常寂光土

四土之一。又稱寂光淨土、寂光土、寂光國，或單稱寂光。即指毗盧遮那如來所住之淨土。《觀普賢菩薩行法經》云（大正9・392c）：「釋迦牟尼佛名毗盧遮那遍一切處。其佛住處名常寂光，常波羅蜜所攝成處，我波羅蜜所安立處，淨波羅蜜滅有相處，樂波羅蜜不住身心相處。」此謂釋迦牟尼佛之法身——毗盧遮那如來之住處，為常、樂、我、淨四波羅蜜攝成安立之所。

智顗《觀無量壽佛經疏》云（大正37・188c）：「常寂光者：常即法身，寂即解脫，光即般若。（中略）諸佛如來所遊居處，眞常究竟極為淨土。」《法華經文句》卷九（上）云（大正34・125a）：「住處者常寂光土也。常即常德；寂即樂德；光即淨我。是為四德祕

密之藏。是其住處以不住法住祕藏中。」此乃闡明此土是佛自證之最極祕藏之土，具法身、解脫、般若三德。此外，常樂我淨四德亦具足圓滿。

又，智顗以為此土有分證、究竟之別，分上中下三品。其《維摩經略疏》卷一則謂妙覺法身所居為上品寂光，等覺一生為中品寂光，圓教初住以上所居為下品寂光。此外，四明知禮將實報、寂光二土配始覺本覺，且創「寂光有相」說。《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷一云（大正37・196a）：「佛無上報是究竟始覺，上品寂光是究竟本覺。」又云（大正37・196a）：

「經論中言寂光無相，乃是已盡染礙之相，非如太虛空無一物。良由三惑究竟清淨，則依正色心究竟明顯。故大經云，因滅是色獲得常色，受想行識亦復如是。仁王稱為法性五陰亦是。法華世間相常，大品色香無非中道，是則名為究竟樂邦、究竟金寶、究竟華池、究竟瓊樹。又復此就捨穢究盡，取淨窮源，故苦域等判屬三障，樂邦、金寶以為寂光。若就淨穢平等而談，則以究竟苦域泥沙而為寂光。此之二說，但順悉檀無不圓極。（中略）故知，定執報土有金寶等，寂光定無。斯乃迷名，全不知義矣。」

◉附：〈寂光有相〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

「寂光有相」，意謂常寂光土有色相莊嚴。常寂光土為天台宗所說四土之一，指諸佛如來法身所居之淨土。宋・四明知禮將寂光土配於究竟本覺，並創倡「寂光有相」之說，謂依天台圓實之意，寂光土雖屬理土，但法性之理體本具依正色心，相相宛然，故不礙寂光亦有相。《法華文句記》卷二十五所言「常寂光土，端醜斯亡」，係否定染礙之情相，非謂寂光土無性具微妙之相。

按，有關常寂光土是否有色相莊嚴，天台宗山外派主張「寂光無相」；山家派之知禮則認為山外派之看法「偏理隔事」，乃破斥之而立「寂光有相」之說。此二說之相異，係因兩派之根本義不同所致。即山外派說空中無相，三千唯假，山家派則主張三千即三諦。

〔參考資料〕 《維摩經文疏》卷一、卷七；《法華玄義》卷七（上）；《法華釋籤》卷三、卷六、卷十三；《法華文句記》卷九（中）、卷十（上）。

常盤大定（1870～1945）

日本學者，為中國佛教名家。號榴丘。宮城縣伊具郡人。明治三十一年（1898）畢業於東京帝國大學哲學科。後執教於天台宗大學、日蓮宗大學、眞宗大學、豐山大學、東京帝大等校。氏曾五度前往中國，實地調查中國佛教遺蹟及收集資料。昭和十七年（1942），創設日本佛教學院。昭和二十年五月示寂，享年七十六。著作有《釋迦牟尼傳》、《支那佛教の研究》（三冊）、《日本佛教の研究》、《支那における佛教と儒教・道教》、《佛性の研究》、《後漢より宋齊に至る譯經總錄》等書。又與關野貞合著《支那佛教史蹟》、《支那佛教史蹟評解》、《支那文化史蹟》、《支那文化史蹟解說》等書。

常不輕菩薩（梵 Sadāparibhūta，藏 Rtag-tu brñas-pa）

《法華經》中弘揚「眾生皆可成佛」思想、修忍辱行的菩薩。又稱常被輕慢菩薩，略稱不輕菩薩、不輕大士。據《法華經》卷六〈常不輕菩薩品〉載，在過去世，威音王佛既滅度，過正法入像法之時，增上慢比丘有大勢力。時有常不輕菩薩出現。恆禮拜讚歎四眾云：「我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。」此菩薩不專讀誦經典，只專行禮拜。乃至遠見四眾，亦復作禮，口中作言：「我不敢輕汝等，汝等皆當作佛故。」

時，四眾中有生瞋恚，心不淨者，惡口罵詈。或以杖木、瓦石打擲。但菩薩不為所屈，仍高唱前言。因此，增上慢比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷乃號其為「常不輕」。此菩薩臨

終時，見威音王佛現於虛空，說《法華經》。菩薩聞之，悉能受持，故得六根清淨，更增壽命爲二百萬億那由他歲，而廣爲人說《法華經》。

此菩薩之行持，對我國佛教亦有影響。《歷代三寶紀》卷十二記載，隋僧信行，於道路中，不問男女皆加以禮拜，後創立三階教，信徒頗多。此外，唐僧飛錫在其所撰《念佛三昧寶王論》書中，亦設有「念未來佛」一門。頗有將念佛法門與《法華》常不輕行加以混同的思想傾向。

〔參考資料〕 《法華文句》卷十（上）；《法華經玄贊》卷十（本）；《法華義疏》卷十一。

帶業往生

謂命終之後，身帶宿業以往生極樂世界。此義爲近世淨土宗所提出，謂修念佛法門者若因緣具足，則於命終之時，雖未消除其宿昔及今生所造之惡業或不淨業，然仰仗念佛之力，仍能往生淨土。此種往生即名之「帶業往生」。然於1983年，台灣及香港佛教界，則出現帶業是否可以往生淨土的法諍。有主張帶業可以往生者，有主張不能往生者，亦有主張帶淨業始可往生者，衆說紛紜。

◉附：印順〈中國佛教瑣談〉（摘錄自《華雨集》四）

稱念南無阿彌陀佛，能帶業往生極樂淨土，這是念佛法門的特勝！我沒有查考，不知這是那一位淨宗大德所倡說的。十年前，陳健民居士批評「帶業往生」是沒有根據的，依據經文，要消業才能往生。於是帶業往生與消業往生，在台灣著實熱鬧了一番。消業往生，是根據《觀無量壽佛經》的。經說觀想念佛，念佛的刹土，念佛（菩薩）的身相，如說：「此（觀）想成者，滅除五百億劫生死之罪，必得當生極樂世界。」念佛而可以懺罪，就是「取相懺」，於定心中能見佛相（及國土相）；念佛而能懺除生死罪業，往生（各方）淨土，是多種大乘經所說的，不限於（觀）念阿彌陀佛，往生極樂淨土。其實，念佛、消罪、生淨土，是沒有一定關係的，如《觀無量壽佛經》說：「此經名觀極樂國土、無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩，亦名淨除業障、生諸佛前。」這是觀念佛、消業障、生淨土——三者一致的。經上接著說：「聞佛名、二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念（觀念）！」這是聞名也能消罪，沒有說淨土：這是消罪業不一定生淨土。《觀無量壽佛經》，是由於韋提希的：「我今樂生極樂世界阿彌陀佛所」，佛才教他修三種「淨業正因」及觀想。「淨業正因」與（願）「樂生」，是往生淨土的先決條件，否則如《般舟三昧經》卷上說：念佛而見佛現前，還問佛怎樣才能往生佛國，可見念佛見佛而不發願往生，是不一定能往生的。

淨土行者所說的「帶業往生」，我以爲是當然的、合理的，但並不表示淨土法門的特勝。「往生」是什麼意義？死了以後，生到別處去，就是往生——往生人間，往生天上，都是往生。《般若經》有〈往生品〉，往生是不限於往生淨土的。但「往生西方」、「往生淨土」，我國的淨土行者說多了，大家也聽慣了，以爲往生就是往生西方淨土，那是不對的。說到「業」，佛弟子都認爲，衆生無始以來，積集了無邊能感生死（總報）的業力，這一生又造了不少。造作了善業、惡業，就有業力（潛能）存在，在沒有受果報以前，那怕是千生萬劫，業是永不會消失的。徹底的解決方法，就是智慧（般若）現證，截斷生死根源的煩惱；根本煩惱一斷，那無邊的惡業、善業，乾枯而不再受生死報了。如種子放在風吹日曬的環境中，失去了發芽的能力，那種子也就不成其爲種子了。這是徹底辦法，但是深了一點。大乘佛法的方便道，是以强有力的功德，如念佛、誦經等，壓制罪業，使罪業的功能減弱，惡消善長，轉重爲輕，罪業還是罪業，但功能減弱，因緣不具，不能再感生死苦報，那就是「消業」了。如種子放在石板上，種子無法生芽

，生芽也長不下去（重罪輕受）。一般眾生的業，如從人而生鬼的，由於其鬼趣業成熟，所以往生鬼趣，受鬼趣果報。但在前生人中，還有無始來的種種業，與這一生所造的種種業，並不因爲生鬼趣而消失；無邊潛在的業力，都帶著往生鬼趣。如因善業或禪定力，往生天國，無邊的業力，都帶著到天國去。所以依佛法說，業是從來隨造業者而去——帶業往生的。如人有信、有願、有行，念（稱名念、觀想念）佛而求生淨土的，只要淨業成就，就能往生淨土；無邊生死業，都帶到淨土去了。業與煩惱，在淨土中是一樣的：一般（除得無生忍的上上品）往生淨土的，沒有斷煩惱，煩惱却不會生起；帶有無邊的生死罪業，業却不會感苦報。所以我以爲：「帶業往生」是當然的、合理的，大家都是這樣的；帶業往生淨土，値不得特別鼓吹的！

庵

出家或隱遁者所住之屋舍。又作草庵、蓬庵，或庵室。《釋氏要覽》卷上云（大正54・263b）：

「釋名曰：草爲圓屋曰庵，庵庵也。以自覆庵也，西天僧俗修行多居庵（此方君子亦有居庵者咸榮緒。晉書云：陶琰年十五便絕粒居草庵。（中略）逸士傳云：陶潛居蓬庵。神仙傳云；焦光居草庵）。」

《五分律》卷一云（大正22・5b）：「爾時有比丘，名達尼迦，是陶家子，於乙羅山作草庵住。」《有部毗奈耶》卷四十八云（大正23・892c）：「有獨覺聖者，造一草庵在中住止。」《有部毗奈耶雜事》卷三十四云（大正24・377c）：「往空閑處而作草庵，晝夜勤思唯除乞食。」

在中國佛教界，僧尼住處之名爲「庵」者，規模皆小，不能與大寺叢林比況。及至近世，習俗相沿，往往以「庵」爲比丘尼住處之專稱。男眾住處之稱爲「庵」者，甚爲罕見。

康居

西域古國之一。位在葱嶺之西，安息、月氏諸國之北。漢武帝時張騫出使西域，康居之名始傳入中國。首都大約位於現在的塔什罕（Tashkend）西北百餘哩的土耳其斯坦。後漢以後，在中國從事經典翻譯的康孟詳、康僧會等人，根據各種史籍所載，其祖先皆是粟特人（康居之屬國）。至北魏時代，康居之國名已亡。北魏以後，凡康居之後，通稱爲康國。唯其國地僅相當於今之撒馬爾干（Samarkand）。

〔參考資料〕《史記》卷一二三〈大宛列傳〉；《漢書》卷九十六（上）〈西域傳〉；《唐書》卷二〇一（上）〈西域列傳〉；羽溪了諦著・賀昌羣譯《西域之佛教》。

康僧會（？～280）

三國時代譯經僧。祖籍康居，世居天竺，後因其父行商而移居交趾（越南北部）。十餘歲時，父母雙亡，服喪畢後出家。精進修學，對於三藏、六典、天文、圖緯諸學無不精通，文筆亦通暢有力。時，江東佛法未盛，乃立志東遊弘法。於赤烏十年（247）抵達建業，建立茅茨，設像行道。時，吳人初見沙門，疑爲矯異，上奏吳主孫權。孫權詔而問之，師答以阿育王建八萬四千塔之因緣。王不信，師乃歸廬。與其徒共潔齋，並置銅瓶於案上，焚香禮拜，祈願舍利感應。三七日後終感得舍利，孫權嘆服之餘，乃發心建塔。由於係首次在江南建寺，故稱建初寺。並稱建佛寺之地爲佛陀里，江南佛法因此興起。相傳師亦傳入泥洹唄聲，清靡哀亮，爲一代模式。晉・太康元年示寂，年壽不詳。號「超化禪師」。

師譯有《六度集經》八卷、《雜譬喩經》二卷，現均存。此外，師曾爲《安般守意經》、《法鏡經》、《道樹經》作註。

〔參考資料〕《高僧傳》卷一；《廣弘明集》卷一；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第六章；任繼愈編《中國佛教史》㈠第五章；鎌田茂雄《中國佛教史》

第一卷。

康寧罕（Alexander Cunningham；1814～1893）

英國軍人兼考古學者。1833年到印度服役。1861年以少將退休。其間，曾調查喀什米爾地方的佛教建築，又就阿爾雅系的建築式樣發表論文，並考證玄奘赴印度求法的路線。此外，對北印度、中亞一帶的寶玉、印章、古錢等也有很深的造詣。並曾調查、挖掘比耳沙（Bhilsa）的佛塔，曾因發表佛陀伽耶大塔的論文而聞名。退休後，回英國。1871年，又受聘於印度考古調查局，而再度到印度。在職的十五年間，致力於印度考古學上的調查，1885年回英國，專心著述。其較為人知的著作有《Ancient Geography of India》（1871）、《The Stupa of Bharhut》（1879）、《Coins of Ancient India》（1891）、《The Mahabodhi》（1892）等書。此外，也曾發表阿育王的法勅碑銘。

張商英（1043～1121）

北宋蜀州（四川省）新津人。字天覺。號無盡居士。自幼銳氣倜儻，讀書日誦萬言。初任通川主簿，一日入寺，見藏經之卷册齊整，怫然欲撰無佛論。後得讀《維摩經》，深有所感，遂傾心佛法。神宗年間（1068～1085），因王安石之推舉，入朝任官。大觀四年（1110）任宰相，後因政策失敗，左遷衡州（湖南省）知事。其間，元祐六年（1091）曾謁廬山東林常總，獲其印可。並與蘇軾及黃龍派兜率從悅、晦堂祖心、覺範德洪、眞淨克文等禪僧為友，尤與圜悟克勤過從甚密。宣和三年卒，世壽七十九。諡號「文忠」。著有《護法論》一卷。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第三册（摘錄）

元祐中，張商英曾順道到清涼山（五臺山），向文殊菩薩祈禱，並塑文殊像，著〈發願文〉，對佛「五體皈依」。在江西時，他到了廬山，謁東林總禪師。後又遇兜率悅禪師，反覆請教，互相贈頌。在峽州，他又訪問了覺範洪禪師，深受教誨，信佛彌篤。

〈護法論〉是張商英捍衛佛教的代表作。在這篇文章中，他著重與韓愈、歐陽修的排佛觀點進行了論戰，堅持了佛教的一系列基本理論，尤其是其中的因果報應說。他說：「三教之書，各以其道善世礪俗，猶鼎足之不可缺一也。」他認為，僅僅只有儒家的「世間法」，是遠遠不能維護封建統治的，必須有佛教的「出世間法」，才能使人與人之間「無侵凌爭奪之風」，達到「刑措而為極治之世」。他還以藥石治病為喻，說：「儒者使之求為君子者，治皮膚之疾也；道書使之日損，損之又損者，治血脈之疾也；釋氏直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。」這就是說，佛教比儒道二教還要高出一籌。他把人生看成是如「浮泡之起滅」，鼓勵人們應為後世打算，去追求佛教的所謂「無尙妙道」。

〔參考資料〕《宋史》卷三五一；《釋氏稽古略》卷四；《居士傳》卷二十八；《宗門武庫》；《五燈會元》卷十八。

張澄基（1920～1988）

現代佛教學者及翻譯家。湖北安陸人。父親為湖北省主席張篤倫。氏十五歲入南京學佛，十六歲閉關於江西廬山，十七歲赴西康貢噶雪山寺，隨貢噶活佛習大手印八年。曾獲第十六世噶瑪巴大寶法王讚許。其藏文造詣甚深，為中國近世佛學界少數能直接翻譯藏文經論者。

1949年自印度轉赴美國。在美國曾先後任教紐約新學院、納不勒斯克大學、賓州州立大學等校。後曾到台灣，擔任中國文化大學哲學系教授，並任美國佛教會總編輯及其附設在台灣新竹之譯經院院長。1988年於美國逝世，享年六十九歲。

氏著述頗豐，撰有《甚麼是佛法》、《佛

學今詮》等中文著作，及《The practice of Zen》（《禪的修習》）、《Esoteric Teachings of the Tibetan Tantra》（《西藏密續的祕密教法》）、《The Buddhist Teaching of Totality》（《佛教的全體論教法——華嚴哲學》）等英文著作。此外，又自藏文譯出：《密勒日巴尊者傳》、《密勒日巴尊者歌集》、《岡波巴大師全集選譯》等書。是將藏密噶舉派大師密勒日巴、岡波巴師徒介紹給二十世紀中外學術界之最有影響力的學者之一。

從義（1042～1091）

北宋天台宗僧。溫州（浙江省）平陽人，俗姓葉。字叔端。八歲剃度出家。年十七，師事扶宗繼忠，研習天台教義。其後，歷住大雲、眞白、五峯、寶積、妙果諸剎。晚年，住秀州壽聖寺，大振教化。元祐六年示寂。世壽五十。謚號「神智」。

師常抨擊禪、華嚴、法相諸宗，致力顯揚天台宗學。後世以其學說迥異於天台山家派之四明知禮，故稱之爲「後山外」。著有《天台四教儀集解》三卷、《法華三大部補註》十四卷、《金光明玄義順正記》三卷、《止觀義例纂要》六卷、《金光明文句新記》七卷、《始終心要註》一卷等書。

〔參考資料〕 《釋門正統》卷五；《佛祖統紀》卷二十一、卷二十五。

從諗（778～897）

唐末禪僧。山東曹縣（一說山東臨淄）人，俗姓郝。世稱趙州和尚。幼時，入曹州扈通院剃度出家。後謁池陽南泉普願，並嗣其法。其後，遍訪諸方，歷參黃檗、寶壽、鹽官、夾山、五臺諸大德。八十歲，應衆請住趙州觀音院，四十年間，大揚禪風。其示衆、問答等公案，如「狗子佛性」、「至道無難」等語，皆膾炙人口。其禪風對後世中國禪宗有甚大之影響。乾寧四年示寂，世壽一二〇。謚號「眞際大師」，後人稱之爲「趙州古佛」。遺有《眞際大師語錄》（《趙州和尚語錄》）三卷傳世。

◉附一：〈趙州眞際禪師行狀〉（摘錄自《趙州和尚語錄》卷末）

師即南泉門人也。俗姓郝氏，本曹州郝鄉人也。諱從諗。鎭府有塔記云：師得七百甲子歟。値武王微汰，避地岨崍，木食草衣，僧儀不易。師初隨本師行脚到南泉，本師先人事了，師方乃人事。南泉在方丈內臥次，見師來參，便問：「近離什麼處？」師云：「瑞像院。」南泉云：「還見瑞像麼？」師云：「瑞像即不見，即見臥如來。」南泉乃起，問：「你是有主沙彌無主沙彌？」師對云：「有主沙彌。」泉云：「那個是你主？」師云：「孟春猶寒，伏惟和尚尊體起居萬福。」泉乃喚維那云：「此沙彌別處安排。」

師受戒後，聞受業師在曹州西，住護國院。乃歸院省覲。到後，本師令郝氏云：「君家之子遊方已迴。」其家親屬忻懌不已，祇候來日咸往觀焉。師聞之乃云：「俗塵愛網無有了期，已辭出家不願再見。」乃於是夜，結束前邁。其後，自攜瓶錫，遍歷諸方。常自謂曰：「七歲童兒勝我者，我即問伊；百歲老翁不及我者，我即教他。」年至八十，方住趙州城東觀音院，去石橋十里。已來住持枯槁，志效古人。僧堂無前後架，旋營齋食，繩床一脚，折以燒斷薪，用繩繫之。每有別制新者，師不許也。住持四十來年，未嘗齎一封書告其檀越。

因有南方僧來，舉問雪峯「古澗寒泉時如何？」雪峯云：「瞪目不見底。」學云：「飲者如何？」峯云：「不從口入。」師聞之曰：「不從口入，從鼻孔裏入。」其僧却問師：「古澗寒泉時如何？」師云：「苦。」學云：「飲者如何？」師云：「死。」雪峯聞師此語，讚云：「古佛古佛。」雪峯因此，後不答話矣。

厥後，因河北燕王領兵收鎭府，既到界上，有觀氣象者奏曰：「趙州有聖人所居，戰必不勝。」燕趙二王因展筵會，俱息交鋒。乃問：「趙之金地上士何人？」或曰：「有講《華嚴經》大師，節行孤邈，若歲大旱，咸命往臺山祈禱，大師未迴，甘澤如瀉。」乃曰：「恐未盡善。」或云：「此去一百二十里，有趙州觀音院，有禪師年臘高邈，道眼明白。」僉曰：「此可應兆乎。」二王稅駕觀焉。既屆院內，師乃端坐不起，燕王遂問曰：「人王尊耶？法王尊耶？」師云：「若在人王，人王中尊；若在法王，法王中尊。」燕王唯然矣。師良久中間問：「阿那個是鎭府大王？」趙王應喏：「弟子。」（緣趙州屬鎭府以表知重之禮）師云：「老僧濫在山河，不及趨面。」須臾，左右請師爲大王說法。師云：「大王左右多爭交老僧說法。」乃約令左右退，師身畔時有沙彌文遠高聲云：「啓大王不是者個左右。」大王乃問：「是什麼左右？」對曰：「大王尊諱多，和尚所以不敢說法。」燕王乃云：「請禪師去諱說法。」師云：「故知大王曩劫眷屬俱是冤家，我佛世尊一稱名號，罪滅福生，大王先祖才有人觸著名字，便生瞋怒。」師慈悲非倦，說法多時。二王稽首讚歎，珍敬無盡，來日將迴，燕王下先鋒使聞。師不起。凌晨入院，責師傲亢君侯。師聞之，乃出迎接。先鋒乃問曰：「昨日見二王來，不起，今日見某甲來，因何起接？」師云：「待都衙得似大王，老僧亦不起接。」先鋒聆師此語，再三拜而去。尋後，趙王發使，取師供養，既屆城門，闔城威儀，迎之入內，師才下寶輦，王乃設拜請師上殿正位而坐。師良久以手斫額，云：「堦下立者是何官長？」左右云：「是諸院尊宿并大師大德。」師云：「他各是一方化主，若在堦下，老僧亦起。」王乃命上殿。是日，齋筵將罷，僧官排定，從上至下，一人一問。一人問佛法，師既望見，乃問：「作什麼？」云：「問佛法。」師云：「這裏已坐却老僧，那裏問什麼法，二尊不並化。」（此乃語之詞也）王乃令止。其時國后與王，俱在左右侍立，國后云：「請禪師爲大王摩頂受記。」師以手摩大王頂，云：「願大王與老僧齊年。」是時迎師，權在近院駐泊，獲時選地建造禪宮。師聞之，令人謂王曰：「若動著一莖草，老僧却歸趙州。」其時竇行軍願捨菓園一所，直一萬五千貫，號爲眞際禪院，亦云竇家園也。師入院後，海衆雲臻。是時趙王禮奉燕王，從幽州奏到命服，鎭府具威儀迎接，師堅讓不受，左右舁箱至師面前云：「大王爲禪師佛法故，堅請師著此衣。」師云：「老僧爲佛法故，所以不著此衣。」左右云：「且看大王面。」師云：「又干俗官什麼事。」乃躬自取衣，掛身上，禮賀再三，師惟知應喏而已。

師住趙州二年，將謝世時，謂弟子曰：「吾去世之後焚燒了不用淨淘舍利，宗師弟子不同浮俗，且身是幻，舍利何生斯不可也。」令小師送拂子一枝與趙王，傳語云：「此是老僧一生用不盡底。」師於戊子歲十一月十日，端坐而終。於時竇家園，道俗車馬數萬餘人，哀聲振動原野。趙王於時，盡送終之禮，感嘆之泣，無異金棺匿彩於俱尸矣。莫不高營鴈塔，特豎豐碑，謚號曰「眞際禪師光祖之塔」。後唐・保大十一年孟夏月旬有三日，有學者咨問東都東院惠通禪師，趙州先人行化厥由，作禮而退，乃授筆錄之具實矣。

◉附二：乃光、船庵合著〈漫談趙州禪〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

趙州禪要旨

趙州談禪，多稱性之語，悟境與功行擰在一起，敎人時有會省處。現從《五燈會元》摘三段上堂法語評述於下。

（其一）如明珠在掌，胡來胡現，漢來漢現。老僧把一枝草爲丈六金身用，或丈六金身爲一枝草用。佛是煩惱，煩惱是佛。

僧問：「未審佛是誰家煩惱？」師曰：「與一切人煩惱。」曰：「如何免得？」師曰：「用免作麼？」

「明珠在掌」，即示勿要打失平常心，悟此不昧，在在處處大道自彰，所以胡來胡現，漢來漢現，只此不擬向以達其體，應用則隨緣以現，一枝草可當丈六金身用，丈六金身可當一枝草用，以其適時無礙故，得大自在。無煩惱可斷，「煩惱是佛」故，此言易解，現說「佛是煩惱」，可煞滋疑。如果會得趙州自說座下「八百個作佛漢，覓一個道人難得，覓個闡提人（不受信惑）難得」的話，也就了解到指的是：將心作佛，則佛成冤家，「佛是煩惱」了。

（其二）金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水；眞佛內裏座。菩提、涅槃、眞如、佛性，盡是貼體衣服，亦名煩惱。實際理地什麼處著，「一心不生，萬法無咎」。

這段上堂法語，正乃將悟境與功行擰在一起了。《趙州語錄》中，直截委悉者以此為最。任何人參看一過，當可了然於趙州禪旨。

「三佛不度」，「眞佛內裏座」，實為絕妙法喻，雖不離常境，却不落常情，當與《涅槃經》諸法喻齊觀。三佛不度，眞佛內裏坐，合該自度，誰為度者？自度即須頓悟，誰為度法？如《金剛般若》說的「一切衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之，實無衆生得滅度者」。此四句語極似平常，知涅槃義者類能道之。趙州作如此說，這乃古佛以香餌釣獰龍的手段。有形相的三佛和一般法同歸成壞，自身難保，向外求佛，應歇狂心，唯有情不附物，狂心歇處，是為眞佛。如覺得目前猶有小物，有「菩提、涅槃、眞如、佛性」可得，可證，成為自己的「貼體衣服」，仍屬「煩惱」邊事，只有於一切境物中、見聞覺知上纖毫不滯，才是個眞正道人。「貼體衣服」與「淨地上屙一堆屎」相去幾何？有僧問趙州：「如何是毗盧向上事？」趙州答：「老僧在你脚底。」僧問：「和尚為什麼在學人脚底？」趙州答：「你原來不知向上事！」這正顯示了「實際理地什麼處著」，這僧執有「向上」一著，只好「委曲」了趙州在他的脚底了。畢竟如何是向上事，只有把高攀毗盧向上的心放下，在這裏趙州又引用了三祖《信心銘》的話，叫做「一心不生，萬法方咎。」用趙州自己的話，就是「衲僧家直須坐斷報化佛頭始得」。

（其三）「至道無難，唯嫌揀擇」。才有語言，是揀擇，是明白，老僧不在明白裏，是汝還護惜也無？

時有僧問：「既不在明白裏，護惜個什麼？」州云：「我亦不知。」僧云：「和尚既不知，為什麼却道不在明白裏？」州云：「問事即得，禮拜了退！」

趙州關於拈提「至道無難，唯嫌揀擇」的法語，這一則外尚有答僧問三則，今一併錄之以供參閱。

僧問：「『至道無難，唯嫌揀擇』，是時人窠窟否？」師（趙州）曰：「曾有人問我，老僧直得五年分疏不下。」

（僧）問：「『至道無難，唯嫌揀擇』，如何是不揀擇？」師曰：「天上天下唯我獨尊。」曰：「此猶是揀擇。」師曰：「田庫奴，甚處是揀擇？」僧無語。

（僧）問：「『至道無難，唯嫌揀擇』，才有語言是揀擇，和尚如何為人？」師曰：「何不引盡此語？」僧曰：「某甲只念到這裏。」師曰：「至道無難，唯嫌揀擇。」

趙州拈提或答問引用三祖《信心銘》的語句很多，他只在教人用平常心，直觸目前大道，不得擬心趨向。眞實頓悟的直觀功行，關鍵全在防心走入歧路：所以說「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。」揀擇全屬慾貪見刺的業識，非明白之智。心地上焰焰空慧，不離當人如今鑒覺，「至道無難」却也難在於一念鑒覺下打徹一切緣影相之妄，空慧現前，自然心安理得，掃盡憎愛、是非揀擇的妄取妄求之心，則「萬法無咎」無往而不自在。

此處趙州拈提「至道無難，唯嫌揀擇」的法語，完全為學人開示如何提起直觀頓悟的禪祕要旨。可是他只淡淡的說了兩句「才有語言，是揀擇，是明白，老僧不在明白裏」。揀擇

是憎愛妄心出，明白是虛明自照之智，前者自然必須遣除，即虛明自照之智若墮在虛明裏，還是成病，「老僧不在明白裏」，也正是道出南泉的「心不是佛，智不是道」的心法，佛果云：「才有是非，是揀擇，是明白，才憑麼會，錯過了也。鐵釘黏堪作何用？」又云：「既不在明白裏，且道趙州在什麼處？爲什麼却教人護惜？」佛果置這兩問，急須參看它的下落！有學人問趙州「擬向南方學些佛法如何？」趙州答：「你去南方，見有佛處急須走過，無佛處不得住。」學人說：「與麼，即學人無依也？」趙州說：「柳絮！柳絮！」有佛處無佛處正是學人愛憎所在處，二者不住，虛明自照，在趙州分上還須掃除，而這正是學人「護惜」所在，進一步教他掃除，使成個眞正自在人，這是趙州禪「易見難識」處。禪的功夫達到不起愛憎，洞然明白，即心作佛，即智見道，應是參禪的終極目的，是禪人應護惜之處，但是趙州自說「不在明白裏」，還教人「急須走過」，豈不是把參學人最後的命根子也斷了麼？所以這個學人完全作不得主，惶恐地說「與麼，即學人無依也」。而趙州就要斷他這有所依住的命根，却冷峻地諷刺他：「柳絮！柳絮！」實際趙州是教他於法而無所住，隨處作主去，不是教他成爲隨風飄盪的柳絮。

其次，「至道無難，唯嫌揀擇，是時人窠窟否」這一則，如通過體會了上一則話，也就能會取這窠窟不是別的，還是坐在那明白窠窟裏的問題。趙州說「若與空王爲弟子，莫教心病最難醫」，從凡入聖易，即聖入凡難，只仰望毗盧向上事而忘失自己脚底事，是參禪人的通病，所以說「曾有人問我，老僧直得五年分疏不下」。嫌揀擇入聖之路易識，「不坐在明白裏」去作一頭水牯牛，或者如趙州常說自己「是一頭驢」的從聖入凡向異類去難。「一千人萬人盡是覓佛漢子，覓一個道人無」，正是坐此病根。天童正覺頗知此意，謂「明眼的顱得他骨頭出」，禪法商量到此，頗欲無言，天童還寫了一首頌：「五年分疏不下，一句原無縫罅。只知推過商量，誰信分明酬價。玲瓏的相知，鹵莽的相訝！寧可與曉事人相罵，不可共不曉事人說話。」

第三則學人問「如何是不揀擇」？趙州說「天上天下唯我獨尊」，顯然只是以人位的「坐在明白裏」的話答出了半句，這學人似乎識透而不加肯認，所以說「此猶是揀擇」。趙州喜得面前有個不受惑的人，再放一線，叱之曰「田庫奴，甚處是揀擇？」要逼出學人道末後句來，那知面前立的還是個伎死禪和。眞是千鈞之弩發向鼷鼠。

第四則答語，似嫌學人不全引《信心銘》四句話，即「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白」，而後二語實前二語的註脚，實際即三藏十二分教，從上祖師千言萬語，都是前二語的註脚，這個學人似乎會，似乎不會，只說「某甲只念到這裏」，趙州似乎許，似乎不許，重念一番——「至道無難，唯嫌揀擇。」雖然是同樣念古人的話，却大有深淺在。

趙州常說：「正人說邪法，邪法亦隨正；邪人說正法，正法亦隨邪。諸方難見易識，我者裏易見難識。」以上幾則法語，要窮源究底，正是大不易。

接機的著名公案

以下介紹趙州十個接機的著名公案。此等公案引起禪海波瀾，諸家宗師拈提唱頌者極衆，從這裏可以見到趙州禪的本地風光。

㈠勘破台山婆子

有僧遊五台，問一婆子曰：「台山路向什麼處去？」婆曰：「驀直去。」僧便去。婆曰：「好個師僧又怎麼去！」後有僧擧似師（趙州），師曰：「待我去勘過。」明日師便去，問：「台山路向什麼處去？」婆曰：「驀直去。」師便去。婆曰：「好個師又怎麼去！」師歸院，謂僧曰：「台山婆子爲汝勘破了也。」

這個公案，有點蹊蹺麼？這婆子對遊方僧問路也那麼道，對趙州也那麼道，趙州並未放線垂鈎，到底那一點是勘破婆子處？臨濟宗師楚圓慈明對一位自許會得雲門禪（其實尙未會

得）的慧南拈出「勘破台山婆子」話，慧南因之大悟。茲錄之如下，作爲參看此一公案的助緣。

明問：「脫如汝（慧南）會雲門意旨，則趙州道：『台山婆子我爲汝勘破了也』，且道那裏是他勘破婆子處？」南汗下不能答。次日又詣，明垢罵不已。南曰：「罵豈慈悲法施耶？」明曰：「你作罵會耶？」南於言下大悟。作頌曰：「傑出叢林是趙州，老婆勘破沒來由；而今四海明如鏡，行人莫與路爲仇。」呈明，明以手指「沒」字，南爲易「有」字，明頷之。

慧南禪師頌子，直下照了通透之至，正表達過得趙州關。問路的僧，一個又一個；指路的婆子，一番又一番；皆「與路爲仇」者。趙州一觸，歸院點破，問路指路同時銷落，正爾「有來由」，這即是他爲人處。其實趙州雖去觸婆子，婆子並不因之改途易轍，笑看多少禪客平地跌跤，與路爲仇。趙州不是此中人，所以說「勘破了也」。眞乃浥塵止垢，又著一番精彩。有人說：「台山婆子，非惟被趙州勘破，亦被這僧勘破」，這是遠路說禪，也「有來由」。還是天童正覺說得好：「勘破了，老婆禪，說向人前不値錢。」

㈡庭前柏樹子

（僧）問：「如何是祖師西來意？」師（趙州）曰：「庭前柏樹子。」（僧）問：「和尙莫將境示人。」師曰：「我不將境示人。」（僧）曰：「如何是祖師西來意？」師曰：「庭前柏樹子。」

這個公案，因之悟得的大有人在。夾山（名美會，嗣法船子）談禪時曾指出了世間法仔細究理，雖「目前無法」，却又「意在目前」，佛法也正是這樣。趙州當示人「大道只在目前，要且難覩」，離開目前另覓祖師西來意，離道更遠。「祖師西來意」就是指達摩禪意，和問「佛法大意」同，是當時禪門最流行的話題。而趙州指「庭前柏樹子」，正是教人會取目前的即是，截斷學人別覓佛法的思路。如果說法處沒有柏樹，也指「庭前柏樹子」，那就變成沒有什麼意味的話了。這裏且看以下兩則禪話：

法眼禪師問揚州光孝院慧覺禪師（趙州弟子，有鐵嘴之稱）：「近離甚處？」覺曰：「趙州。」眼曰：「承聞趙州有『庭前柏樹子』話是否？」覺曰：「無。」眼曰：「往來皆謂：『僧問如何是祖師西來意，州曰庭前柏樹子。』上座何得言無？」曰：「先師實無此語，和尙莫謗先師好！」

重顯（即雪竇法名，此時未悟）在太陽爲知客時，有客舉光孝覺語問曰：「覺，趙州侍者，眼問『柏樹』因緣，乃言無此語，而眼肯之，其旨安在哉？」顯曰：「宗門抑揚寧有軌轍乎？」時有苦行名韓大伯（後出家，即宗上座）侍其旁，輒匿笑去。顯詰其笑故，韓曰：「笑知客智眼未正，擇法不明。」顯曰：「豈有說乎？」韓對以偈曰：「一兔橫身當古路，蒼鷹才見便生擒；後來獵犬無靈性，空向枯樁舊處尋。」

檢閱了上兩段古人關於趙州「柏樹子」話的商量，正是趙州說的「大道只在目前」的禪意；不從這裏荐取而別求禪道，就會被韓大伯認爲無靈性的獵犬了。參禪的人要鍛鍊成具有蒼鷹擒兔的機智，會取大道，一涉擬向，便觸枯樁。

現在再錄出臨濟宗師五祖山法演禪師把趙州「柏樹子」的死語活用起來的一則禪話，供愛談柏樹子者添些葛藤：

（法演云）如何是祖師西來意？「庭前柏樹子」，怎麼會，便不是了也；如何是祖師西來意？「庭前柏樹子」，怎麼會，方始是。

宗杲禪師大大地讚揚了他的師祖法演這樣拈提，說：「要識五祖師翁麼？腦後見腮莫與往來。」（這是當時俗語，指長著這樣骨相的人是非常狡猾的。）正因爲法演識得趙州話意。

天童正覺於此公案下有頌，描畫出趙州風神，頌曰：「岸眉橫雪，河目含秋，海口鼓浪

，航舌駕流，撥亂之手，太平之籌。老趙州，老趙州，攪攪叢林卒未休！徒費功夫也造車合轍，本無技倆也塞壑填溝。」

趙州柏樹子，原指目前法教人會取，到後來成了葛藤上樹，纏繞不休，鐵嘴慧覺否定其師趙州有此話，正是深悟趙州禪。

㈢洗鉢盂去

（僧）問：「學人乍入叢林，乞師（趙州）指示！」師曰：「吃粥了也未？」（僧）曰：「吃粥了也。」師曰：「洗鉢盂去。」其僧忽然省悟。

平常眞實語，無過此個公案。「不用安排，自著處所」，這是趙州以本分事接人得力處。不談佛法禪道，只話家常，正指出日常生活不離這個。

現在檢視一下雲門大師對這個公案的著語：「且道有指示，無指示？若言有，趙州向伊道個什麼？若言無，這僧爲甚悟去？」這正是教人如何領會「參話禪」原來作用處，否則，正像宗杲說的「而今諸方有一種瞎漢，往往盡作『洗鉢盂話會了』，那不只是埋沒了祖師心而且是認驢鞍作阿爺的下巴了。」

㈣狗子還有佛性也無

（僧）問：「狗子還有佛性也無？」師曰：「無。」（僧）曰：「上至諸佛，下至螘蟻，皆有佛性，狗子爲什麼却無？」師曰：「爲伊有業識在。」又僧問：「狗子還有佛性也無？」師曰：「有。」（僧）曰：「既有，爲什麼入這皮袋裏來？」師曰：「知而故犯。」

對趙州這公案，重「無」的多，重「有」的少。從義解說，趙州初答爲狗子「有業識在」，所以說牠無佛性；次答狗子雖有佛性，因牠「知而故犯」，所以入皮袋受狗子身，而佛性則未失。但在一般大乘經典，尤其是爲禪宗所重視的「一切衆生悉有佛性」的《涅槃經》所談佛性義，禪的「明心見性」即要見此佛性，今趙州直截地說狗子無佛性，顯然是掃除學人坐在經典裏的知見，指出應直下照了自家的才是，莫數他人寶，使業識習氣逐境現起，把堂堂眞佛裝入狗皮袋去也。談有談無，話題不離狗子，而趙州指的却在學人自己分上，要檢點自家是否「知而故犯」？或「有業識在」？天童正覺稱這兩則公案是「水上胡蘆，按著便轉」，有頌曰：

狗子佛性有，狗子佛性無，直鈎原求負命魚。逐氣尋香雲水客，嘈嘈雜雜作分疏。平展衍，大鋪舒，莫怪儂家不慎初；指點瑕疵還奪璧，秦王不識藺相如。

狗子佛性公案，初見於承嗣馬祖與南泉爲同門的惟寬禪師：

（僧）問：「狗子還有佛性否？」師（惟寬）云：「有。」僧云：「和尚還有否？」師云：「我無。」這也顯得狗子佛性的話題在當時相當流行，趙州話出，更聳動了禪林。

㈤吃茶去

（趙州）問新到（僧）：「曾到此間麼？」曰：「曾到。」師曰：「吃茶去。」又問僧，「曾到此間麼？」僧曰：「不曾到。」師曰：「吃茶去。」後院主問曰：「爲什麼曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？」師召（呼）：「院主！」主應諾。師曰：「吃茶去。」

這個公案，影響也大。叢林禪堂初接新學，有吃茶之制，對初到曾到有所分別，趙州破例，都教他們吃茶去，引起院主的懷疑，趙州一併叫吃茶去，直是一具棺材，三個死人。

「趙州茶」話很快由北及南，參看一則有關吃茶公案吧：

睦州（名道明，濟上宗師）問僧：「近離甚處？」曰：「河北。」睦曰：「彼中有趙州和尙你曾到否？」曰：「某甲近離彼中。」睦曰：「趙州有何言句示徒？」僧舉吃茶話，睦乃呵呵大笑曰：「慚愧！」却問（僧）：「趙州意作麼生？」（僧）曰：「只是一期方便。」睦曰：「苦哉，趙州被你將一杓屎潑了也！」便打。睦却問沙彌：「你作麼生會？」彌便設拜，睦亦打，其僧往沙彌處問：「適來和尙打你作什麼？」彌曰：「若不是我，和尙不打某甲。」

這裏睦州爲什麼大笑，欣賞趙州以本分接人也；爲什麼又道「慚愧」，有嫌於己不如趙州處也。趙州敎吃茶原是本分上事，被這個學人解作「只是一期方便」，睦州比作將一杓屎潑在趙州身上而捍衞了趙州禪。

㈥幾被玄殺與不曾眼花

（僧）問：「如何是玄中玄？」師（趙州）曰：「汝玄來多少時耶？」（僧）曰：「玄之久矣。」師曰：「闍黎若不遇老僧，幾被玄殺。」

（僧）問：「如何是毗盧圓相？」師（趙州）曰：「老僧自幼出家，不曾眼花。」（僧）曰：「豈不爲人？」師曰：「願汝常見毗盧相！」

一般涉獵禪道的，將禪道視爲學理的研究，那就離了主題，敎乘義學座主，從名相淺深分析，層層深入以見眞義；宗門禪道實即佛法敎乘中提煉出來的最上精義，假祖師西來，給予活潑拈提，實即甚深般若波羅蜜在大心凡夫生活實踐中來體會，不類於敎乘義學方便開顯，通過義路。禪道不玄，未離日用生活，偏有人求玄中玄；禪道觸目即是，偏有人離開本分事別求毗盧圓相；於宗門禪道實大遠在。此處致問趙州的兩僧正坐此病，趙州一一與之拈却。「幾被玄殺」促其警覺；「不曾眼花」，彈其勿得捏怪；一個直示，一個婉諷，都是練禪警語。

㈦老僧使得十二時

（僧）問：「十二時中如何用心？」（趙州）曰：「汝被十二時辰使，老僧使得十二時。」乃曰：「兄弟，莫久立，有事商量，無事向衣鉢下坐，窮理好。老僧行脚時，除二時粥飯是雜用心處，除外更無別用心處。若不如是，大遠在！」

這段法語，眞乃親切懇到。「使得十二時」這是何等氣概！反覆玩味，當中却有指示。「雜用心處」是不是「在揀擇裏？」「無別用心處」是不是「在明白裏」？須高著手眼看，會得如何「使得十二時」。

㈧大道透長安與學人師

問：「如何是道？」師（趙州）曰：「牆外的。」曰：「不問這個。」師曰：「你問那個？」曰：「大道。」師曰：「大道透長安。」

一問再問眞實禪道，一答再答路路透長安之道。問的意圖是離世求菩提之道，答的是直指佛法不離世法，禪道只是常道。

佛果評贊趙州云：「蓋爲他平生無許多般計較，所以橫拈倒用逆行順行得大自在。」也就是說趙州有時裝聾裝癡，却爲人指出衲衣底下事。

另一則公案也是近於詼諧的：

（僧）問：「如何是學人師？」師云：「雲有出山勢，水無投澗聲。」（僧）云：「學人不問者個詩。」師云：「是你師（詩）不認。」

這僧也許是個詩僧，這兩句煞是好詩，正是這學人吟出來的，也正是這學人用心處，趙州故把「師」作「詩」，點撥禪道在詩人方面就是不離日常用心處的詩心，心外無佛，更覓個什麼師！

㈨趙州四門

問：「如何是趙州？」師曰：「東門、西門、南門、北門。」

問話的要問趙州禪，趙州知之，却答以趙州城四門。勿笑問東答西，此正明頭暗頭都合得也。雪竇有「無限輪椎世不開」之句，頌趙州禪一切處不離本分，但一切都是趙州自家的，却關鎖嚴緊，不露消息，不許常人藉口「平常心是道」，任其亂統胡爲。趙州自說：「老僧在此間三十餘年，未曾有一個禪師到此間。設有來，一宿一食急走過。且趁軟暖處去也。」趙州嚴峻把關，未曾寬假於人；縱有入得關來，也只停留「一食一宿」，正是指出趙州禪「易見難知」處，而一般禪和愛向有施設處覓「軟暖」，趙州是「無施設處」，只是平常。

㈩趙州石橋

師與首座看石橋，乃問首座：「是什麼人造？」（首座）云：「李膺造。」師云：「造時向什麼處下手？」座無對。師云：「尋常說

石橋，問著下手處也不知。」

（僧）問：「久向趙州石橋，到來只見掠杓子。」師云：「闍黎只見掠杓子不見石橋。」（僧）云：「如何是石橋？」師云：「過來過來。」又云：「度驢度馬。」

趙州石橋，是我國隋時著名的建築，觀音院離石橋不遠，趙州和首座欣賞了這座橋，問到「造時向什麼處下手」，首座却無對。世間法也是易見難識，趙州禪也是易見難識，不要輕輕從足底下滑過去才是。

第二則問話學僧直把石橋擬趙州禪，正因爲趙州禪易見難識，他看到趙州接人示物只是平常，而「古佛」之譽滿南北，所以提出「只見杓子不見石橋」，趙州把「難識」之處略露端倪，叫他「過來過來」，並說「度驢度馬」，而這學僧却無下文，埋沒趙州這番婆心。「屎是小事，須是老僧自去始得」，要見趙州禪也只有自家體會始得，不然，趙州只能替你把屎，却不能代你撒屎也。

結語

趙州一日示衆云：「未有世界早有此性；世界壞時此性不壞。」僧問：「如何是此性？」師云：「五蘊四大。」（僧）云：「此猶是壞。如何是此性？」師云：「四大五蘊。」

這是趙州談禪宗要原則。「此性」，決不是指什麼有個先天地的東西，可是學佛的人都被這個迷惑住。就教而論，「此性」是指無自性之「性」，諸法從緣生故，皆無自性；無自性故，世界成時不從之而成，壞時不從之而壞，即南泉說的「三界不攝，非過來今」。趙州貴以本分接人，指出此性即是五蘊四大，四大五蘊，離四大五蘊外無成壞相，即五蘊四大以顯緣生無自性之無成壞「性」。趙州從義學的高高峯頂上把「此性」拉入深海海底去，把通向無上涅槃的菩提大道拉入透向人間長安的大道，是一樣手法。他只教人在尋常事物上會道，這是繼承了南泉所力避的「即心即佛」的話，轉而倡導三祖《信心銘》的「至道無難，唯嫌揀擇」之旨。可是有許多話頭在趙州是隨時隨地信手拈來，於「無施設處」强爲施設，如「庭前柏樹子」、「鎭州蘿卜」、「青州布衫」等等，但在異地異時却成爲無意味語，後人反認爲這些無意味語上別有玄妙在，而逐漸演變爲「看話頭禪」了。總之，趙州談禪貫徹了不離本分事，即貫徹在尋常生活中的「平常心是道」之旨。以下錄他一段話，作爲本文結語：

「老僧此間即以本分事接人。若教老僧隨伊根機接人，自有三乘十二分教接他了也。若是不會，是誰過歟？以後遇著作家漢，也道老僧不辜負他；但有人問，以本分事接人。」

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十一；《祖堂集》卷十八；《景德傳燈錄》卷十；《聯燈會要》卷六；阿部正雄著．王雷泉、張汝倫合譯《禪與西方思想》第一編；忽滑谷快天《禪學思想史》第三編。

從容錄

禪門要典。爲曹洞宗詮釋公案之著述。六卷。宋．宏智正覺頌古，萬松行秀評唱。又作《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》、《天童覺和尚頌古從容庵錄》、《從容庵錄》。收於《大正藏》第四十八册。本書係曹洞宗要典，與《請益錄》、《虛堂集》、《空谷集》並稱爲「四家評唱錄」，與《碧巖錄》並稱爲禪門雙璧。

全書係就宏智正覺所作頌古百則加上示衆、著語、評唱而成。各則公案內容均由示衆、本則、頌古、著語、評唱五部分組成。「示衆」與《碧巖錄》的垂示相同，闡示各則的宗旨及著重點。「本則」是古則公案，敍說先人證悟的因緣與所說語句。「頌古」係宏智以偈頌拈提「本則」的宗旨。「著語」是對本則以頌古的語句加上部份的解說短評。「評唱」是對「本則」及「頌古」作全體的解說評述。卷首有羅汝芳之〈重刻四家語錄序〉、徐琳之〈重刻四家評唱序〉、行秀之〈評唱天童從容庵錄寄湛然居士書〉。

有關《從容錄》的研究，中國未見有書流傳。日本則自德川時代以來即陸續有專著行

世。近代之相關撰述尤多。如天桂傳尊、山田孝道、日置默仙等人皆曾對該書作過專門研究，且有專書行世。

〔參考資料〕《禪籍志》卷下；陳士強《佛典精解》(五)〈纂集部〉；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》。

御選語錄

俗稱《雍正御選語錄》。十九卷。清世宗（胤禛，即雍正）編。收於《卍續藏》第一一九冊、《禪宗全書》第七十八冊、《龍藏》（新文豐版）第一六三冊。雍正十一年（1733）刊行。係世宗歸依佛法後，從歷代祖師語錄中，揀選能提昇向上、直指眞實宗旨的語錄編輯而成。全書內容略如下列：

卷一爲〈僧肇論〉，卷二爲〈永嘉覺禪師語錄〉，卷三爲〈寒山拾得詩集〉，卷四爲〈溈山靈祐禪師語錄〉、〈仰山寂禪師語錄〉，卷五爲〈趙州諗禪師語錄〉，卷六爲〈雲門偃禪師語錄〉，卷七爲〈永明壽禪師語錄〉，卷八爲〈紫陽眞人張平叔語錄〉，卷九爲〈雪竇顯禪師語錄〉，卷十爲〈圜悟勤禪師語錄〉，卷十一爲〈玉林琇國師語錄〉、〈茚溪森禪師語錄〉，卷十二爲〈圓明居士語錄〉、〈圓明百問〉，卷十三爲〈雲棲蓮池袾宏大師語錄〉，卷十四至卷十八爲〈歷代禪師語錄〉，卷十九爲〈當今法會〉。雍正並在每一篇之後，撰序言一篇，以提出他的看法。

雍正在此書中之態度是：在禪宗方面，強調五家宗旨同歸曹溪一脈。在「宗門」與「教下」的關係上，強調「宗、教合一」。此外，也主張禪淨不二，並特別揭櫫明末雲棲袾宏的淨土法門。在三教關係方面，他也主張儒釋道三教「異用同體」，可以並行不悖。

近人張德鈞氏以爲雍正之編修佛典，有其政治上之企圖，並非純爲宗教文化著想。（參閱附錄二。）

◉附一：雍正〈御選語錄總序〉

如來正法眼藏，教外別傳，實有透三關之理，是眞語者，是實語者，不妄語者，不誑語者。有志於道之人，則須勤參力究，由一而三，步步皆有著落，非可顢頇囫圇，自欺欺人。朕既深明此事，不惜話墮，逐一指明。夫學人初登解脫之門，乍釋業繫之苦，覺山河大地，十方虛空，並皆消殞。不爲從上古錐舌頭之所瞞，識得現在七尺之軀，不過地水火風，自然徹底清淨，不掛一絲，是則名爲初步破參。前後際斷者，破本參後，乃知山者山，河者河，大地者大地，十方虛空者十方虛空，地水火風者地水火風，乃至無明者無明，煩惱者煩惱，色聲香味觸法者色聲香味觸法，盡是本分，皆是菩提，無一物非我身，無一物是我己。境智融通，色空無礙，獲大自在，常住不動，是則名爲透重關，名爲大死大活者。

透重關後，家舍即在途中，途中不離家舍，明頭也合，暗頭也合，寂即是照，照即是寂。行斯住斯，體斯用斯，空斯有斯，古斯今斯，無生故長生，無滅故不滅。如斯惺惺行履，無明執著，自然消落，方能踏末後一關。雖云透三關，而實無透者，不過如來如是，我亦如是。從茲方修無修，證無證，妙覺普明，圓照法界。一爲無量，無量爲一，大中現小，小中現大。坐微塵裏轉大法輪，於一毫端現寶王刹。救拔衆生，利用無盡，佛佛祖祖皆爲此一大事因緣出現於世。達摩西來，歷代授受，古德傳燈，無盡光中，大圓鏡裏，日往月來，以至於今。

雖然，廣大法門，聖凡並托，華嚴香海，細鉅同歸，得骨得髓者固多，如麻如粟者何限？去聖遙遠，魔外益繁，不達佛心，妄參祖席，金山泥封，慧日雲蔽，約其訛謬，亦有三端：其上者，纔見根塵互引，法界相生，意識紛飛，無非幻妄，頓生歡喜，謂是眞常。休去歇去，以空爲空，不知性海無邊，化城無住。果能見性，當下無心，心既見空，即未見性。於是形同槁木，心等死灰，萬有到前，一空不敵，縱能立亡坐脫，仍是業識精魂，況乃固執

斷見，必至變作狂華。謂因果之皆空，恣猖狂而不返，豈非一妄在心，恒沙生滅，能不造生死業，斷菩提根。

又其下者，見得箇昭昭靈靈，便謂是無位眞人，面門出入，揚眉瞬目，豎指擎拳，作識神之活計，張日下之孤燈。寶魚目爲明珠，覓旃檀於糞土，嚙著鐵丸，口稱玉液，到得臘盡歲除時，方知依舊是箇茫茫無據。又其下者，從經教語錄中，掛取葛藤，從諸方學揚處，拾人涕唾，發狂亂之知見，翳於自心，立幻化之色聲，作爲實法，向眞如境上鼓動心機，於無脫法中自生繫縛。魔形難掩，遁歸圓相之中；解路莫通，躱向藤條之下。情塵積滯，識浪奔催，瞞己瞞人，欺心欺佛，全是爲名爲利，卻來說妙說元（玄）。盲驢牽盲驢，沿磨盤而遶轉；癡夢證癡夢，拈漆桶爲瓣香。是則循覺路而撲火輪，能不由善因而招惡果？如是三者，實繁有徒，宗旨不明，沈淪浩劫矣。

朕膺元后父母之任，並非開堂秉拂之人，欲期民物之安，惟循周孔之轍。所以御極以來，十年未談禪宗。但念人天慧命，佛祖別傳，棄雙眉拖地，以悟衆生，留無上金丹，以起枯朽，豈得任彼邪魔瞎其正眼，鼓諸塗毒，滅盡妙心？朕實有不得不言，不忍不言者。近於幾暇，辨味淄澠，隨意所如，閱從上古錐語錄中，擇提持向上，直指眞宗者，並擷其至言，手爲删輯：曰僧肇，曰永嘉，曰寒山，曰拾得，曰溈山，曰仰山，曰趙州，曰永明，曰雲門，曰雪竇，曰圓悟，曰玉林，十二禪師，藏外之書，曰紫陽眞人，乃不數月之功，編次成集者。其他披覽未周，即採掇未及，非曰此外無可取也。是數大善知識，實皆窮微洞本，究旨通宗，深契摩詰不二之門，曹溪一味之旨。能使未見者得無見之妙見，未聞者入不聞之妙聞，未知者徹無知之正知，未解者成無解之大解。此是人天眼目，無上宗乘。至於淨土法門，雖與禪宗似無交涉，但念佛何礙參禪。果其深達性海之禪人，淨業正可以兼修，於焉隨喜眞如，圓證妙果。

雲棲蓮池大師，梵行清淨，乃曾參悟有得者，閱其《雲棲法彙》一書，見論雖未及數善知識之洞徹，然非不具正知正見，如著相執有者之可比擬，亦採其要語，別爲一卷，以附於後。兼此淨土一門，使未了證者，建菩提道場，已了證者，爲妙覺果海，途路之助。爰爲總序，弁於篇端，刊示來今，嘉惠後學。庶幾因指見月，得魚忘筌，破外道之昏蒙，奪小乘之箋身，朕有厚望焉。

◉附二：張德鈞〈關於清刻大藏與歷代藏經〉

（摘錄自《佛教聖典與釋氏外學著錄考》）

雍正在「勅令」重刻大藏（《龍藏》）這年（雍正十一年）編著了兩部書，一是《揀魔辨異錄》，一是《御選語錄》，就暴露了卑鄙用心。〈御選語錄總序〉說：「御極以來，十年未談禪宗。但念人天慧命，（中略）豈得任彼邪魔，瞎其正眼，鼓諸塗毒，滅盡妙心。朕實有不得不言，不忍不言者。」這就說明了他是在詩文經義題目上大興文字獄，血腥鎮壓「叛逆」後，又繼續企圖在佛教領域內進行思想鎮壓了。所以這兩部書，一是破，一是立，就是給佛教制定一個合乎他的反動統治利益的政治標準。

如他在《御選語錄》中，特別指責那破除偶像崇拜的「丹霞燒木佛，（中略）實爲狂參妄作！據丹霞之見，木佛之外別有佛耶？若此，則子孫焚燒祖先牌，臣工毀棄帝王位，可乎？」又對於另一公案：「一古德殿前背佛坐，又一古德入殿向佛唾。傍僧云：『何得背佛坐，向佛唾？』答云『將無佛處來與某甲唾！指無佛處來與某甲背！』」指責道：「此等見解與丹霞同。（中略）當日但問此二狂徒，你道除此殿中佛，尚別有何佛？試指取看！管教他立地現形。此等無稽魔說，何堪提倡書錄掛齒。」故不管「其言雖皆數千百年以來人人之所提倡，其人雖皆數千百年以來人人之所推崇」，其「公案皆古今叢林中日日所學似者，朕悉不錄」。他宣稱這是「稟覺王令，黜陟古今

」。可見他是怎樣不容許人稍微存有一點叛逆思想。

御製揀魔辨異錄

八卷。清世宗（雍正帝）撰。略稱《揀魔辨異錄》。雍正十一年（1733）刊行。收在《卍續藏》第一一四冊、《禪宗全書》第三十五冊。

雍正認為密雲圓悟派下之法藏及弘忍，所說誑世惑人，有如外魔知見，乃撰此《揀魔辨異錄》，針對彼等之語錄及所撰《五宗原》、《五宗救》等書之所說，一一加以批駁。關於撰述緣由，卷首雍正所撰〈諭告文〉有詳細的說明。

書中引述法藏、弘忍所說時，均冠以「魔藏曰」、「魔忍曰」，或「魔藏父子」等字，以示分別。可見雍正對法藏、弘忍諸師之厭惡。然近人對於雍正之此等態度，另有不同角度之看法。（參閱附錄二張德鈞氏之文）

◉附一：雍正〈御製揀魔辨異錄・上諭〉（摘錄）

佛祖之道，指悟自心為本。是此說者，名為正知正見，用之以利人接物，令人直達心源，方得稱佛祖兒孫。所言外道魔道者，亦具有知見。因其妄認識神生死本，以為極則，誤認佛性，謗毀戒行，所以謂之外道魔道。朕覽密雲悟、天隱修語錄，其言句機用，單提向上，直指人心，乃契西來的意，得曹溪正脈者。及見密雲語錄內，示其徒法藏闢妄語，其中所據法藏之言，駭其全迷本性。無知妄說，不但不知佛法宗旨，即其本師悟處，亦全未窺見。肆其臆誕，狂世惑人，此眞外魔知見。所以其師一闢再闢，而天隱修亦有釋疑、普說以斥其謬。然當日魔心不歇，其所著述，不行即燬。如魔嗣弘忍，中其毒者，復有《五宗救》一書，一併流傳，冀魔說之不朽，造魔業於無窮。

天下後世，具眼者少，不知其害，即有知而闢之者，有德無位。一人之言，無徵不信，將使究竟禪宗者，懷疑而不知所歸。而傳染其說者，將謂禪宗在是，始而起邪信，繼而具邪見。起邪信則正信斷，具邪見則正見滅，必至處處有其魔種，人人承其魔說，自具之性宗不明，而言條之枝蔓肆出。今其魔子魔孫，至於不坐香，不結制，甚至於飲酒食肉，毀戒破律，唯以吟詩作文，媚悅士大夫，同於倡優伎倆，豈不汚濁祖庭，若不剪除，則諸佛法眼，衆生慧命，所關非細。朕為天下主，精一執中，以行修齊治平之事，身居局外，並非開堂說法之人。於悟修何有？又於藏忍何有？但既深悉禪宗之旨，洞知魔外之情，灼見現在魔業之大，預識將來魔患之深，實有不得不言，不忍不言者。

夫禪宗者，教外別傳，可以無言，可以有言。古德云：窮諸玄辨，若一毫置於太虛；竭世樞機，若一滴投於巨海。如是言者，言言從本性中自然流出。如三藏十二部，千七百則公案，何一非從本性中自然流出！從無一實法繫綴人天。今魔藏立一〇相，為千佛萬佛之祖，以袈裟縷縷，為宗旨所繫。有四法，有雙頭，有小法大法，有大法之大法，稱為細宗密旨，有傳有授。

而魔嗣弘忍，以僧伽難提遇童子持鑑直前，為從來有象可示，證其魔師一〇之相為不悖。又以多子塔前袈裟圍繞一事，作袈裟為宗旨所繫之明證。又以臨濟打克符普化，鑿為黃檗三頓棒之彖象。種種作為實法，不勝枚舉，全從知解穿鑿，失卻自心。黃檗云：今時人祇欲多知多解，翻成壅塞。唯知多與兒酥喫，消與不消，都總不知。三乘學道人，皆是此樣，盡名食不消者。所以知解不消，皆為毒藥。盡向生滅中取，眞如之中，都無此事。夫食不消之人多，而魔藏父子則是已經飽毒者也。

佛法不二，豈可執定三四，而更有密傳三四之宗旨？廣引從上古德言句相似者為之註脚，轉以校勘不立言說、單提向上之正宗，仰面唾雲，反汚己面。趙州云：老僧此間，即以本分事接人，若教老僧隨伊根基接人，自有三藏

十二部接他了也。祇說無是非分別相，早不本分，何況宛立箇是非分別相。世尊四十九年所說，古錐千七百則公案，總是語言文字。若不識得這箇，縱使字字句句依樣葫蘆，即為魔說，即為謗佛。縱能記得佛祖所說，三藏十二部，千七百則公案，字字句句不差，正是光明海中多著泥滓。況既落言詮，即同教相。既同教相，則三藏十二部現在，又何必立教外別傳之旨？任伊橫說豎說，能出三藏十二部之外乎？聖人多能，佛多神通；能非聖本，神通亦非佛宗。

仲尼何嘗知西方之梵語？如來不能作震旦之唐言。能與神通，各有所窮，與這箇有何交涉，何況文字一端？魔藏父子輒以不識字譏密雲，意謂不如伊等學問。若要詮理論文，自有秀才們在，何用宗徒？識字不識字與這個又有何交涉？博通經史，如剪綵以添樹上之生花；目不識丁，亦飯熟不藉鄰家之水火。若魔藏父子，其大病根正在識丁，而不識這箇。今使蒙古人來，便接蒙古；俄羅斯人來，便接俄羅斯；暹羅、蘇祿、琉球、日本人來，便接暹羅、蘇祿、琉球、日本。若必待伊識得文字，然後接得，則佛法不能蓋天蓋地矣。

魔藏邪外知見，自以為言言據古，字字稟經，豈知盡三藏十二部，乃至十三經、二十一史、諸子百家，盡世間四庫縹緗，所有文字，並與貫串配合，極其稜消縫泯，自道佛來，也開口不得，正是佛出世也救不得也。阿難三十年為侍者，祇為多聞智慧，被佛呵云：汝千日學慧，不如一日學道，若不學道，滴水難消。況魔藏以邪外知見，唐突佛祖向上邊事，尚安得有呵斥分？祇瞞得有眼無珠之徒，明眼人前，魔形自露。趙州云：如今知識，枝蔓上生枝蔓，都大是去聖遙遠，一代不如一代。只如南泉尋常道，須向異類中行，且作麼生會！如今黃口小兒，向十字街頭，說葛藤，博飯噇，覓禮拜，聚三五百衆，云：我是善知識，爾是學人。可知法藏父子之魔形，從數百年前，趙州早為判定，更不必到眼始知也。

◉附二：張德鈞〈關於清刻大藏與歷代藏經〉

（摘錄自《佛教聖典與釋氏外學著錄考》）

清朝之刻大藏，據我考察，並不是從一般宗教的「廣種福田」出發，而是抱有極深隱的政治目的，欲藉此以消除潛伏在佛教內的反滿分子的反滿思想。明亡以後，有很多不忘故國的知識分子穿上僧服，表示既不作降臣，也不當順民。他們的講經說法，實際就是宣傳不投降主義。凡有良心的人對他們都很尊敬，願意出錢刊刻他們的著作，收入於可以永遠保存的《又續藏》。這不能不引起清朝統治者的注意和視為隱患，所以雍正要重刻大藏，正就是針對著此種情況而來。其所增所減，收入什麼，不收入什麼，都以是否合乎他們的利益為準則。（中略）

《揀魔辨異錄》主要以明末禪宗法藏、弘忍一派為攻擊對象，就因為他們更直接妨害清朝的專制統治。法藏著《五宗原》、弘忍著《五宗救》，這兩書論證他們倡導的法門「宗旨」，是從上六祖五宗世代相傳的眞正「法乳」。他們堅持其見解，明白宣布不怕「觸諱」。表示「有毀之者，甚至投毒、下獄、篆面、鞭背」，亦所不顧，「雖蹈鼎鑊何辭」。認為在「今日，……亦勢之固然」。他們提倡「隱跡巖叢，君王命而不來，諸侯請而不赴」。徒衆很盛。明亡後，其學說思想的影響，愈加擴大。看雍正宣布他們這派的罪狀是：(1)「今其魔子魔孫，至於不坐香、不結制，甚至於飲酒食肉，毀戒破律，唯以吟詩作文，媚悅士大夫。」(2)「以邪外知見，唐突佛祖向上邊事。」「動稱悟道，喝佛罵祖。」(3)「貢高我慢。」「今魔忍曰：『處尊貴則御飯亦吐。』（按此為弘忍給其師法藏作的《像贊》裏面的一句話。「則」字原作「即」。）……魔忍之意，謂其師已證至尊至貴之法身。其於曹山『吐却御飯』之語，直作輕鄙侯王，不屑食其食解。然則伊父子兩魔民，非即亂民耶？」還有「當日魔藏，取悅士大夫為之保護，使緇徒競相逐塊，遂引為種類，其徒散布人間不少。」這對

滿清政府顯然成了威脅。所以雍正忍不住要親自出面，著《揀魔辨異錄》口誅筆伐，以防時人「傳染其說」。這樣做了，還感到不夠，同時又下令：「著將藏內所有藏、忍語錄，並五宗原、五宗救等書，盡行毀版。僧徒不許私自收藏，有違旨隱匿者，發覺以不敬律論。（中略）天童密雲派下法藏一支所有徒衆，著直省督撫詳細查明，盡削去支派，永不許復入祖庭。（中略）諭到之日，天下祖庭，係法藏子孫開堂者，即撤鐘板，不許說法。」這已無異於掘墓鞭屍和行十族之誅了。現存《續藏》、《又續藏》看不到法藏、弘忍的著作，就是在這時抽燬了的。

《揀魔辨異錄》是作爲破的榜樣。《御選語錄》則是作爲立的榜樣。所以雍正說他選編此書，是在使學者「知朕採取刪汰，意趣之所歸。舉一明三，方於此有分」。破與立原是相因的，立是要在破處立，所以《揀魔辨異錄》狂詆法藏、弘忍，《御選語錄》標榜的東西也就完全跟法藏、弘忍派針鋒相對。如法藏、弘忍一派說禪門有共同的「慧命之宗旨」，是從上六祖五宗互相傳授，統緒歷然不亂的。《御選語錄》乃故意不按時代先後，打亂傳承，並收進原不屬於禪宗之人，使人看不出所謂從上相傳之「宗旨」。

《揀魔辨異錄》極稱站在法藏、弘忍的對立面的「天隱修，亦有『釋疑普說』以斥其謬。」這裏就「御選」了天隱弟子見「御飯」則吃的通琇（玉琳）的語錄。通琇語錄一開卷便可看到他是個標準的奴才：「拈香云：此一瓣香，親受靈山記莂，爇向爐中，祝嚴佛心天子成等正覺。次拈香云：此一瓣香，華嚴海會早已敷宣，爇向爐中，祝嚴佛母太后，百福俱備，保助皇躬，大揚佛法。」「御選」還附入了通琇弟子行森（茆溪）的語錄，行森也善於宣傳奴才的道德，如〈自箴〉云：「聰明而近於死者，好議人者也。博辯廣大而危其身者，發人之惡者也。孔子惡稱人之惡者，阮嗣宗口不論人過。」「人好直言，必及於禍。言直切，則不用而身危。剛腸疾惡，不避嫌疑，謂之大失。」「出言而不敢盡，保身之道也。」這些，跟法藏、弘忍「君王命而不來」，不懼「履固然之禍」，是多麼的不同！

惟白

北宋末期禪僧，屬雲門宗。生卒年不詳。靜江（廣西桂林）人，俗姓冉。爲法雲法秀之法嗣，駐錫汴京（河南省開封縣）法雲寺。常入宮弘揚眞乘，深受哲宗、徽宗之尊崇。建中靖國元年（1101）八月，撰《建中靖國續燈錄》進上；帝勅命入藏並爲之撰序文，復賜號「佛國禪師」，故後人稱之爲「佛國惟白」。晚年移居明州天童寺。其著作另有《大藏經綱目指要錄》八卷。

〔參考資料〕《續傳燈錄》卷十二；《佛祖統紀》卷四十六；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四；《五燈嚴統》卷十六。

惟則

㈠**佛窟惟則（751～830）**：唐代牛頭宗僧。又名「遺則」。京兆（長安）人，俗姓長孫。二十二歲左右出家，入慧忠門下。大悟後，入天台山佛窟巖開鑿精舍，爲佛窟學之祖。文宗太和四年夏十五日示寂，世壽八十。有〈寶誌釋題〉、〈南遊傅大士序〉、〈無生等義〉，以及詩歌十篇等傳世。（參見附錄一）

㈡**天如惟則（？～1354）**：元代臨濟宗楊岐派僧。名惟則，號天如。吉安（江西省）永新人，俗姓譚。幼登禾山祝髮出家，後參天目山中峯明本，嗣其法。其後止住於蘇州（江蘇省）姑蘇城外師子林，鼓吹禪風。帝賜「佛心普濟文慧大辯禪師」號及金襴衣。順宗至正十四年示寂。著有《楞嚴經圓通疏》、《禪宗語錄》、《淨土或問》、《十法界圖說》及《師子林天如和尚語錄》等書。（參見附錄二）

㈢**天眞惟則（1303～1373）**：元末明初臨濟宗楊岐派僧。號天眞。湖州（浙江省）人，俗姓費。幼參楚石梵琦、千巖元長等十八位尊

宿。後參匡廬無極源，旋嗣其法。住於嘉興府（浙江省）海門，宣揚禪風。明・洪武六年二月示寂，世壽七十一。

◉附一：〈佛窟惟則〉（摘錄自印順《中國禪宗史》第九章第一節）

遺則（《傳燈錄》作「惟則」），《宋僧傳》卷十有傳（大正50・768b）。遺則從「牛頭山慧忠」出家。遺則死於「庚戌季夏」，應爲太和四年（830）。慧忠死於大曆四年（769），遺則還只有十七歲（依《傳燈錄》也只有十九歲）。所以，遺則雖是慧忠弟子，而是自有所領悟的。他住在天臺山（今浙江天臺縣）的佛窟巖，前後四十年。在當時的「南宗學」、「北宗學」、「牛頭學」以外，被稱爲「佛窟學」；這表示了佛窟遺則有了新的內容。《宋僧傳》敍述他的自悟說：「則既傳忠之道，精觀久之，以爲天地無物也，我無物也，雖無物而未嘗無物也。此則聖人如影，百姓如夢，孰爲死生哉！至人以是能獨照，能爲萬物主，吾知之矣！」

在這幾句話裏，使我們認淸了佛窟學的特色。江東佛學，與老莊原有較多的關涉。在成論大乘、三論大乘、天臺大乘在江南盛行時，義學發達，佛法與老莊的差異，還多少會分別出來。自南朝滅亡，江東的義學衰落了。不重義學而專重禪心悟入的，是容易與老莊混淆不分的。印度外道，也說修說悟，專憑自心的體會，是不能證明爲是佛法的。這所以達摩東來，要以「楞伽經印心」。法融是通般若三論的學者，「虛空爲道本」，「無心合道」，雖沿用江東佛學的術語——「道」，而所說還不失爲正統的中國南宗。但佛窟遺則不同了！如天地與萬物，聖人與百姓，都是老莊所說的成語。「獨照」，從莊子的「見獨」而來。「萬物主」，也本於老子。偶然運用一二老莊術語，在江東是不足怪的。遺則表示自己的領悟，而全以老莊的文句表達出來，至少可以看出他沈浸於老莊玄學的深度！（中略）

遺則是江東禪學更玄學化的一人，而並不只是他一人。如「有物先天地」（本於老子的「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改」），是玄學。無論玄學者怎麼解說，這是道體的開展說。道生一，一生二，二生三，三生萬物，是一說。太極生兩儀，而四象，八卦，又是一說。道在天地萬物以前，天地萬物壞了，而道體不變。這種思想，嚴格的說，是不屬於佛法的。然「有物先天地……能爲萬物主」，正傳誦民間，被看作最深徹的禪學。遺則的悟入，就是這種玄學化的禪學。

◉附二：《天如惟則禪師語錄》卷一（摘錄）

佛法本無玄妙，只要汝諸人各各知道眼橫鼻直便休。今我現前一衆，有鼻皆直，有眼皆橫，面面相對，那個不知？乃至晝見日，夜見星，飢喫飯，冷添衣，燈籠與露柱交參，廚庫與三門門額，者箇是你眼睛鼻孔裏事，諸人總知。扇子𨁝跳上三十三天，築著帝釋鼻孔，盞子撲落地，楪子成七片，者箇是祖師拈弄底，諸人也知。知則許你知，還曾得便休也未。既是未得便休，且莫等閑放過，也須向冷地裏猛著精神，自家摸索看。忽然摸著鼻直眼橫，却來露箇消息。喝一喝。（中略）

諸佛出世爲一大事因緣，欲以佛之知見開悟衆生。山僧亦有一大事因緣，欲以衆生知見開悟諸佛，汝等還甘此話麼？貪恚愚癡是我親莊嚴法報化三身，衆生度盡恒沙佛，諸佛何曾度一人。（中略）

山僧自幼便知有參禪學道，可惜不遇人，殃殃祥祥弄了一二十年。後來被中峯老師折挫一上，又被燈籠冷唉一上，忽覺腦門熱發，滿面慚惶，方自信參禪學道是錯用心，成佛作祖是錯用心。從此一放放下，做箇無轉智、無出豁漢，喫粥喫飯過，聽風聽雨眠。如今算來，又過二三十年了，往往被人問著，無以藉口，依舊將「參禪學道」四個字勸發，曰僧曰俗，精進修行。可謂自不修行，令他修行，無有是處；自不精進，令他精進，無有是處。既無是

處，台請諸人處斷，處斷得公，罰錢出院，打殺也甘心，處斷不公，汝諸人性命却在老僧手裏！（中略）

見性成佛賺殺多少人！都道成佛要緊，見性不要緊；成佛念頭急，見性念頭寬。其奈轉寬轉遠，轉急轉遲，只貪飯好喫，不信是米做。山僧今日隨機應變，爲他撥轉話頭，改作見佛成性，又不然改作成佛見性，豈不快哉！有箇漢却又罵我顛倒不順理，遂款款向他道，君不聞「聖性無不通，順逆皆方便」？也罵我不得，也罵你不得，且待明眼人斷。

〔參考資料〕 ㈠《宋高僧傳》卷十；《景德傳燈錄》卷四；《聯燈會要》卷二；《五燈會元》卷二。㈡《增續傳燈錄》卷六；《五燈會元續略》卷六；《續燈存稾》卷八；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》第三十三章。㈢《五燈會元續略》卷六；《五燈全書》卷五十一。

惟政（1544～1610）

朝鮮李朝禪僧。密陽（慶尙南道）人。俗姓任。字離幻，號松雲、四溟堂。年十三，從直指寺信默出家。十八歲，中學禪科，任直指寺住持。宣祖九年（1575），婉辭奉恩寺住持一職，入妙香山參謁西山大師休靜，受其印可。其後，遍歷太白、淸涼諸山。壬辰倭亂（文祿之役，1592）之際，率領義僧抵抗外侮，屢建戰功。三十八年，奉王命出使日本，呈遞和議書。翌年歸國復命，王大嘉賞，贈賜爵位，師辭歸原州雉岳山，以度晚年。後歿於海印寺，世壽六十七，勅諡「慈通弘濟尊者」，塔名鍾峯。師通曉內典，擅長詩文，著有《四溟堂大師集》、《奮忠紓難錄》等。

〔參考資料〕 《海東佛祖源流》〈妙嚴尊者塔銘并序〉；《朝鮮寺刹史料》卷下；《東國僧尼錄》；《東師列傳》卷二，《韓國佛書解題辭典》；李能和《朝鮮佛教通史》上編。

惟淨

北宋譯經三藏。生卒年不詳。金陵（江蘇省江寧縣南）人。俗姓李。太平興國八年（983），天息災等人奏請選拔五十名童子攻梵學，師入選，專研梵章，曉通其義。歲餘受度爲僧，任梵學筆受，受賜紫衣及「光梵大師」號。

大中祥符二年（1009），受封爲朝散大夫試光祿卿，專事譯經。翌年，中天竺沙門稱法入朝，奉進《讚聖頌》，師奉詔譯之。六年，與楊億等人共撰《大中祥符法寶錄》二十一卷。天聖三年（1025），與夏竦等人同作《新譯經音義》七十卷。五年復撰《大藏經目錄》二帙，共收六一九七卷，上奏朝廷，賜名《天聖釋經錄》。景祐二年（1035），與法護共撰《天竺字源》七卷，帝撰序冠之於首。

師寂年不詳。據成尋《參天台五臺山記》卷四〈熙寧五年十月〉條所載，可推知師應於熙寧五年（1072）前示寂，後追諡「明教三藏」。其譯著除上列者外，另有《大乘菩薩藏正法經》、《佛十力經》、《大乘中觀釋論》等書。

◉附：江少虞《宋朝事實類苑》卷四十四〈光梵大師〉條

譯經鴻臚少卿光梵大師惟淨，江南李王從謙子也。通敏有先識，解五竺國梵語。慶曆中，朝廷百度例務減省，惟淨知言者必廢譯館，不若預奏乞罷之。「臣聞在國之初，大建譯園，逐年聖節，西域進經，合今新舊，何啻萬軸，盈函溢屋，佛語多矣。又況鴻臚之設，虛費祿廩，恩錫用給，率養尸素，欲乞罷廢。」仁宗曰：「三聖崇奉，朕焉敢罷？且又進貢所籍名件，皆異域文字，非鴻臚安辨？」因不允。未幾，孔中丞（道輔）果乞罷廢，上因出惟淨疏示之，方已。景祐中，景靈宮鋸傭解木，木既分，中有蟲鏤紋數十字，如梵字傍行之狀，因進呈。仁宗遣都知羅崇勳、譯經潤文使夏英公（竦）詣傳法院，特詔開堂導譯（凡聖節譯經，即謂之開堂），冀得祥異之語以讖國。獨淨焚天香導譯，踰刻方曰：「五竺無此字，不

通辯譯。」左璫恚曰：「諸大師且領聖意，若稍成文，譯館恩例不淺。」而英公亦以此意諷之，淨曰：「某等幸若蠹紋稍可箋辨，誠教門之殊光，恐異日彰謬妄之迹，雖萬死何補？」二官竟不能屈，遂寫奏稱非字。惟淨皇祐三年入滅，碑其塔者，此二節特不書，惜哉！（見《湘山野錄》）

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十三～卷四十五；《參天台五臺山記》卷四、卷六；《釋門正統》卷四；《補續高僧傳》卷一；《至元法寶勘同總錄》卷一、卷四、卷六、卷八、卷十；《釋氏稽古略》卷四。

惟覺（1928～　　）

當代台灣禪僧。四川省營山縣人，俗姓劉。年少時即喜閱佛經，慨然有出塵之志。初專修淨土，日誦佛號二十萬聲。三十歲從基隆十方大覺寺靈源出家。後於台北普門寺、宜蘭吉祥寺、新竹圓明寺、香港大嶼山寶蓮寺等處閉關。常於三昧中見彌陀現身，放大光明。並深悟「自性彌陀，惟心淨土」、「三千大千世界，不離吾人當前一念」之理，後捨淨就禪，於向上一路，努力參究，終至徹見父母未生前之本來面目。

1970年代初期，師潛跡、修苦行於台北縣萬里鄉山區。後為信眾發覺，請法供養，人數日眾。師有感於機緣成熟，乃發大宏願，就地闢建靈泉寺，開始弘宗演教，傳法利生。師施教圓融，常以禪七接引緇素二眾，民間信徒及政府高級官員之皈依於師者，為數甚多。自廣欽圓寂之後，師為台灣地區佛教界，最以修持聞名的僧人。

由於信眾護持甚力，因此，師籌得巨資，於1992年在南投縣埔里購得一二〇甲土地，擬建中台禪寺，以接引有志禪修者。目前（1993）正籌建中。

◉附：〈打得妄念死，許汝法身活〉（摘錄自〈籌建埔里中台山中台禪寺緣起〉）

惟覺禪師之禪法活潑圓融，並無固定形式，即所謂「因材施教」、「有教無類」。往往一棒一喝，一言一舉，乃至一默一止，便可使學人受益良多。惟為方便學人修習，惟覺禪師特敷設「數息」、「參話頭」及「中道實相觀」三個法門，以之指導學人。

「數息」即是在呼吸時之呼氣階段（亦可在吸氣階段）默數一至十等十個數字，心念專注，反覆進行。數息可以對治吾人之妄想、昏沈，如能修習純熟，則妄念頓消，定境現前，心念清淨，覺照不失。

「參話頭」者，提起一句佛號，參究念佛是誰。念佛之念未起之時，那一「不生不滅」之處即是「話頭」，觀照著話頭，發起「念佛是誰」之疑情，便是「參」，如此「提念——照念——參」反覆進行，即是「參話頭」。參話頭最緊要者為起疑情，如能疑情成團，如癡如聾，則時節因緣到來，疑團頓時打破，親睹娘生面孔，這便是「明心見性」。

「中道實相觀」乃禪宗修行之最究竟法門，其餘「數息」與「參話頭」皆只是方便。「中道」者，不落是非、成敗、苦樂、欣厭、得失、取捨之二邊境界，惟有當前如如不動，了了分明，實實在在之一念，稱為「實相」。吾人若能了知「即心是佛，全妄即眞」之理，無論行住坐臥都保持無念、無住、無相、無為之心性，等到定慧功深，因緣成熟時，便可豁破無明，親證眞如法身，最後無明漏盡，究竟圓滿成佛種智。

惟覺禪師常說「不識本心，學法無益」，又說「學佛之目的在定心、淨心、明心」。以上三個法門乃對治眾生疾病之三帖藥方，「數息」為溫補，可以定心；「參話頭」是瀉藥，可以淨心；「中道實相觀」則係十全大補，可以明心。先溫補，再瀉之，最後大補，病乃可癒，佛乃可成。三帖藥方有相輔相成之效，學人可迴護用功，事半功倍。

惟儼（751～834）

唐代禪僧。屬青原派下。山西絳州人。俗

姓韓。十七歲隨潮陽（廣東省）西山慧照剃度出家。二十九歲就衡岳寺希澡受具足戒。復於石頭希遷座下大悟，證得心法並嗣其法。服侍石頭十三年，其間嘗住澧州（湖南省）藥山（芍藥山）。大和八年十二月六日示寂，世壽八十四。入室弟子冲虛爲其建塔於院之東隅。勅謚「弘道大師」。弟子有雲巖曇晟、華亭德誠、稗樹慧省、道吾圓智、高沙彌、百顏明哲、涇源山光虛、藥山䍩、宣州落霞、李翺等，其中以雲巖、道吾的法系較爲榮盛。

師生平雖無著述傳世，但廣通經論、嚴守戒律。接引學人時，常以一句話道破禪道佛法。似此直截了當之接化法，可由其與李翺之對話中窺知。《五燈會元》卷五云（卍續138・166上）：「朗州刺史李翺問師何姓？師曰：正是時。李不委，却問院主：某甲適來問和尚姓，和尚曰正是時，未審姓什麼。主曰：恁麼則姓韓也。師聞乃曰：得恁麼不識好惡，若是夏時，對他便是姓熱。」

又，依《景德傳燈錄》卷十四所載（大正51・311c）：「師坐次有僧問：兀兀地思量什麼？師曰：思量箇不思量底。曰：不思量底如何思量？師曰：非思量！」頗能顯示其宗風。

〔參考資料〕　《全唐文》卷五三六〈澧州藥山故惟儼大師碑銘并序〉；《祖堂集》卷四；《宋高僧傳》卷十七；《傳法正宗記》卷七；《佛祖統紀》卷四十二；《佛祖歷代通載》卷十六；宇井伯壽《禪宗史研究》第二冊；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

惛沉（梵styāna，藏rmugs-pa）

心所名。七十五法之一，百法之一。俱舍家以之爲大煩惱地法之一，唯識家謂此爲隨煩惱之一。指內心惛昧沉鬱，使身心不能實踐善行。《俱舍論》卷四（大正29・19c）：

「云何惛沉？謂身重性，心重性；身無堪任性，心無堪任性；身惛沉性，心惛沉性，是名惛沉。此是心所，如何名身，如身受言，故亦無失。」

關於惛沉之體，俱舍家認爲有一別體。唯識家則有三說：(1)係在「癡」之一分上假立，並無別體。(2)於通一切煩惱之共相上假立。(3)有別體。此中，以第三說爲正義。

關於惛沉之作用，有諸種異說。據《俱舍論》卷二十一所述，可知有部所說與《成唯識論》所說相同，同樣認爲惛沉能障慧，掉擧能障定。然經部所說與此相反，謂惛沉障定，掉擧障慧。此外，《阿毗達磨雜集論》卷一所說與有部相同，《瑜伽師地論》卷八十九等所說則與經部相同。

◉附：《成唯識論》卷六（摘錄）

云何惛沉？令心於境，無堪任爲性，能障輕安、毗鉢舍那爲業。有義：惛沉，癡一分攝。論唯說此是癡分故。惛昧沉重，是癡相故。有義：惛沉，非但癡攝，謂無堪任是惛沉相，一切煩惱皆無堪任，離此無別惛沉相故。雖依一切煩惱假立，而癡相增，但說癡分。有義：惛沉別有自性。雖名癡分，而是等流。如不信等，非即癡攝。隨他相說，名世俗有。如睡眠等，是實有性。惛沉別相，謂即瞢重，令俱生法無堪任故。若離煩惱，無別惛沉相，不應別說障毗鉢舍那。故無堪任，非此別相。此與癡相有差別者，謂癡於境，迷闇爲相，正障無癡，而非瞢重。惛沉於境，瞢重爲相，正障輕安，而非迷闇。

〔參考資料〕　《大毗婆沙論》卷三十七；《指月錄》卷三十二〈大慧普覺禪師語要〉。

悉地（梵siddhi，藏grub-pa）

意譯「成就」或「妙成就」，梵漢並擧則稱爲「成就悉地」或「悉地成就」。此詞爲密教所常用。通常指修持密法之後所獲得之種種妙果。《大日經疏》卷十五曾對成正覺之前的五種悉地，作清晰的詮釋。文云（大正39・738b）：

「夫言成就悉地者，謂住菩提心也，此菩提心即是第十一地成就最正覺。如是悉地，諸悉地中最在其上。（中略）悉地有幾種者，謂此

無上悉地以前略有五種悉地：一者信，二者入地，三者五通，四者二乘，五者成佛。此是五種悉地也。初信者，謂隨分能淨諸根，深信如來祕藏決定不疑，信佛有如是如是方便，若依行者必成菩提，此是地前信行也。次入地者，謂入初歡喜地也，准望聲聞法中猶如見諦人也。

第三，五通者，謂了知世間五通之境，猶如幻夢、水月鏡像不可取著。爾時度五通仙人之地，名第三也。第四，二乘者，謂觀察二乘境界，心得無著，心不墮實際，爾時得度二乘境界，爾時到第八地也。五，從第九地修菩提行道，轉轉勝進成如來位也。然諸經論師，大略皆作如此說爾。若祕藏中，義復有異，謂初歡喜地自有十心，從初心至第四心得度五通境界，從第五至第八心得度聲聞緣覺境界，從第九心一向行菩薩修道，至第十心名爲成佛。佛者覺也，謂覺自心性淨本來常寂滅相也。」

此係以正覺成滿位爲「無上悉地」，而在此之前有地前信行、入地、五通、二乘及成佛五位悉地。對此，顯教諸師以「入地」爲入初歡喜地，並以之比擬於聲聞入見道人；「五通」是了知世間五通之境，越五通仙人之地至第四地；「二乘」是越二乘境界到第八地；「成佛」是從第九地修菩提道，轉進成如來位。但若依祕密藏義，初歡喜地有十心。其中，初心到第四心度五通，稱爲「五通」；第五心到第八心度二乘，稱爲「二乘」；第九心到第十心成佛，稱爲「成佛」。此即將初地中之十心分爲三品，初四心爲下品，次四心爲中品，後二心爲上品。

悉地有「有相悉地」、「無相悉地」之分，且各有三品。如《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷下云（大正19・380a）：

「悉地有三種，下悉地者長生不死，地仙中爲王，或世間一切勝事巧妙合練赤白，種種勝事多聞智慧福德無不具足，住壽萬萬歲。中悉地者隱形，悉地中爲轉輪聖王，住壽一劫。上悉地者，所加持藥物器杖等三相具現，得證五地已上八地已來菩薩之身。（中略）隨衆生趣化度衆生，如是說者名爲有相悉地之法。（中略）其無相悉地者，前三種悉地爲下悉地。若無相中悉地者，或得本尊身，若得應化身乃至十地位菩薩之身，號曰中悉地。其上悉地者，三業即是三密，三密即是三身，三身即是大毗盧遮那如來智。」

此中，世間之住壽福德等成就稱爲有相，出世之果德成就名爲無相。有相中之下悉地及中悉地可以配列於前述《大日經疏》五種悉地中之前三種，上悉地證五地以上八地以來之菩薩身，則相當於其中之第四種「二乘」；無相中之中悉地得應化身乃至十地菩薩身，相當於其中之第五種「成佛」。上悉地之三身至極之果也就相當於前述之「無上悉地」。

◉附：〈三品悉地〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

三品悉地，指眞言行者所得的悉地有上中下三品。梵語「悉地」（siddhi），譯爲成就或成菩提。行者能求的心行有上中下三品，因此所得的悉地也有三種，即：上品生於大日的密嚴國土；中品生於十方淨土；下品生於諸天阿修羅宮。《大日經疏》卷三云（大正39・608a）：

「此中言悉地宮，有上中下。上謂密嚴佛國，出過三界，非二乘所得見聞。中謂十方淨嚴。下謂諸天脩羅宮等，若行者成三品持明仙時，安住如是悉地宮中。」

空海《即身成佛義》解釋「悉地」云（大正77・381c）：「此經所說悉地者，明持明悉地及法佛悉地。」蓋悉地雖於世間、出世間等有無量差別，但終歸於持明與法佛二者。「持明悉地」亦稱有相悉地。三品之悉地皆可名爲持明。「明」是眞言的異名；誦持眞言者總稱持明者，即《大日經疏》所說之持明仙。行者之根機有上中下，故誦持眞言也有不同，因而所得之悉地也有上中下之分。

其次，「法佛悉地」又稱無相悉地。意謂

證法身法爾之佛體。三品之中，上中二品之悉地皆攝於此一悉地。三品二種悉地，雖大體上有勝劣之異，但以深祕解釋時，持明悉地即法佛悉地，更無別者。

三品悉地中，(1)上品密嚴國土爲自受用土，修生智法身之土。《辨顯密二教論》云（大正77・380b）：「密者金剛三密，華者開敷覺華，嚴者具種種德。言以恒沙佛德、塵數三密，莊嚴身土，是名曼荼羅。」(2)中品十方淨嚴，指清淨嚴飾莊嚴的淨土，有東西南北四維上下之方位，有廣狹遠近等之分齊，故稱爲十方淨嚴。如西方阿彌陀佛之報身報土、兜率天上彌勒菩薩之應身應土，皆屬於此類。即是他受用之身土。(3)下品諸天修羅宮，是天上界之修羅宮、夜叉宮、緊那羅宮等。如釋迦如來昇忉利天說《地藏經》，又入海龍王宮中說《請雨經》，於楞伽山頂羅婆那夜叉王宮殿說《楞伽經》，是變化等流二身之土。

〔參考資料〕《大日經》卷三〈悉地出現品〉、卷五〈祕密曼荼羅品〉；《實悉地成佛陀羅尼經》；《蘇悉地羯囉經略疏》卷五；《如意寶珠轉輪祕密現身成佛金輪呪王經》〈悉地成就品〉。

悉曇（梵siddhaṁ、siddhiṁ）

指梵字字母。音譯又作悉旦、肆曇、悉談、悉檀、七旦、七曇。意譯成就、成就吉祥。悉曇文字於西元第七世紀前已在印度流行，我國因佛教的傳入而自南齊時開始有人研習。相傳日本於奈良朝之前已傳入。我國稱梵字字體及字母爲悉曇。日本除用以指梵字字體之外，並廣泛包涵梵語的寫法、讀法及文法等。

「悉曇」一詞原指梵字的第一章字母章，意謂祈求成就吉祥，後演變成爲字母章的總稱。又被引申爲梵字字母。

我國自南齊時始有悉曇字母之學，後通行連聲法等，至唐代，玄奘又傳回純正的梵語學。不久密教經軌的傳譯頗爲盛行，悉曇之學因而大興。經軌中的梵字眞言除用漢字音譯之外，也以悉曇文字書寫其原形。接著，論述悉曇之形、音、義之著作也逐漸問世。如智廣《悉曇字記》、一行《悉曇字母表》、全眞《悉曇次第記》等書即是。習俗相沿，「悉曇」一詞漸被用來代表梵字字體及字母，而以「梵音」、「梵語」等詞表示梵語文法、梵語意義等。二者漸有區別。

悉曇之字類大抵分爲摩多（matṛka）、體文（vyañjana）二種。其中，「摩多」一詞有「母親」之語義，又稱爲「韻」，即指梵字中之母音字，共有十六字。如阿、阿（長音）以至暗、惡。若在子音的「體文」上附加這些母音，便能造成許多音字。「摩多」又有「點畫」之義。在子音上附加摩多時，使用的是摩多的簡體形，由於它的形體類似漢字的點畫，因而得名。在母音十六字中，屬「別摩多」者有哩、哩（長音）、侶、嚧等四字，其餘十二字全屬摩多，或稱十二韻。末後的暗、惡二字是阿字的轉化，故被剔除而將前十四字稱爲十四音。又因此二字介於摩多與體文之間，一如田畑境界之畔，故特稱之爲界畔字。現代的梵語文法中此二字未被列入母音中。

所謂「體文」，就是子音字，共三十五字（含重字）。由於附加上摩多的點畫（即加母音的符號）而作成各種字的本體，故稱爲體文。當中的前二十五字可分爲牙、齒、喉、舌、脣五類，故稱「五類聲」；後十字別稱「徧口聲」。所謂「五類聲」，又名五五聲、相隨聲、五句，是因發音部位的不同而立五類之別。其中所謂「牙聲」是指喉音（gutturals），是由喉發出之音。所謂「齒聲」是指齶音（palatals），由舌端和上齶接觸所產生之音。所謂「舌聲」是指齗音（linguals），是舌端和上齶齒根接觸所產生之音。所謂「喉聲」是指齒音（dentals），是由舌端和齒接觸所產生的音。所謂「脣聲」是指脣音（labials），是兩脣間的破裂音。這五類中，各聲的前二者屬清音，次二者屬濁音，最後的ṅa、ṇa等是各類聲的鼻音。第二、第四有氣音（aspirate，即h音）。「徧口聲」是指發聲的部位不限於

喉等一處，而遍滿口中的全部，故稱爲徧口聲或滿口聲，又因不能類聚而稱爲超聲。

古來論述悉曇時，多立形、音、義三門。所謂「形」，指字母的形體，此有種種不同。所謂「音」，指字母的發音。此有中天、南天二傳，及綴字法時施行的發音轉化（即連聲法）。所謂中天、南天二傳，如智廣《悉曇字記》等所載者即爲南天音，而不空《瑜伽金剛頂經釋字母品》等所記者即屬中天音。二音略有差異。南天音是類似現今流傳於錫蘭等地的巴利語音。因此可知南天音和巴利語不無關聯。

所謂「義」，指梵字的義理。即對單一的字母（a、ka等）或合成字（sta等）以解說其意義，此即稱爲「字門」。所謂「字門」，有四十二字門、五十字門等說法。密教認爲眞言字句的解釋有字相、字義二門，謂各字各有淺略及深祕之義。此二門中之「字相」，是指字的形、音、義。而「字義」，則是依該字的實義進一步論述其在密教中所具有的獨特義趣。

關於悉曇字母的數量，有多種不同的說法。如《大唐西域記》卷二主張有四十七字，此說是將《悉曇字記》等十六母音中的末二字（aṃ、aḥ）除去而成十四音，又將三十五子音中的濫（llaṃ）、叉（kṣa）二字除去而成三十三字，二者相加即成四十七字。這是最普遍的說法。

《方廣大莊嚴經》卷四〈示書品〉主張由十二母音、三十四子音合成四十六字。布勒（G. Bühler）在《印度字象學》中，將《莊嚴經》中的差（kṣa）以ḷa替代，並主張此四十六字係由耆那教所傳。《大般涅槃經》卷八主張由十六母音、三十四子音合成五十字。其中母音係由《西域記》所傳的十四音加上《莊嚴經》的唵（aṃ）、阿（aḥ）而成。《瑜伽金剛頂經釋字母品》也主張五十字之說，但却將《涅槃經》的嚧（ḷa）以乞灑（kṣa）替代。而《悉曇字記》在《釋字母品》的乞灑前加上濫（llaṃ）而主張五十一字，《南海寄歸內法傳》卷四主張四十九字之說，將《悉曇字記》的五十一字除去llaṃ、kṣa二字而成四十九字。

◉附一：坂井榮信編〈梵字悉曇字母表〉

一、摩多（十二字）

編號	悉曇文字	同異體	切繼點畫	漢字音譯	羅馬字表記	中天音	南天音	發音種別	字義
1	[illegible]			阿	a	ア	ア	以下六字單母音，喉音	本不生不可得
2	[illegible]	[illegible]	[illegible]	阿引	ā	アー	アー	喉音	虛空
3	[illegible]	[illegible]	[illegible]	伊	i	イ	イ	齶音	根
4	[illegible]	[illegible]	[illegible]	伊引	ī	イー	イー	齶音	災禍
5	[illegible]	[illegible]	[illegible]	塢	u	ウ	ウ	脣音	譬喩
6	[illegible]	[illegible]	[illegible]	污引	ū	ウー	ウー	脣音	損減
7	[illegible]	[illegible]	[illegible]	曀	e	エー	エ	以下四字複母音，喉、齶	求
8	[illegible]	[illegible]	[illegible]	愛	ai	アイ	エー	喉、齶	自在
9	[illegible]	[illegible]	[illegible]	汚	o	オー	オ	喉、脣	瀑流
10	[illegible]	[illegible]	[illegible]	奧	au	アウ	オー	喉、脣	化生
11	[illegible]	[illegible]	空點 [illegible]	暗	aṃ	アン	アン	隨韻	邊際
12	[illegible]		涅槃點 [illegible]	惡	aḥ	アク	アク	止聲	遠離

二、別摩多（四字）

編號	悉曇文字	同異體	切繼點畫	漢字音譯	羅馬字表記	中天音	南天音	發音種別	字義
13	[illegible]	[illegible]	[illegible]	哩	ṛ	リ	キリ	以下四字流滑母音	神通
14	[illegible]	[illegible]	[illegible]	哩引	ṝ	リー	キリ		類例
15	[illegible]			呂	ḷ	リヨ	リ		染
16	[illegible]			嚧	ḹ	リヨー	リ		沈沒

三、體文（三十三字）

編號	悉曇文字	同異體	切繼半體		漢字音譯	羅馬字表記	中天音	南天音	發音種別	字義
			上部	下部						
17	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	迦	ka	キヤ	カ	以下五字喉音，清・無	作業
18	[illegible]		[illegible]	[illegible]	佉	kha	キヤ	カ	清・有	等空
19	[illegible]		[illegible]	[illegible]	誐	ga	ギヤ	ガ	濁・無	行

編號	悉曇文字	同異體	切繼半體 上部	切繼半體 下部	漢字音譯	羅馬字表記	中天音	南天音	發音種別	字義
20	[illegible]		[illegible]	[illegible]	伽	gha	ギヤ	ガ	濁・有	一合
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	仰	na	ギヤウ	ガ	鼻音	支分
22	[illegible]		[illegible]	[illegible]	左	ca	シヤ	サ	以下五字腭音：清・無	遷變
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	嗟	cha	シヤ	サ	清・有	影像
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	惹	ja	ジヤ	ザ	濁・無	生
25	[illegible]		[illegible]	[illegible]	酇	jha	ジヤ	ザ	濁・有	戰敵
26	[illegible]		[illegible]	[illegible]	孃	na	ジヤウ（ニヤウ）	ザ	鼻音	智
27	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	吒	ta	タ	タ	以下五字舌音：清・無	慢
28	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	侘	tha	タ	タ	清・有	長養
29	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	荼	da	ダ	ダ	濁・無	怨對
30	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	荼	dha	ダ	ダ	濁・有	執持
31	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	拏	na	ダウ	ダ	鼻音	諍
32	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	多	ta	タ	タ	以下五字齒音：清・無	如如
33	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	他	tha	タ	タ	清・有	住處
34	[illegible]		[illegible]	[illegible]	娜	da	ダ	ダ	濁・無	施
35	[illegible]		[illegible]	[illegible]	馱	dha	ダ	ダ	濁・有	法界
36	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	曩	na	ナウ	ナ	鼻音	名
37	[illegible]		[illegible]	[illegible]	跛	pa	ハ	ハ	以下五字唇音：清・無	第一義諦
38	[illegible]		[illegible]	[illegible]	頗	pha	ハ	ハ	清・有	聚沫
39	[illegible]		[illegible]	[illegible]	麼	ba	バ	バ	濁・無	縛
40	[illegible]		[illegible]	[illegible]	婆	bha	バ	バ	濁・有	有
41	[illegible]		[illegible]	[illegible]	莽	ma	マウ	マ	鼻音：以上五組廿五字五類聲	吾我
42	[illegible]		[illegible]	[illegible]	野	ya	ヤ	ヤ	以下八字遍口聲：以下四字半母音	乘
43	[illegible]		[illegible]	[illegible]	囉	ra	ラ（アラ）	ラ		塵染（垢）
44	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	邏	la	ラ	ラ		相
45	[illegible]		[illegible]	[illegible]	嚩	va	バ	バ		語言（言說）
46	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	捨	sa	シヤ	シヤ	以下三字隔舌音	本性寂
47	[illegible]		[illegible]	[illegible]	灑	sa	シヤ	シヤ		性鈍
48	[illegible]		[illegible]	[illegible]	娑	sa	サ	サ		諦
49	[illegible]		[illegible]	[illegible]	賀	ha	カ	カ		因業

四、重字（二字）

編號	悉曇文字	同異體	切繼半體		漢字音譯	羅馬字表記	中天音	南天音	發音種別	字義
			上部	下部						
50	[illegible]	[illegible]			濫	llam	ラン	ラン	同體重 [illegible]	
51	[illegible]		[illegible]	[illegible]	乞灑	ksa	キシヤ	サ	異體重 [illegible]	盡

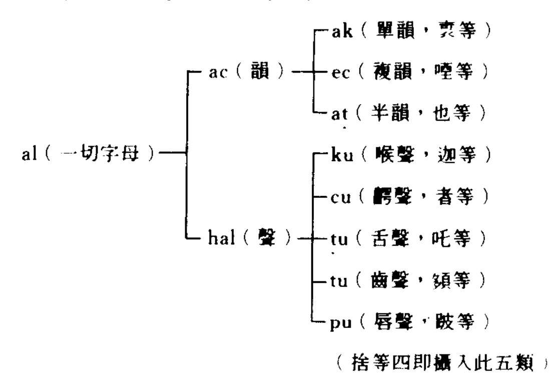
◉附二：呂澂《聲明略》（摘錄）

悉曇（siddhaṁ）譯云成就，印人繕寫字母時恆用為篇首之吉祥標章（maṅgala）。《南海寄歸傳》卷四云：創學悉談章亦名悉地羅窣覩斯（siddhirastu），乃小學標章之稱，但以成就吉祥（此二字虛用）為目；是已。後人因字母次第先韻後聲，韻前既標悉曇，即視悉曇如韻母之名，寖假而用為字母之總稱。故從來學者常舉悉曇字母（siddhamartṛka）為言，而於論字母連綴聲音轉變之書亦即名之悉曇章也。

舊傳字母之數，多寡不一。《大論》卷八十一則定字身為四十九。《倫記》卷八十八解，「三藏云，西方自有三釋：一家音有十四，次第云，（悉談）烹、阿、壹、伊、鄔、烏紇、呂紇、閭、呂、臚、（此四當魯流盧樓）污、陝、闇、惡（闇惡二音多是助句之辭，後家取之添為十六字）。超聲有八，毗聲有二十五，加彼悉談二字，為四十九。第二家云，悉談二字但是總標，非是字數，別加濫時鉅意；超聲、毗聲、頭數多少如前。第三家云，音有十六，加闇惡（去聲）；超聲有八，毗聲有二十五。今準涅槃經文字品三十五名為字體，更有十四字名呼字音；今此文中總牒彼諸字，故云四十九也。」此解《大論》說四十九字母同於《涅槃》。考南本《涅槃》〈文字品〉自短阿至炮，先於十四音列舉其十；次菴、痾列二界畔字（亦曰隨韻及止聲）；又次自迦至羅（來家切），列三十四聲；最後魯、流、盧、樓，

更列十四音之四；前後合有五十字。羅係疊聲之字濫入，故字母之數實有四十九，而與《倫記》所載西方第三說差相似也。

印度字母大分音（亦云韻，梵云「摩多」，mata）、聲（亦曰體文，梵云「毗衍闍南」）二類。其間部別繁複，由來頗久。中古文典家波尼儞（Paṇini）之書以種種名目（單純文身）分別字母即已甚詳，其目如次：



（捨等四即攝入此五類）

自外又有別聲字為七類（varga）者，以ka類（迦等五）、ca類（者等五）、ṭa類（吒等五）、ta類（頞等五）、pa類（跛等五）、ya類（也等四）、śa類（沙等三及訶）相次，則尤詳盡。

◉附三：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十章第六節（摘錄）

印度人不重書寫，卻重於背誦，一向養成堅强的記憶力。大乘佛經流行，數量越來越多，部帙也越來越大，誦持不失的憶念力，也就越來越重要了。依《般若經》說，陀羅尼不只是誦持文字，也要「心觀了達」，「得經旨趣」。義理通達了，記憶力會更堅固持久。誦習多了，也會貫通義理，所以能辯說無礙。在陀羅尼中，最根本的是四十二字門，成為大乘的重要法門。誦持一切佛法，都依文字語言而施設，所以四十二字義，有了根本的、重要的地位，如《大智度論》卷四十八說（大正25・408b）：「諸陀羅尼法，皆從分別字語生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。菩薩若聞字，因字乃至能了其義。」四十二字，「初阿（a）後荼（ḍha），中有四十」。「字」是字母（也叫「文」），印度的文字——名句文，是依音聲而施設的。從發音的字母而有語言，所以說「因字有語」。字母與字母的綴合，成為名，名就有了意義。名與名相結合，就成為句了。依《大智度論》，四十二字是拼音的字母。《四分律》卷十一說（大正22・639a）：「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那。」

「阿羅波遮那」，正是四十二字的前五字。律制比丘與沒有受戒的人，是不許同時發聲誦經的，因而說到同誦的，有「句義非句義，句味非句味，字義非字義。」這就是句、名（味）、文（字）——三類，可見這確是古代字母的一種。現在的印度，沒有四十二字母的拼音文字，然可以決定的，這是古代南印度的一類方言。《大智度論》說：「若聞荼（ḍa）字，即知諸法無熱相。南天竺荼闍他，秦言不熱。」「若聞他（ṭha）字，即知諸法無住處。南天竺他那，秦言處」；「若聞拏（ṇa）字，即知一切法及衆生，不來不去，不坐不臥，不立不起，衆生空法空故。南天竺拏，秦言不」。對字義的解說，引用南天竺音來解說，可見《般若經》的四十二字門，所有的解說，是與南印度方言有關的。《華嚴經》〈入法界品〉，遍友（Viśvamitra）童子唱四十二字母，以「四十二般若波羅蜜門為首，入無量無數般若波羅蜜門」。稱四十二字為般若波羅蜜門，顯然受到了「中品般若」字門陀羅尼的影響。咒術出名的達羅毗荼（Dramiḍapaṭṭana，晉譯為「咒藥」），有一位彌伽（Megha）醫師，說「輪字莊嚴光經」，「成就所言不虛法門，分別了知……一切語言」，是一位精通文字、算數、醫、卜、星、相的大士。〈入法界品〉是南方集出的，說到了四十二字，與文字語言法門。《四分律》為法藏部（Dharmaguptaḥ）律，法藏部出於分別說部（Vibhajyavadinaḥ）。法藏部的早期教區，在今孟買（Bombay）以北的Sopara，及北面的Konk-

aṇ地方。法藏部的教區在（西）南方，也傳說這一字母。所以四十二字母，起於南方，而被引用於「中品般若」，是極可能的。

四十二字（母），是一切字的根本。字母是依人類的發音而成立的。最初是喉音——「阿」，再經齶、頰、舌、齒、唇，而有種種語音。可說一切語音，一切字母，是依「阿」爲根源的，是從「阿」而分流出來的。喉音的「阿」，還沒有什麼意義；什麼意義也不是，所以被看作否定的——「無」、「不」。般若法門，認爲一切但是假名施設，而假名是不能離開文字的。一切文字的本源——「阿」，象徵著什麼也不是，超越文字的絕對——「無生」「無二」、「無相」、「空」。一切文字名句，都不離「阿」，也就不離「無」、「不」。所以般若引用四十二字母，不但可以通曉一切文字，而重要在從一切文字，而通達超越名言的自證。如「荼」是熱的意義，聽到了「荼」，就了悟是「不熱」的。這樣，什麼都趣向於「空」，不離於「如」。所以經上說：「善學四十二字已，能善說字法；善說字法已，善說無字法。」《般若經》的字門陀羅尼，「若聞、若受、若誦、若讀、若持、若爲他說，如是知當得二十功德」。二十功德中，「得強識念」，「樂說無礙」，更能善巧的分別了知一切法門。字門的功德，沒有說到消災障等神咒的效用。雖然由於四十二字是一切文字根本，爲後來一切明呪所依據，但《般若經》義，還只是用爲通達實相的方便。

◉附四：〈悉曇四十二字門〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

悉曇四十二字門，指四十二個悉曇字的特殊意義。亦即依般若無相之理趣，所顯示之四十二個梵字之特殊宗教意義。又稱四十二字門或四十二字陀羅尼門。舊譯《華嚴經》卷五十七云（大正9・766a）：「善男子，我唱如是入諸解脫根本字時，此四十二般若波羅蜜門爲首，入無量無數般若波羅蜜門。」又，《大方廣佛華嚴經四十二字觀門》云（大正19・709a）：

「又善男子，如是字門是能悟入法空邊際，除如是字表諸法空更不可得，何以故？如是字義不可宣說，不可顯示，不可執取，不可書持，不可觀察，離諸相故。善男子，譬如虛空是一切物所歸趣處，此諸字門亦復如是，諸法空義皆入此門，方得顯了。」

此謂入四十二字門，則能悟入法空邊際。

依《大智度論》卷四十八所述，諸陀羅尼法皆從分別字語而生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義，菩薩若聞字、因字乃至能了其義，是字初爲阿、後爲荼，中有四十，得是字陀羅尼。可知四十二字門即所謂文字陀羅尼，而非說字母等。又，《大品般若經》卷五〈四念處品〉謂聞此諸字門而自受持讀誦，或爲他說，可得二十功德，如得強識念、得慚愧、得堅固心、得經旨趣、得智慧、得樂說無礙、得諸餘陀羅尼門等。此說亦即以四十二字門爲所謂陀羅尼，主要能得強記，乃至得樂說無礙之法。

較之五十字門，四十二字門在母音字方面缺長阿以下的十五字，子音方面缺仰（ṅa）、酇（jha）、孃（ña）、賀（ha）等四字，但別加咤（ṣṭa）等十一重字（複合字）。此外，《四分律》卷十一所出的阿（a）、羅（ra）、波（pa）、遮（ca）、那（na）五字，即爲四十二字門的前五字。由此可知四十二字的排列自有其淵源。南岳慧思曾撰《四十二字門》二卷，將《大品般若》所說的四十二字門配屬於菩薩四十二位，如《法華經玄義》卷五（上）云（大正33・735a）：

「大品明四十二字門語等字等，南岳師云：此是諸佛密語，何必不表四十二位，諸學人執釋論云無此解，多疑不用。但論本文千卷，什師作九倍略之，何必無此解耶！」

關於四十二字門之字義，依《大品般若經》卷五所說，略如下述：

(1)阿，一切法初不生故；(2)羅，一切法離

垢故；(3)波，一切法第一義故；(4)遮，一切法終不可得故，諸法不終不生故；(5)那，諸法離名性相不得不失故；(6)邏，諸法度世間故，亦愛枝因緣滅故；(7)陀，諸法善心生故，亦施相故；(8)婆，諸法婆字離故；(9)荼，諸法荼字淨故；(10)沙，諸法六自在王性清淨故；(11)和，入諸法語言道斷故；(12)多，入諸法如相不動故；(13)夜，入諸法如實不生故；(14)咤，入諸法折伏不可得故。

(15)迦，入諸法作者不可得故；(16)娑，入諸法時不可得故，諸法時來轉故；(17)磨，入諸法我所不可得故；(18)伽，入諸法去者不可得故；(19)他，入諸法處不可得故；(20)闍，入諸法生不可得故；(21)簸，入諸法簸字不可得故；(22)馱，入諸法性不可得故；(23)賒，入諸法定不可得故；(24)呿，入諸法虛空不可得故；(25)叉，入諸法盡不可得故；(26)哆，入諸法有不可得故；(27)若，入諸法智不可得故；(28)拕，入諸法拕字不可得故。

(29)婆，入諸法破壞不可得故；(30)車，入諸法欲不可得故，如影五陰亦不可得故；(31)摩，入諸法摩字不可得故；(32)火，入諸法喚不可得故；(33)嗟，入諸法嗟字不可得故；(34)伽，入諸法厚不可得故；(35)他，入諸法處不可得故；(36)拏，入諸法不來不去不立不坐不臥故；(37)頗，入諸法邊不可得故；(38)歌，入諸法聚不可得故；(39)醝，入諸法醝字不可得故；(40)遮，入諸法行不可得故；(41)咤，入諸法傴不可得故；(42)荼，入諸法邊竟處故不終不生。

◉附五：〈悉曇五十字門〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

悉曇五十字門，悉曇五十字母的義門。即梵字字母五十字之各字所具有的特殊宗教意義。所謂五十字，包括母音十六字及子音三十四字。此五十字母係印度人於童蒙之初所習學之字音，故設種種方法使令學習、背誦。其一法，係選某一語之首字或中間含某一字母，其後依此語以說明其字母之意義，以便於學習。例如於說明「阿」（a）字時，以有「不生」之義的anutpada說明之；又於說明「婆」（ba）字時，則以有「力」之義的bala說明。主要是利用聯想法以便於記憶。

又，在佛教經典中，極重視悉曇之字義，尤其是密教，更對各悉曇字賦予深祕的解釋，以為五十字門皆是法爾的「法曼荼羅」，歷三世十方而恆常不變。譬如《大日經疏》卷七云（大正39・649b）：

「阿字自有三義，謂不生義、空義、有義。（中略）又如囉字亦有三義：一者塵義。二者以入阿字門故，即是無塵義。又有波羅密義，以究竟到彼岸故，即是本初不生。當知亦具三點，三點即攝一切法。如阿字囉字者，餘諸字義皆然。」

◉附六：郭元興〈悉曇字記〉

一卷。收在《大正藏》第五十四冊。唐・山陰沙門智廣著。據本書前敍說，南印沙門般若菩提攜帶陀羅尼梵夾自南海來朝五台山，與智廣相遇。智廣因為誦陀羅尼，考校發音難得準確，遂從般若受學悉曇的音讀，而寫成此書。據《貞元錄》卷十七，迦畢試國般若三藏曾至南印學持明藏，其後循南方海道於唐・建中二年（781）至廣州，貞元十年（794）三月巡禮五台山，次年回長安。智廣在五台山所遇般若菩提當即此人。智廣後卒於元和元年（806），故本書之成當在唐・貞元十年至元和元年（794～806）之間。現存本前後兩段重複，或者是綜合兩個傳本編成的。

本書標題稱悉曇，其內容實即玄奘所傳《字體根栽聲明論》三百頌（見《慈恩傳》卷三），和義淨所說聲明論之首的創學悉曇章。據義淨說悉曇本有四十九字，互相乘傳（拼切）成十八章，合有一萬多字，約有三百餘頌，六歲童子要學習六月才可完畢，相傳是大自在天所說（見《南海寄歸傳》卷四〈西方學法章〉）。本書說南印度祖承摩醯首羅之文，與義淨說同。但又說中印文字兼有龍宮之文與南印少

異，犍陀羅國用熹多迦文特別不同。這說明在智廣時代（八世紀），印度的南、北、中三部所用字體各有區別。

本書先述梵文悉曇字母，韻亦稱摩多（母），有六對，計十二韻。另有四個字母本書以其無「生字」（拼成音節）之用，開始略而不述，但後文第十六章，仍以作生字之用。依梵語語音學，這十六韻中a、i、u、ṛi、ḷi五個爲短元音；a、ı、u、ṛi、e、ai、o、au八個爲長元音；ḷi字僅爲文典上因對ṿi字而製作，語文實際不用；ṁ爲隨韻，ḥ爲止聲，這兩字母本書合名爲界畔字。其次體文有三十五個，計牙聲五個，即k（a），kh（a），g（a），gh（a），ṅ（a）；齒聲五個即c（a），ch（a），j（a），jh（a），ñ（a）；舌聲五個，即ṭ（a），ṭh（a），ḍ（a），ḍh（a），ṇ（a）；喉聲五個，即t（a），th（a），d（a），dh（a），n（a）；唇聲五個，即p（a），ph（a），b（a），bh（a），m（a）；遍口聲十個，即y（a），r（a），l（a），v（a），ś（a），ṣ（a），s（a），h（a），l（aṃ），kṣ（a）。最後十個遍口聲中，前四個現代名爲半元音，次四個名爲摩擦音，末後二字表示字母，當體和異體複合之例，原來不是單純字母。

本書次分十八章，述悉曇字母的拼法（日本悉曇學者將各章拼音的頭一兩個字作爲各章的名稱，如第一章稱爲迦迦引章等）。第一章，以前述體文三十四字（去laṃ字）分別與十二韻相拼，共得四〇八字。第二章，將體文三十四字除ya、ra兩字（或并除ṅa字），先與半元音y（a）相拼，再與十二韻相拼，共得三八四字（或三七二字）。第三章，將體文三十四字除ra字（或并除ṅa字），先與半元音r（a）相拼，再與十二韻相拼，共得三九四字（或三八四字）。第四章，將體文三十四字除ra、la二字，（或并除ṅa字），先與半元音l（a）相拼，再與十二韻相拼，共得三八四字（或三七二字）。第五章，將體文三十四字除ra、va二字（或并除ṅa字），先與半元音v（a）相拼，再與十二韻相拼，共得三八四字（或三七二字）。第六章，將體文三十四字除ma、ra二字，先與鼻音（anunasika，nasals）相拼，再與十二韻相拼，共得三八四字；第七章，將體文三十四字除na、ra二字，先與鼻音n（a）相拼，再與十二韻相拼，共得三八四字。第八章至第十四章，將前七章所拼出之字（除第一章中ra字拼出之十二字，餘共二七一二字，或二六六四字，因以ṇ（a）爲頭之字可歸入第十五章）頭上各加一半體r（a）字又得二七一二字或二六六四字，第十五章爲將ka-、ca-、ṭa-、ta-、pa-各組的鼻音字（ṅa、ña、ṇa、na、ma）的半體分別安於本組其餘四字的頭上，再與十二韻相拼，如將牙聲中鼻音半體ṅ安於k（a）、kha（a）、g（a）、gh（a）四體文頭上各與十二韻相拼成四十八字，五組共得二四〇字；又將鼻音半體ṅ安在九個遍口聲（除laṃ）頭上各和十二韻相拼得一〇八字；本章共得三四八字。第十六章，將體文三十四字各與ṛi相拼得三十四字，又可和ṛı相拼，另加隨韻（ṁ）、止聲（ḥ），共可得一三六字。第十七章，將體文三十四字母交互重疊而成sk（a）、skh（a）、dg（a）、dgh（a）、ṅktr（a）、vc（a）、vch（a）、vj（a）、vjh（a）、jñ（a）、ṣṭ（a）、ṣṭh（a）、dḍ（a）、dḍh（a）、ṣṇ（a）、st（a）、sth（a）、vd（a）、vdh（a）、rtsn（a）、sp（a）、sph（a）、db（a）、dbh（a）、rkṣm（a）、rkṣvy（a）、rkṣry（a）、lt（a）、tkv（a）、tś（a）、ṭṣ（a）、sh（a）、vkṣ（a）三十三字，各別與十二韻相拼，可成三九六字。第十八章，又名孤合章，凡不能歸屬於上十七章的拼法都屬此章，學例如：異體重字pta、ṭka、dsva、ṭṣchra等等；當體重字tta、jja、ṭṭa、ṇṇa、nna等等；前合字（聯聲字）m（a）ṅka等；兩重摩多字（重用摩多而分別發音）bhruṁ、huṁ等；半體文（半體符號），裝飾字；重要的約有十五類。以上前十七章

共可得不同的字六二五六字，第十八章字數甚多，全部大致合於玄奘、義淨所傳三百頌（九千六百字）的字數。

智廣此書說明般若菩提所傳授給他的悉曇文字出自南印，祖承摩醯首羅之文。書中所用的字母書寫體即八九世紀時印度所流行的悉曇字母。般若雖爲北印之人，但他的持明咒藏則在南印受學。密宗注重師傳音讀，所以智廣所得自爲當時南印之音。現在從《字記》中各字母所注的漢字音讀也可以看出他所傳語音和玄奘、義淨（中印音）、不空、慧琳（北印音）等所傳是有區別。如軟音中的不送氣音g（a）、j（a）、ḍ（a）、d（a）、b（a）與送氣音gh（a）、jh（a）、ḍh（a）、dh（a）、bh（a）他都以同樣的漢字（伽、社、荼、陀、婆）來注音，只不過對於不送氣音註明「輕音」，送氣音註明「重音」。這些都是研究梵語古音的很有用的資料。同時，智廣對於ka-、ca-、ṭa-、ta-、pa-各音組所定的名稱（牙聲、齒聲、舌聲、喉聲、唇聲）雖然除唇聲一名外，其餘四名都於梵無徵，也與現代語音學所分析的發音部位不合，但却爲後代中國聲韻學家創製字母時所採用。

本書自宋以後未見流行，但唐末傳到日本成爲眞言宗人學習梵字的必讀之書，有關於它的著述很多，較古的有宗叡（809～886）的《悉曇私記》、安然（841～901）的《悉曇藏》、淳祐（890～953）的《悉曇集記》等書。

按，後世所說「悉曇十八章」之建立或悉曇切繼，以及悉曇字母的配列法，完全是根據本書及別行的《悉曇章》。然本書記述十八章之建立分爲前後兩段，且中間出現「悉曇字記」的標題，故有人懷疑本書可能是由二本合成的，或由本文與註釋混雜而成的。因此，日本的行智於天保四年（1833）刊行《悉曇字記正文》以訂正錯簡爲目的，删除繁雜的文句。

古來悉曇字音有中天、南天二傳。而本書是承襲南天竺般若菩提的系統，與不空等人所傳的中天之音不同，因此被稱爲南天之音。又本書是最早有系統解說字母及十八章的著作，後代論悉曇者多加以引用，也因而註釋極多，幾乎占悉曇書目的大半。

◉附七：〈悉曇學〉（摘譯自《佛教大事典》）

悉曇學，日本佛教用語。即指有關悉曇字母（摩多、體文）、連音法（切繼）、名詞形容詞（蘇漫多聲）、動詞（底彥多聲）的修習。修習悉曇學時，首先須學字母，其次修連音法，最後才學名詞、形容詞等文法。在名詞方面，須學男女之「性」（liṅga）及一多之「數」（vacana），還有八囀聲（vibhakti，即格變化）、六合釋（ṣaṭsamāsa，即複合語）等。在動詞方面，則須學十羅聲（la-kāra，時態）、二九韻（十八種動詞人稱語尾變化）。不過，日本古代的悉曇學主要是學字母的形音義與連音法。兼學文法的人非常少。

與悉曇學有關的著作，在平安時代以後，有多種問世。平安時代末期心覺所撰的《多羅葉鈔》三卷，是日本最古的梵語字典，也是分類字典的嚆矢。鎌倉、室町時代幾無作品傳世。江戶時代的悉曇學係與其他學問並盛。淨嚴《悉曇三密鈔》七卷及其他著作，爲悉曇學研究之先河。慧光亦撰有《枳橘易土集》二十六卷。江戶中期以降，盛行文法的研學，其中編纂《梵學津梁》一百卷的慈雲尊者飲光，不僅集日本悉曇學之大成，更是近代梵語學的先驅。明治時代以來，雖已流行學習近代梵語，但修學古代悉曇學的人仍大有人在。尤其在眞言宗之中，除了讀誦陀羅尼及作教義研究之外，仍然維持有研習悉曇的傳統。

掛搭

禪林用語。原意謂來參學之禪僧入僧堂時，將所攜衣鉢袋掛於架上之謂。象徵遊方僧之擬依住該寺。從而引申爲赴外地參學之僧人（遊方僧、行脚僧）暫住某一寺院之意。與掛錫、挂錫同意。又作掛單、掛鉢。關於掛搭之手續，《勅修百丈清規》卷五〈遊方參請〉條云

（大正48・1140b）：「如求掛搭，參頭領衆回身，進住持前，稟云：某等生死事大，無常迅速，久聞道風，特來依附，伏望慈悲收錄。稟訖，不伺允否，即普觸禮一拜，云謝和尚掛搭。」大抵嚴肅之師家，爲測試雲水僧之根機，多嚴格實行掛搭法。又，住持允許行脚僧之止住，則稱爲「許掛搭」。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷五〈住持章〉；《勅修百丈清規鈔》卷十一；《禪林象器箋》〈叢軌門〉；《卓州和尚日用規則》。

掉舉（梵auddhatya，藏rgod-pa）

心所名。七十五法之一，百法之一。指浮動不安之心理狀態。如《俱舍論》卷四云（大正29・19c）：「令心不靜。」《發智論》卷二云（大正26・925b）：「諸心不寂靜、不止息、輕躁掉舉、心躁動性，是謂掉舉。」俱舍家以此爲大煩惱地法之一，唯識家以此爲隨煩惱之一。

關於掉舉之體的假實，俱舍家以爲掉舉另有別體。唯識家則有二說：(1)是貪的一分，無別體；(2)依一切煩惱而假立，有別體。此中，以第二說爲正義。至於此心所之所障，有種種異說。有部與《阿毗達磨雜集論》、《成唯識論》同，皆謂其能障礙定；經部及《瑜伽師地論》之說則反之，咸主張其能障慧。

《大毗婆沙論》卷四十二認爲掉舉與心亂恆展轉相應，並就其體之同異列舉多說；就中，心亂非一境性，以染汚三摩地爲自性，以掉舉體別爲正義。且對其增用亦分別爲四句，即(1)有掉舉非有心亂，謂於一境三摩地極躁動時；(2)有心亂非有掉舉，謂於多境三摩地不極躁動時；(3)有掉舉亦有心亂，謂於多境三摩地極躁動時；(4)無掉舉亦無心亂，於一境三摩地不極躁動時。

◉附一：《瑜伽師地論》卷十一（摘錄）

掉舉者：謂因親屬尋思，國土尋思，不死尋思，或隨憶念昔所經歷戲笑歡娛所行之事，心生諠動騰躍之性。

◉附二：《顯揚聖教論》卷一（摘錄）

掉舉者：謂依不正尋求，或復追念曾所經見戲樂等事，心不靜息爲體。能障奢摩他爲業。乃至增長掉舉爲業。如經說：汝爲掉動，亦復高舉。乃至廣說。

◉附三：《成唯識論》卷六（摘錄）

云何掉舉？令心於境，不寂靜爲性。能障行捨、奢摩他爲業。有義：掉舉，貪一分攝。論唯說此是貪分故，此由憶昔樂事生故。有義：掉舉，非唯貪攝。論說掉舉，遍染心故。又掉舉相謂不寂靜，說是煩惱共相攝故。掉舉離此無別相故，雖依一切煩惱假立；而貪位增，說爲貪分。有義：掉舉別有自性，遍諸染心，如不信等，非說他分，體便非實；勿不信等，亦假有故。而論說爲世俗有者，如睡眠等，隨他相說。掉舉別相，謂即囂動，令俱生法，不寂靜故。若離煩惱，無別此相，不應別說障奢摩他。故不寂靜，非此別相。

〔參考資料〕《品類足論》卷三；《法蘊足論》卷六；《百法問答鈔》卷一；《雜阿毗曇心論》卷二；《俱舍論》卷二十一；《俱舍論光記》卷四、卷二十一；《順正理論》卷十一；《瑜伽師地論》卷五十五。

捨（梵upekṣā，巴upekkhā、upekhā，藏btaṅ-sñoms）

平靜、無關心之義。音譯憂畢叉。

㈠**心所名**：又稱行捨。指令心平等正直、住於寂靜的精神作用。《俱舍論》卷四云（大正29・19b）：「心平等性，無警覺性，說名爲捨。」《品類足論》卷三云（大正26・700a）：「捨云何？謂身平等、心平等，身正直、心正直，無警覺、寂靜住，是名爲捨。」

然而大乘唯識所說與《俱舍》有異，即不認爲捨有別體，乃精進及無貪、無瞋、無癡四法令心遠離掉舉等障，使住於寂靜，即名爲捨。《成唯識論》卷六云（大正31・30b）：

「云何行捨？精進三根，令心平等正直、無功用住爲性，對治掉舉，靜住爲業。謂即四法令心遠離掉舉等障，靜住名捨。平等正直無功用住，初中後位辨捨差別。由不放逸先除雜染，捨復令心寂靜而住。此無別體，如不放逸離彼四法無相用故，能令寂靜即四法故，所令寂靜即心等故。」

又，《大毗婆沙論》卷九十五、《瑜伽師地論》卷二十九等，以七覺支中的捨覺支爲奢摩他品所攝。但《大般涅槃經》卷三十以見奢摩他毗鉢舍那之異相爲捨。其文云（大正12·547a）：

「若取色相不能觀色常無常相，是名三昧；若能觀色常無常相，是名慧相；三昧、慧等觀一切法，是名捨相。（中略）又奢摩他者名曰寂靜，能令三業成寂靜故。又奢摩他者名曰遠離，能令衆生離五欲故。又奢摩他者名曰能清，能清貪欲瞋恚愚癡三濁法故。以是義故，故名定相。毗婆舍那名爲正見，亦名了見，名爲能見，名曰遍見，名次第見，名別相見，是名爲慧。憂畢叉者，名曰平等，亦名不諍，又名不觀，亦名不行，是名爲捨。」

另外，《摩訶止觀》卷三（上）承此意，謂「止」即奢摩他，「觀」即毗婆舍那，「他」與「那」等故，即「憂畢叉」通三德。此以捨爲中道觀之異名，即其義之引申。

㈡三受之一，五受之一：又稱捨受、不苦不樂受（aduhkhasukha-vedana）、不苦不樂覺。即指由於領納中容之境而產生的處中（非苦非樂）覺受。《俱舍論》卷三云（大正29·14c）：「中謂非悅非不悅，即是不苦不樂受。此處中受名爲捨根。」《成唯識論》卷五云（大正31·27a）：「領中容境相，於身於心非逼非悅，名不苦樂受。」

又，《大毗婆沙論》卷一一五將三受業配列於三界九地中，以廣果繫之善業及無色界繫之善業爲順不苦不樂受業。此意即認爲欲界及下三靜慮地無順不苦不樂受業。

《成實論》卷六〈辯三受品〉則依《雜阿含經》卷十七之意，謂樂受是貪，苦受是瞋，捨受爲無明使。此外，八識中，前六識皆與三受相應，唯第七、第八與捨受相應。此乃因第八識之行相極微細，不能分別違順之境相，第七識則恆轉於內門而無轉易，與變異受不相應。

㈢捨失之意：即指已得者而今捨失。相對於「得」而言。與「不成就」同義。如《大毗婆沙論》卷六十三云（大正27·324b）：「如是九遍知誰捨幾誰得幾？答：有諸有情無捨無得，謂諸異生。」同論卷一一七云（大正27·608c）：「住不律儀者受八戒齋時，捨不律儀得律儀，至明旦時，捨律儀不得不律儀。得律儀故捨不律儀，分齊極故又捨律儀，是故爾時名非律儀非不律儀。」

〔參考資料〕 ㈠《大毗婆沙論》卷四十二；《成實論》卷六；《顯揚聖教論》卷一；《入阿毗達磨論》卷上。㈡《中阿含》卷五十八〈法樂比丘經〉；《發智論》卷十四；《大毗婆沙論》卷一四二、卷一四三；《大乘義章》卷七；《雜阿毗曇心論》卷四；《俱舍論》卷二十一；《順正理論》卷五十六。

捨戒

捨棄禁戒律儀之意。又稱失戒。爲「得戒」的相反詞。所謂「捨」，小乘謂先已得之法而今捨失；大乘則謂初得之功能能念念增長，今抑而不令增長。《大乘法苑義林章》卷三云（大正45·309b）：「捨相者，初得功能念念增長，令不新長，但順舊住，不同前位，更不新生，即名爲捨。非捨昔者曾得體無名捨，不同小乘無得屬己。」

所謂「戒」，有律儀（善戒）、非律儀（惡戒）之別。律儀又分別解脫、靜慮、無漏等三種律儀。

關於捨戒之緣，大小乘所說不同，茲略述如下：

⑴小乘：薩婆多部謂捨別解脫律儀（三種律儀之一）有四種緣，稱之爲「捨戒四緣」。即：①由意樂，對他人誓言自欲捨戒時，身內發

生異於已受持戒體的無表色，即捨失既受之戒體。②由命終，失去戒體之所依故。③二形俱時生時，由於一身生二形，隨而變異其心，故捨戒體。④所因之善根斷時，此等戒乃由三善根而生，故善根斷時，戒體亦從而捨失。但在八種別解脫戒中，近住律儀另有一緣，即持戒經一晝夜後則捨戒。

經部於上述四緣外，另加犯重捨而立五緣。「犯重捨」，謂犯殺生等四極重障罪（四波羅夷）之一而捨戒。對此，有部認爲，縱使犯一重罪，亦非捨一切戒。又，法密部另說正法滅時，一切學處、結界等皆止息，故亦捨戒。對於此說，有部認爲，於法滅時，雖無新得之戒，但無失去既得戒之理。

其次，捨靜慮律儀（定共戒）係依易地、退失與命終三緣。「易地」，謂變異所依之地；「退失」，指退失已獲得之勝定功德。

又，捨無漏律儀（道共戒）係由於得果、練根、退失三緣。「得果」，指獲得四果之果道時，捨棄爾前與無漏道相應之戒。「練根」，由於調練諸根而得利根道，因此捨棄與鈍根道相應之戒。其餘準上可知。

此外，捨非律儀等惡戒，係依命終、得善戒、二形俱生三緣而捨。

(2)大乘：在八種別解脫戒中，比丘等五衆之別解脫戒乃依五緣而捨。五緣即：①依捨所學處，即棄捨作法；②依犯根本罪，即犯四波羅夷；③依形沒而二形生；④依善根斷；⑤依棄捨衆同分，即命終。捨近事律儀則依三緣，即：①起棄捨心（不同心），此是受戒時預定期限，故至其期限而起不同心，或在其已前起不同心而捨戒；②由於斷善根；③由於棄捨衆同分。近住律儀亦依三緣而捨，即：①由日出已後，②發起不同分心，③由捨衆同分。

以上乃就別受之比丘等戒所論，若於菩薩戒則依二緣，即：①由棄捨無上正等菩提之大願，②由以上品纏心犯他勝處法（波羅夷罪）而捨。

其次，靜慮律儀係由止息捨、不行捨、失用捨、永無捨四緣而捨。即：①止息捨：指從一禪定出而起異分心時，與前定相應之戒即捨。②不行捨：由於地之變易而不行前地，則與前地相應之戒自捨。③失用捨：禪定退時失去其定用，故捨戒。④永無捨：入無餘涅槃時一切皆捨，永不成就故。

再者，無漏律儀由五緣而捨。即：①止息捨。②暫無捨，此係由於退失或由住滅盡定而暫時滅故。③得果捨。④練根捨。⑤入無餘涅槃。要言之，靜慮律儀、無漏律儀皆係在隨心轉而起異心時所捨。

至於「捨非律儀」，係依四緣，即：①誓願捨，於佛等處自邀期，願不復作而捨。②受戒捨。③得定捨，由得定道而捨。④命終捨。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十五；《大毗婆沙論》卷一一七、卷一一九；《雜心論》卷三；《五事論》卷下；《順正理論》卷三十九；《瑜伽師地論》卷五十三；《雜集論》卷十四；《大乘義章》卷十。

捨身（梵 ātma-parityāga，藏 lus yoṅs-su-gtaṅ-ba）

捨棄身命之意。又稱燒身、遺身、亡身。經典中，述及燒身供養佛及舍利者，稱之爲捨身供養、燒身供養，此爲布施行中之最尊最上者。如《法華經》卷六〈藥王菩薩本事品〉云（大正9・53b）：

「我雖以神力供養於佛，不如以身供養，即服諸香、旃檀、薰陸、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香，又飲瞻蔔諸華香油，滿千二百歲已，香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願，而自然（燃）身，光明遍照八十億恒河沙世界。其中諸佛同時讚言：（中略）善男子，是名第一之施，於諸施中最尊最上。（中略）懃行大精進，捨所愛之身，供養於世尊，爲求無上慧。」

另外，有施捨自身之肉體以布施衆生之菩薩行，此種捨身亦是布施行的最上乘。如《金光明經》卷四敍述佛於前生爲摩訶薩埵王子時，曾捨身餵餓虎。又，《大般涅槃經》卷十四

亦述及捨身聞偈之本生故事。

《大智度論》卷十一謂布施有內外之別，捨却身命以施予衆生者稱爲內布施，財物之布施爲外布施。

中國自東晉末年後即曾流傳捨身之事蹟。其初多爲慈悲行而捨身命。及鳩摩羅什譯《法華經》盛行之後，修行者倣傚藥王菩薩以行捨身供養者亦屢有其人。如劉宋·元嘉、孝建年間（424～456），有法羽、慧紹、僧瑜等人曾經燒身供養。《續高僧傳》亦曾列舉唐初入水、自刎、投身懸崖而捨却身命之諸僧傳記，以及貞觀（627～649）末年荊州比丘尼姊妹燒身之事蹟。此外，在日本亦有此等事蹟流傳。《元亨釋書》卷十二、《本朝高僧傳》卷六十六等處，亦曾記載興福寺賢憬等十五人捨身之事蹟。鎌倉時代以後，隨著淨土教的流行，投身或入水以求往生者，亦常有其人。

但是，依釋尊所制定的戒律，凡夫之自殺或助他人自殺是不被允許的。《南海寄歸內法傳》卷四〈燒身不合〉條云（大正54·231a）：「初學之流，情存猛利，未閑聖典，取信先人，將燒指作精勤，用燃肌爲大福，隨情即作，斷在自心。（中略）大士捐目捐身，即令乞士將身目而行施。仙預斷命，豈律者所爲。慈力捨身，非僧徒應作。比聞少年之輩勇猛發心，意謂燒身便登正覺，遂相踵習，輕棄其軀。（中略）忽忽自斷軀命，實亦未聞其理。自殺之罪，事亞初篇矣。」

同書〈傍人獲罪〉條又云（大正54·231c）：「凡燒身之類各表中誠，或三人兩人，同心結契，誘諸初學，詳爲勸死，在前亡者自獲偷蘭，末後命終定召夷罪。不肯持禁而存欲得，破戒求死，固守專心，曾不窺教。儻有傍人勸作，即犯針穴之言，若道何不投火？便招析石之過。嗚呼，此事誠可慎哉。」

可見單純地想以捨身求證果位，這不祇干犯戒律，而且也不合佛法之眞精神。至於在必要時，若捨却一己身命，則得以拯救無數衆生。此等捨身行徑，自是菩薩道之行持，值得尊敬。此與「企求投崖得道、自殺證果」者不可同日而語。

〔參考資料〕《大品般若經》卷十六；《大寶積經》卷八十、卷一一一；《菩薩投身飴餓虎起塔因緣經》；《高僧傳》卷十二；《續高僧傳》卷二十七；《宋高僧傳》卷二十三；《大唐西域記》卷三；《法苑珠林》卷九十六。

捨世派

日本淨土宗中主張隱遁專修念佛的一派。派祖是戰國末期的稱念（1513～1554）。由於日本戰國末期之僧侶多追求名聞利養，缺乏出家求法之應有行持。因此，稱念乃提倡出家人之「再出家」運動。《稱念上人行狀記》卷下云：「出家中之遁世，是名眞出家，是名捨世。」

在稱念之鼓吹之下，此風漸熾。終乃形成「捨世派」。此派對江戶中期以後的念佛信仰及僧風有強烈的影響。其派下僧人有以八、彈誓、忍澂、澄禪、無能、厭求、關通、雲說、學信、法岸、法洲、德本等人。其中又以檀林修學之有無及行實而分爲學僧型、專念型、行者型等三類。

此派雖名「捨世」，但對於慈善活動亦熱心從事，並不後人。又，主張捨世之僧侶所住持之寺院，日本人稱之爲「捨世地」。

授記（梵 vyākaraṇa，巴 veyyākaraṇa，藏 luṅ-bstan-pa）

佛說法之一種形式。九部經之一，十二部經之一。音譯和伽羅那、毗耶佉梨那、弊迦蘭陀、和羅那。又作授決、受決、受記、受莂、記別、記莂、記說、記。梵語vyakaraṇa有說明、分別、解答諸義。原本指分析教說，或用問答體解說，後則專指有關佛弟子未來世證果等事之證言。經典中，述說此類內容者，即稱授記。《瑜伽師地論》卷八十一云（大正30·753a）：「記莂者，謂廣分別略所標義，及記

命過弟子生處。」《順正理論》卷四十四云（大正29・595a）：「言記別者，謂隨餘問酬答辯析，如波羅衍拏等中辯。或諸所有辯曾常現眞實義言，皆名記別。」

然而對於「授記」一詞，一般多用來指對未來成佛的預言，如《阿含經》載有燃燈佛於釋迦過去世爲之授記，釋迦記彌勒當來成佛，大乘經典說及授記成佛者更多。南本《涅槃經》卷十四云（大正12・693c）：

「何等名爲授記經？如有經律，如來說時爲諸天人授佛記莂，汝阿逸多，未來有王名曰蠰佉，當於是世而成佛道，號曰彌勒，是名授記經。」

授記的形式，係佛先微笑，從面門放光照耀十方，次問上座弟子微笑之因緣，以之爲發端而與記別。關於授記的條件，《大乘莊嚴經論》卷十二謂有六項，即於剎土、有名號、經時節、有劫名、得眷屬、正法住世期間。

關於授記的類別，有多種說法。《首楞嚴三昧經》卷下謂有四種，即：

(1)**未發心而與授記**：有衆生往來於五道，然諸根猛利，好樂大法，故先行記其經若干劫發菩提心，乃至得菩提。

(2)**發心即與授記**：有人久植德本，修習善行，乃至發心而入菩薩位時即授記之。

(3)**密授記**：有菩薩未得授記，常精勤求菩提，乃至久行六度，有成佛之相，故於其他菩薩等之前記別此一菩薩，然不令其人知之。

(4)**現前授記**：有菩薩於一切法得無生忍，乃於一切大衆中現前授記之。

《大日經》卷一則謂授記有二種，即：(1)指出其人在未來將會成佛。此爲完全授記，稱爲無餘記。(2)指出其人在未來當會滅罪。此是先行預示的不完全授記，又稱爲有餘記。又，《寶雨經》卷六又列舉出：現前授記、不現前授記、祕密記三種。

此外，佛典中又常記載佛陀預言未來之事，如《阿育王經》卷一預言佛滅後百年，將有阿育王出世云云。此種對未來事件之預言，謂之「懸記」。其與「授記」同爲預言，但內容並非陳述某人在未來即將成佛，故與「授記」之內容仍有差別。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷十一、卷四十；《中阿含》卷十三〈說本經〉；《成實論》卷一〈十二部經品〉；《大毗婆沙論》卷一二六；《五佛頂三昧陀羅尼經》卷三；《悲華經》卷三～卷八；《法華經》卷二～卷四；《菩薩地持經》卷八；《慧琳音義》卷三十八；印順《原始佛教聖典之集成》第八章；平川彰（等）著．林久稚譯《法華思想》第六章。

接足禮

古代印度人表示最高敬意的禮拜方式。即以兩手承接受禮者之雙足，並以自己的頭面接觸之。又稱爲頭面禮足，或稽首禮足，略稱頭面禮、稽首禮。此與五體投地、頂禮相同。《觀無量壽經》曾述及韋提夫人接足作禮阿彌陀佛，《勝鬘經》亦說勝鬘夫人頭面接足作禮釋迦佛，《大智度論》卷十作頭面接足，《俱舍論》卷一作稽首接足。關於接足禮的姿勢，古有二說，一說捉對方的脚，仰開兩掌，承接其足；另一相反說法是覆開兩掌，以觸其足。

至於接足禮的意義，《大智度論》卷十曾云（大正25・130c）：

「人身中第一貴者頭，五情所著而最在上故，足第一賤，履不淨處最在下故，是故以所貴禮所賤，貴重供養故。復次有下、中、上禮，下者揖，中者跪，上者稽首，頭面禮足是上供養。」

然而《大乘義章》解釋稽首，說「稽」是「至」，「首」是「頭」，以首至地故名稽首。亦即跪拜時叩頭至地之謂。這是隨中國禮俗所作的說明。

另外，有對空中所現之佛作接足禮者。如《觀無量壽經》、《勝鬘經》皆有所載。《勝鬘寶窟》謂此種接足禮，係以內心之運想而言「接」。然《觀經疏》〈定善義〉則謂（卍續32・726上）：「但以聖力冥加，彼佛現時，得蒙稽首。」前者是說心作其想，後者是認爲

依佛力而得。

〔參考資料〕《勝鬘寶窟》卷上（本）；《大乘義章》卷四〈歸敬章〉。

教主

大乘佛教用語。指在某一世界所弘化之佛陀，或針對某類根機所垂施教化之佛身。如娑婆世界之教主是釋迦牟尼佛、西方極樂世界之教主是阿彌陀佛、東方淨琉璃世界之教主是藥師如來。此外，就娑婆教主釋迦牟尼佛而言，依各宗派教義之差異，其所現佛身之格位亦有所不同。茲略述天台、華嚴等宗之所論如次：

⑴**天台宗**：此宗將佛陀之四十年言教，分成華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃等五時。此五時言教所對之根機並不相同，故各時之教主亦有差異。華嚴之教主現盧舍那身（尊特報身），專爲菩薩說別圓二教，而隔絕小機。阿含教主專爲小機，說小乘三藏之教，故現劣應身，即丈六三十二相之佛身。方等時及般若時，所說及於四教三教，大小咸含，故其所感見之報應二身不能一概而論。此中，由阿含會座而來之小機，以其機方熟，故必見尊特身。茲就不改觀之當分而言，其教主亦同於阿含的丈六應身。至法華時，其機純熟，聞開顯之妙旨，歸入佛之知見。因此，於丈六三十二相之身，直接感見尊特報身之相。涅槃時亦準此。

此中，華嚴時與法華時雖皆是尊特報身，但華嚴教主係爲大機而顯現，故稱須現尊特身。法華乃小機漸熟所開會者，因此，乃於丈六應身直接感見尊特身，故稱不須現尊特身。故《法華玄義》卷一（上）云（大正33・683a）：「垢衣內身實是長者體。」此係定法華教主爲應身（即報身）。《法華玄義釋籤》卷十九云（大正33・950c）：「二處會主雖即釋迦舍那不同，但是衣纓少殊，內身不別。」此二經之教主，雖有須現、不須現等外相上的差別，但於尊特身並無兩異。

但是，對於華嚴時、法華時之教主，四明知禮與淨覺仁岳之間有不同的看法。淨覺認爲具足十蓮華藏塵之相好的華嚴教主，是實報土之實報身直接出現於此土，不是應身佛。四明知禮以爲所觀境之根本一定，應身之釋迦牟尼佛在此佛身上，故現報身妙相之十蓮華藏塵相好。因此，華嚴教主須現尊特身。此外，對於法華時之教主，四明與神智從義之見解亦不相同。四明認爲法華教主之身，相即丈六劣應身，是尊特身及不須現尊特身。神智則認爲是應身，非尊特身，但應身之內體與法身相即，其殊勝非小乘教主所能並列。而報應二身，就其內體而言，是同一法身，其體無別。因此，可謂報身即應身。此中，當以四明知禮所說爲正義。

⑵**華嚴宗**：此宗判定佛之一代教法爲「小、始、終、頓、圓」五教。前一爲小乘教，後四爲大乘教。此中，始、終、頓爲三乘，圓爲一乘。如此，釋尊一代教法，有小乘、三乘、一乘之別，故其垂教之主亦有差別。故《華嚴經文義綱目》云（大正35・497a）：

「說法之佛總有四位，㈠羅漢身佛，表說小乘。㈡化身佛，表說三乘，廣說地前，略說地上。㈢報身佛，表說三乘，廣說地上，略說地前。㈣十身佛，表於一乘，六位齊說。由此所說具足主伴無盡法故，佛亦同此，十身無盡法。」

華嚴宗所依經典《華嚴經》之教主，是十身具足之佛身。此華嚴教主究竟是釋迦或是舍那？《五教章》卷一云（大正45・477a）：「今將開釋迦佛海印三昧一乘教義，略作十門。」可見其教主應是釋迦。然而《五教章》卷一亦云（大正45・484a）：「謂此一乘，要是盧舍那十身佛，及無盡三世間說，如普賢行品云，佛說菩薩說刹說衆生說三世一切說等，不同三乘等是化身及受用身等說。」依此則應是十身具足之舍那。若是釋迦，則是應身佛；若是舍那，則是報身佛或眞身。然依華嚴宗之宗義，釋迦是應身，舍那是報身。然說報化各別，是三乘教之意。依華嚴一乘教之意，此是「眞應相融」之佛身，釋迦即十身之舍那，故可云

釋迦，亦可云舍那。舊譯《華嚴經》卷四〈名號品〉云（大正9・419a）：「或稱釋迦牟尼，或稱神仙，或稱盧舍那。」亦同此意。

此外，日本眞言宗將佛教分爲顯密二教。並以爲顯教雖有小乘、大乘、三乘、一乘之別，然其教法皆係釋迦所說；而眞言密教乃法身大毗盧舍那佛所說。故顯密教法之教主並不相同。

〔參考資料〕《法華經文句》卷九（下）；《華嚴五教章》卷三；《華嚴經隨疏演義鈔》卷四；《維摩經疏記》卷下；《金光明文句記》卷二（下）；《四明教行錄》卷四；《法華三大部讀教記》卷七。

教相

㈠**指佛所說教義之相狀：**亦即各種教義的特質、差異。《法華玄義》卷一（上）云（大正33・683b）：「教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。」又，闡釋、區別此教相者，稱爲教相判釋，或略稱教判、判教。

天台宗認爲《法華經》與《法華》以前諸經在教相上有三種差異，稱爲「三種教相」或「教相三意」。即：

⑴**根性融不融相：**衆生根性有融不融（即利鈍）之別，故教有半滿權實、漸頓五味等之施設。五時八教判釋所論者即是。

⑵**化導始終不始終相：**謂餘教當機益物，故未明如來設化之大意，而《法華經》具說種、熟、脫三益，即昔於大通智勝佛之所植下頓漸不定之種子。後調伏長養而成熟之、度脫之。並且又下種、成熟、度脫。種、熟、脫三益連續不息，闡明三世益物化導之始終。

⑶**師弟遠近不遠近相：**衆經皆說師於菩提樹下成道時實智始滿，起道樹始施權智，而《法華經》說師之權實二智於菩提樹下之前早已成滿。又諸經說二乘弟子不得入實智，亦不能施權智，而《法華經》明示弟子入實甚久，亦先解而行權。道樹之前，師與弟子權實長遠。

㈡**指教法的理論方面：**相對於此，教法之實踐法門稱爲觀心、觀道、安心、事相等。如法相宗立有教相、觀道二門；天台宗有教相、觀心二門；日本淨土眞宗有教相、安心二門。另外，密教稱教義方面有組織的解釋研究爲教相。其威儀、行法等實際上的修法爲事相。

〔參考資料〕㈠《法華玄義釋籤》卷一；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》。㈡《大日經》卷二〈具緣品〉；《大日經疏》卷七；圓仁《金剛頂大教王經疏》卷一。

教雄

㈠（1076～1142）高麗時代天台宗僧。鎬京（平壤）人，俗姓朴。字應物。九歲投長慶寺釋贊落髮，後於佛日寺受具足戒。釋贊入寂後，師事雙峯寺翼宗。時，大覺國師義天肇立天台宗，弘揚教觀，開一佛乘最上法門，師從翼宗往學之，窮究五時八教三諦三觀之旨，名聲大振。其後，朝廷闢天台宗大選，令義天主試。師往應試，答在上上品。受大德、大師號。並被詔爲國淸寺講師。講明經論，傳法學徒，弘通天台宗旨。

翼宗示寂後，門弟以身徇利，皆紛競適他，唯師守正不爲勢遷。時有一宗長，以師傑然獨立，不禮於其門爲嫉，將害之，而未果，適乘時貶住洪洲白嵒寺。寺在山谷間，常有虎豹出沒，師恬然自若，住七年許，行益修，德益進，非但發揮宗旨，旁探華嚴、瑜伽、性相言謫，以至儒、墨、老、莊、醫、卜、陰陽之說，無不窮其源而涉其流。其後，圓明國師聞師之德行，可以範儀於當世，遂薦帝於左右。獲賜三重大師、大禪師，又歷住華藏寺、三乘寺、月峯寺、國淸寺。仁宗二十年坐化，享年六十七。諡號「妙應」。門下有德素等一三四人。

㈡（1079～1153）高麗前期華嚴宗僧。章山（慶山）人，俗姓康。十二歲於歸法寺戒明座下出家。其後，依興教寺理琦僧統學華嚴，又入太白山精進修學。後因戒膺推擧，而受仁宗厚遇，甚受時人敬重。毅宗七年入寂於興王寺，享年七十五。弟子有通炤僧統智稱（1113

～1192）等三百餘人。

〔參考資料〕㈠《朝鮮佛教通史》下編；《朝鮮金石總覽》。㈡《朝鮮金石總覽》。

教時義

書名。四卷。日本天台宗僧安然著。又作《眞言宗教時問答》、《眞言宗教時義》、《教時問答》。收於《大正藏》第七十五册。是系統地論述台密教相的書。全書以問答的方式展開論說，共由三四〇組問答組成。

本書以立「四一」「十門」之說爲其特色。所謂「四一」，指一佛、一時、一處、一教，藉此四一能統攝一切佛教。基於此而强調一切佛一佛、一切時一時、一切處一處、一切教一教，進而一一展開論說。所謂「十門」，即自說、語、教、時、藏、分、部、法、制、開等十門批判佛教之教相。全書上承最澄、圓仁、圓珍之所說，並巧妙地批判吸收空海之思想，以論證台密爲事理俱密之教，並以之爲佛教中之最優者。此外，本書與仁和元年（885）所作之《胎藏金剛菩提心義略問答鈔》同爲台密教判之集大成者。其註釋有《教時義勘文》一卷、《北嶺教時要義》等書。

教外別傳❶

禪林用語。「教」指經教，即佛陀之言教。此謂禪宗之相傳不依言教，而係以心傳心。其所傳是經教之外的另一種傳授。《五燈會元》卷一云（卍續138・7上）：

「世尊在靈山會上拈華示衆。是時，衆皆默然。唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳，付囑摩訶迦葉。」

此一典故，亦出於《無門關》第六則、《禪宗正脈》卷一。由於藉用語言文字已是墮入第二義，並非大悟之眞相，所以應遠離名字，以心傳心。

又，《景德傳燈錄》序云（大正51・196b）：「大雄付囑之旨，正眼流通之道，教外別行，不可思議。」其意亦同。此外，《傳法正宗論》卷下亦云（大正51・782a）：

「若夫十二部之教，乃大聖人權巧應機垂跡。而張本且假世名字語言發理，以待人悟耳。然理妙無所教，雖說及而語終不極，其所謂教外別傳者，非果別於佛教也，正其教迹所不到者也。」

◉附：〈教外別傳〉（摘錄自日種讓山著・芝峯譯《禪學講話》〈前編〉第一章第二節）

禪，是「不立文字」故，不以佛祖經論爲所依；是「教外別傳」故，自有其特別看法。日本・白隱禪師偈云：「畢波羅窟裏，未結集此經；童壽譯無語，阿難豈得聽。北風吹窗紙，南雁雪蘆汀；山月苦如瘦，寒雲冷欲零。千佛縱出世，不添減一丁。」（《毒語注心經》）

這就是白隱正視著活生生的經典，因爲這經典縱使任何翻譯家，也翻譯不得；雖多聞第一的阿難，也不能聽。即在畢波羅窟內會集了五百羅漢，也不能結集這部經典。

這，是指著自久遠之前已開展著的法爾眞理，稱之爲經；「北風」、「南雁」、「山月」、「寒雲」四句，是描寫出這部經的活文字；這部活經典，却被白隱一語道破：雖千佛出世，欲增減一丁字，也不可能。要知道；活讀這自然法爾眞理，是禪的主眼；這眞理不存在於經典中，所以稱之爲「教外別傳」。又《碧巖集》第六則中，記須菩提與帝釋天的問答，謂法不在經中。今引用其要點如下：

「須菩提岩中冥坐，入空三昧時，諸天雨花讚歎。尊者問：『雨花讚歎，復是何人？』答曰：『我是天帝釋。』『汝何讚歎？』『我重尊者，善說般若波羅密多。』尊者曰：『我於般若，未嘗說一字，汝云何讚歎？』天曰：『尊者無說，我乃無聞；無說無聞，是眞般若。』」

大乘教中，說空的眞理，無過於《般若經》。然經中所說的空，乃是語言說明，非空的本身；同時又依於說與聞的空，非是眞空，實

際，仍未超越於有，因這是爲概念所構成的空。故眞空者，超越聞說，離概念的世界而入於空三昧時，空纔如實的現前；是以讚歎須菩提冥坐，「無說無聞是眞般若」。在這段話裏，可以意味出白隱所謂「千佛縱出世，不添減一丁」的偈語；同時亦得發見「教外別傳」之旨了。況眞理是不論佛陀出世與不出世、亘三世而不斷地躍動著，成爲一切現象的生命東西，如非自身立脚於實境而實際地觸著會取，則必不能體驗其實相。禪的主眼：是以觸著實際，於其中實地荐取活活的生命，不是僅構成一種眞理的概念爲已足；是捉著實相而達到冷暖自知之境，不是存在於言說文字的世界；這須有待於如實的體驗，始得理會。故說禪是「不立文字教外別傳」，其理由正在於此。

〔參考資料〕《圜悟佛果禪師語錄》卷一；《聯燈會要》卷一。

教外別傳❷

書名。十六卷。明・郭凝之（黎眉居士）編。收於《卍續藏》第一四四册、《禪宗全書》第九册。內容輯錄西天與東土諸祖的機緣語要，以舉揚祖師宗乘，使參禪者知五家本源、流派宗風。全書計收錄四一〇人之機緣，佚名者三十八則。卷首有吳門鄧蔚山天壽聖恩禪寺於密法藏禪師序，明毅宗崇禎四年（1631）阿育王寺密雲圓悟禪師之序及目錄、六年八月徑山語風圓信禪師序。

教行信證

書名。六卷。日僧親鸞撰。全稱《顯淨土眞實教行證文類》，略稱《教行證文類》、《本典》、《御本書》或《廣文類》等。收於《大正藏》第八十三册。爲眞宗立教開宗的根本典籍。內容引用六十四部佛典之所載，計收三百餘篇文章。用以說明念佛往生，並闡明淨土眞宗的教義。

全書分教、行、信、證、眞佛土、化身土等六卷。其中，〈教卷〉闡明《大無量壽經》爲阿彌陀佛的本願。〈行卷〉說明「南無阿彌陀佛」六字名號。〈信卷〉敍述相信阿彌陀佛的信心是往生淨土的正因。〈證卷〉說明由行、信所得的往生即成佛之證果。〈眞佛土卷〉詮示眞的淨土是酬報佛之光明無量、壽命無量兩願所顯現的國土。〈化身土卷〉則依《觀無量壽經》及《阿彌陀經》以說明化身、化土。

作者親鸞係淨土眞宗之開祖。氏爲報其師法然（日本淨土宗之創始者）之恩，乃於元仁元年（1224）完成本書之初稿，時年五十二。其後又投注心血，於晚年完成全書。本書之註疏極多，較重要的有存覺《教行信證大意》、《教行信證六要鈔》等。

〔參考資料〕稻葉秀賢《教行信證の諸問題》；宮井義雄《教行信證成立史考》、《教行信證の成立とその神髓》；渡邊顯正《教行信證大觀》；曾我量深《教行信證內觀》；大谷大學真宗學會編《教行信證の研究》；赤沼智善、山邊習學合編《教行信證講義》；蓬茨祖運《教行信證の基礎講座》；重見一行《教行信證の研究》。

教派神道

指成立於日本江戶時代末期至明治時代間之新興宗教的總稱。又名「教派神道十三派」。包括黑住教、天理教、金光教、實行教、扶桑教、御岳教、禊教、神理教、神道修成派、大成教、神習教、大社教、神宮教。其中以天理教最有勢力。

明治政府爲確立天皇制，以奉祀天皇之祖先神靈的伊勢神宮爲最高位，以之統轄全國神社，而形成國家神道體制。對於不屬於原有佛教宗派的新宗教，則使之歸於教派神道之名下。於是，明治九年（1876），黑住教、神道修成派獲得政府許可成立，至明治四十一年（1908），天理教也取得承認。在這三十二年間，新宗教陸續被編入教派神道中。然原本屬於不同教義與修行方法的習合神道、佛教、修驗、陰陽道等系統的新宗教，在教派神道之支配下，不僅祭祀方法被強制修正爲神道式，甚至

於教義亦多變質。

教苑清規

二卷。元・雲外自慶編述，至正七年（1347）刊行。又稱《增修教苑清規》。收於《卍續藏》第一〇一册。係在禪宗《勅修百丈清規》的影響下，以天台宗山家派立場，制定教寺儀式規則的一本書。

卷上收祝讚門、祈禳門、報本門、住持門、兩序門、攝衆門等六門，卷下收安居門、誡勸門、眞歸門、法器門等四門，各門之下又設細目加以評述。總體而言，其編排方式類似於《勅修百丈清規》。又，卷首載有金華黃溍、住天竺靈山教寺比丘大安、靈石山登善庵主張雨等之序言。

教乘法數

四十卷。明・會稽沙門圓瀞集。釋圓瀞字心源，身世不詳。他早年曾在杭州天竺寺從天台宗雨翁受學，明宣宗宣德年間（1426～1435）任僧錄司右善世（見道遐、松陰二人爲本書所作的序文）。

明代所編纂的法數類典籍較多，先有《諸乘法數》，亦名《賢首法數》，十一卷，行深集。以華嚴宗的見地，編纂各宗所用法數，從「一心」起到「八萬四千法門」止，凡二千一百餘目，概記明出處，間亦引用外書名數解釋。從洪武十七年（1384）起開始編纂，二十年（1387）撰成。《教乘法數》的編集是以天台宗義爲主，與《賢首法數》相對待。

本書所收法數，共三一六二目。

此等法數，內容有多方面，雖以天台宗爲主，也廣泛涉及其他如三論、法相、華嚴、禪、淨土、律、密各宗，乃至小乘外道、儒家以及世間學術等等。

本書敍述中表現折衷思想非常濃厚，不僅三教合一，而且內外雜糅。如〈三宗名教〉條云：「(一)儒，元命苞云：『教者效也，上行下效也。』(二)釋，四教義云：『說能詮理，化轉物心。』(三)道，老子云：『處無爲事，行不言教。』」（卷七）〈三教無我〉條云：「(一)儒，孔子以謙光之義。(二)釋，佛觀五蘊皆空。(三)道，老子以長而不宰。」（卷七）都是三教台一的例子。至於以五方配五色（卷十八）、二上二下（卷四）、四蛇性異諸方亦二（卷四）、五行配五方五時五星五常五戒（卷十七）等條，又參以陰陽術數家言，則是內外雜糅的例子。

另外本書對於一般的佛家名相大都用天台本宗教義來解釋。如釋二諦，便以天台教義「同歸一念」爲眞諦，「百界千如」爲俗諦（卷二）。如釋三身，便以四教義中之藏通二教爲應身，別教爲報身，圓教爲法身（卷十二）。如釋四諦，便以藏教屬苦諦，通教屬集諦，別教屬滅諦，圓教屬道諦（卷十二）。如釋體用，便以理具三千爲體，變造三千爲用（卷三）。如釋心性，便以即理之事不變隨緣名心，即事之理隨緣不變名性（卷三）等。在這些上面可見本書撰述的意向。至於明代初葉（宣德前後）佛教徒一些見解，也都反映於本書上。如推原華嚴宗的始祖爲著《起信論》的馬鳴等，就和舊說有所不同。又所載律宗項目，不出其世系傳承，這表示當時對律宗不予重視。（田光烈）

教理行果

教、理、行、果的併稱。爲三寶中法寶的分類，一般稱爲四法寶。指能詮的言教、所詮的義理、能成的修行、所成的證果。由於依教而詮理，依理而起行，依行而證果，故有此次第。

《大乘本生心地觀經》卷二云（大正3・299b）：

「於法寶中有其四種，一者教法，二者理法，三者行法，四者果法。一切無漏能破無明煩惱業障，聲名句文名爲教法，有無諸法名爲理法，戒定慧行名爲行法，無爲妙果名爲果法。」

《大乘法苑義林章》卷六云（大正45・

344c）：

「教謂音聲名句文身。（中略）理謂二諦四諦等理。此有二種：(一)根本智境，諸法實性故，即二空理；(二)後得智境，變似彼故，十六諦等。行謂三乘因，聖所起二利諸行。果謂三乘無學所得二轉依果。」

《成唯識論了義燈》卷一（本）亦有詳細解釋，謂教有「無義言、邪妄言、如義言」三種。理有「增益義、損減義、順體義」三種。行有「順世因、邪僻因、處中因」三種。果有「諂誑果、虛妄果、出世果」三種。

〔參考資料〕《觀無量壽佛經義疏》卷中；《成唯識論述記》卷一（本）；《華嚴經探玄記》卷三；《阿彌陀經義疏》。

教誡律儀

一卷。唐・道宣著。詳稱《教誡新學比丘行護律儀》。收於《大正藏》第四十五冊。書中條錄新學之沙彌當遵奉之律儀，計二十三科四六五條。所謂「二十三科」即：(1)入寺法，(2)在師前法，(3)事師法，(4)在寺住法，(5)在院住法，(6)在房中住法，(7)對大己五夏闍梨法，(8)二時食法，(9)食了出堂法，(10)洗鉢法，(11)護鉢法，(12)入眾法，(13)入堂布薩法，(14)上廁法，(15)於六時不得語笑法，(16)入溫室法，(17)見和尚闍梨得不起法，(18)見和尚闍梨不得禮法，(19)看和尚闍梨病法，(20)敬重上座法，(21)掃地法，(22)用水瓶法，(23)入聚落法。

卷首有自序，敍述撰述由來。註疏有千光《教誡律儀略疏》（四卷）等多種。相傳本書傳至日本有新舊兩本。舊本由棲霞寺僧普通撰，題爲《教誡新學比丘護律儀》（又作《護律儀》）。新本未見撰者名（圓珍攜回日本者爲舊本，俊芿攜回者爲新本）。因此，日本學者田島德音認爲本書並非道宣所撰。在道宣自撰之《大唐內典錄》卷五所列道宣著作十八部一百一十餘卷中，亦未見本書。《開元釋教錄》亦未收錄。可見此書題爲「道宣撰」，頗爲可疑。

〔參考資料〕《續修四庫全書題要》；田島德音《教誡律儀撰者に關する疑問》（《大正大學學報》第二輯）。

教禪二宗

教宗與禪宗的併稱。又稱宗門教下。即依佛之言教開解立行的宗派，稱爲教宗，或教下，如天台宗、華嚴宗等即是。另一方面，主張教外別傳、不立文字，認爲佛之境地非言語所能表現，應依實踐以心傳心者，稱爲禪宗，或宗門。

唐代禪宗勃興，勢力漸張，後遂有教禪二者相對之說。然而澄觀、宗密等，認爲教者禪者互相是非，皆屬偏見。因此，乃提倡教禪二宗應和融一致。宗密《禪源諸詮集都序》卷上之一云（大正48・400b）：

「諸宗始祖即是釋迦，經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違。（中略）今時弟子彼此迷源，修心者以經論爲別宗，講說者以禪門爲別法，聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事。聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。」

雖然教、禪二宗之相互排詆，不合佛教和合僧團之本意。但是二者在修行方法、教義之著重點等方面，確有相當大的不同。因此，宋代以後，教、禪二宗逐漸成爲對佛教信仰方式的分類。其情形與密教興起之後，佛教有顯教、密教之分類相似。當時，在寺院方面，屬於禪宗者謂之禪院，屬於教下者謂之教寺。另外，專弘戒律者，則稱爲律院。此外，相對於禪宗叢林之有清規，教寺也自有清規之設。如元代天台宗僧自慶，即編有屬於教寺之《教苑清規》。

〔參考資料〕《萬善同歸集》卷三；《芝園集》卷下；《佛祖統紀》卷五十三；《神僧傳》卷九；《釋氏稽古略》卷四；《山家正統學則》卷上；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

敎觀二門

教相門與觀相門的併稱。詳稱教門觀門，略稱教觀。「教」即教相，指分判佛一代所說教門之相，以之爲建立宗旨的教義理論。「觀」即觀行，指實踐方法。蓋教觀二門，即是理論與實踐兩方面。任何宗派皆有此二者。如法相宗有教相與觀道，密教有教相與事相。然天台宗則特別以之爲宗義之要目。該宗以五時八教爲教，以三觀十乘爲觀，並主張此二者相資，則可成妙解妙行。《法華玄義》卷八（下）云（大正33・784b）：「聞教而觀，觀教而聞，教觀相資則通入成門。」在天台三大部中，《法華玄義》及《法華文句》二部以論述教相門爲主，而傍及觀行。《摩訶止觀》則以觀行爲主，而傍說教相。故天台宗以「教觀雙美」爲世所稱。

智旭曾於《教觀綱宗釋義》書中說明此二門。謂佛祖之宗要唯教觀，教者聖人被下之言，觀者稟教修行之法。教網萬殊，大綱唯八。其中藏、通、別、圓四教乃教門之綱目。依教設觀亦是萬殊，而析空、體空、次第、一心等四觀即爲觀門之綱目。此外，智旭又述及教觀之關係，云（卍續101・971上）：

「問：教觀止約自行化他，本無二理。何得云有教無觀，有觀無教耶？答：得意之人舉一教字，教爲法界，便具觀法，不必更別言觀。舉一觀字，觀爲法界，便具教法，不必更別言教。只因衆生但認語言爲教，不能與觀相應，但認工夫爲觀，不能與教相應。故設做工夫不以教印，則盲修瞎鍊，未免行邪險徑，名之爲殆，猶所云思而不學也。設學文字，不解觀心，則說食數寶，究竟茫無受用，名之爲罔，猶所云學而不思也。」

〔參考資料〕《法華經文句》卷八之三；《四教義》卷一；《十不二門》；《止觀大意》；《台宗綱要》；《教觀綱宗》；《八宗綱要》。

敎觀綱宗

一卷。明・智旭（1599～1655）撰。原稱《一代時教權實綱要圖》。收於《大正藏》第四十六册。內容述說天台教學之中心的化儀、化法四教及十乘觀法。卷首云（大正46・936c）：「觀非教不正，教非觀不傳。」按，教觀雙備乃天台教學之基本方針，本書即依此立場，以記述天台教觀二門之綱要。本書與《天台四教儀》同爲天台學之入門書，兩者併讀，則能瞭解天台教義之眞髓。

本書歷來有十六家註疏，但只有作者之自註及德義之註曾經刊行，其餘均爲寫本。

敎王護國寺

日本眞言宗東寺派總本山。俗稱東寺。位於京都市南區九條町。本名金光明四天王教王護國寺祕密傳法院，號彌勒八幡山總持普賢院，又稱左大寺。延曆十五年（796）創建，爲鎭護國家的官寺。弘仁十四年（823），嵯峨天皇賜此寺爲眞言宗根本道場，並勅賜空海住之。平安中期以後，眞言法系分裂成小野、廣澤二派，寺運逐漸衰退。建久年間（1190～1199），得幕府之援助，由文覺復興此寺。此後，隨著莊園的增加、經濟的安定，宗學逐漸振興，學僧亦告輩出。賴寶、杲寶、賢寶（東寺三寶）等人，即爲箇中翹楚。其時爲本寺宗學最盛期。室町末期，兵亂頻仍，寺舍多遭燒毀。後來，又得豐臣、德川二氏的外護而復興。

本寺之古蹟文物頗多。建築方面，有金堂、五重塔、大師堂（御影堂）、觀智院客殿、蓮華門等。佛像方面，有五大明王像、五大菩薩像、梵天像、帝釋天像等。此外，有繪畫、佛具、典籍、古文書等密教文物。寺境內設有寶物館、種智院大學、洛南高校等。

〔參考資料〕《東寶記》；《東寺長者補任》；《教王護國寺文書》。

敕仁寺

大韓佛教天台宗總本山。位於韓國忠清北道丹陽郡。1966年，上月圓覺創建。天台宗團

以此爲據點，揭舉愛國佛教、大衆佛教、生活佛教等三大標語，並提倡與大衆現實相應的實踐佛教。寺內有大法堂，築有五層，可容納萬餘僧衆，堂內有建坪六十坪大的大四天王門，安置現存最大的青銅製四天王像。

救拔焰口餓鬼陀羅尼經（**梵** Jvara-praśamanī-dhāraṇī，**藏** Yi-dags-kha-nas me-ḥbar-bala skyabs-mdsad-pa shes-bya-baḥi gzuṅs）

一卷。唐·不空譯。又作《救焰口餓鬼陀羅尼經》、《施焰口餓鬼陀羅尼經》、《焰口餓鬼陀羅尼經》，略稱《焰口餓鬼經》、《焰口經》。收於《大正藏》第二十一册。屬祕密部。內容述說可以救脫焰口餓鬼的陀羅尼及施食法，是施餓鬼法的本軌。此外另有一異譯本，即唐·實叉難陀所譯《救面然餓鬼陀羅尼經》一卷。此一譯本，與不空譯本之內容略有差異。

◉附：《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》（摘錄）

爾時，世尊在迦毗羅城尼俱律那僧伽藍所，與諸比丘並諸菩薩無數衆會，前後圍繞，而爲說法。

爾時，阿難獨居靜處念所受法。即於其夜三更以後，見一餓鬼名曰焰口。其形醜陋，身體枯瘦，口中火然，咽如針鋒，頭髮蓬亂，爪牙長利，甚可怖畏，住阿難前，白阿難言：却後三日汝命將盡，即便生於餓鬼之中。是時阿難聞此語已，心生惶怖問餓鬼言：若我死後生餓鬼者，行何方便得免斯苦？爾時餓鬼白阿難言：汝於明日，若能布施百千那由他恒河沙數餓鬼，並百千婆羅門仙等，以摩伽陀國所用之斛，各施一斛飲食，並及爲我供養三寶，汝得增壽，令我離於餓鬼之苦，得生天上。

阿難見此焰口餓鬼，身形羸瘦，枯燋極醜，口中火然，咽如針鋒，頭髮蓬亂，毛爪長利。又聞如是不順之語，甚大驚怖，身毛皆豎，即從座起，疾至佛所，五體投地頂禮佛足，身體戰慄而白佛言：願救我苦！所以者何？我住靜處念所授法，見焰口餓鬼而語我言：汝過三日必當命盡，生餓鬼中。我即問言：云何令我得免斯苦？餓鬼答言：汝今若能施於百千那由他恒河沙數餓鬼，及百千婆羅門仙等種種飲食，汝得增壽。世尊！我今云何能辦若干餓鬼仙人等食？

爾時世尊告阿難言：汝今勿怖！我有方便，令汝能施若干百千恒河沙餓鬼，及諸婆羅門仙等種種飲食，勿生憂惱。

佛告阿難：有陀羅尼名曰無量威德自在光明殊勝妙力，若有誦此陀羅尼者，即能充足俱胝那由他百千恒河沙數餓鬼，及婆羅門仙等上妙飲食，如是等衆乃至一一，皆得摩伽陀國所用之斛七七斛食。阿難！我於前世作婆羅門，於觀世音菩薩所及世間自在威德如來所，受此陀羅尼故，能散施與無量餓鬼及諸仙等種種飲食，令諸餓鬼解脫苦身得生天上。阿難！汝今受持，福德壽命皆得增長。爾時世尊，即爲阿難說陀羅尼曰：「那謨、薩嚩怛他蘖多、嚩盧枳帝、唵、參婆囉、參婆囉、吽」

佛告阿難，若有善男子善女人，欲求長壽福德增榮，速能滿足檀波羅蜜。每於晨朝及一切時悉無障礙，取一淨器盛以淨水，置少飯麵及諸餅食等，以右手加器，誦前陀羅尼滿七遍，然後稱四如來名號：

「曩謨婆誐嚩帝鉢囉枳孃部多囉怛曩怛他蘖多也（此云多寶如來）」由稱多寶如來名號加持故，能破一切諸鬼，多生已來慳吝惡業，即得福德圓滿。

「那謨婆誐嚩帝素嚕波耶怛他誐哆野（此云南無妙色身如來）」由稱妙色身如來名號加持故，能破諸鬼醜陋惡行，即得色相具足。

「曩謨婆誐嚩帝尾鉢囉誐攞蘖多怛囉也怛他蘖多也（此云廣博身如來）」由稱廣博身如來名號加持故，能令諸鬼咽喉寬大，所施之食恣意充飽。

「曩謨婆誐嚩帝阿婆孕迦囉也怛他蘖多也（此云離怖畏如來）」由稱離怖畏如來名號加持故，能令諸鬼一切恐怖悉皆除滅，離餓鬼趣。

佛告阿難：若族姓善男子等，既稱四如來名號加持已，彈指七遍，取於食器於淨地上，展臂瀉之。作此施已。於其四方，有百千那由他恒河沙數餓鬼，前各有摩伽陀國七七斛食。受此食已，悉皆飽滿，是諸鬼等，悉捨鬼身，生於天上。

阿難！若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，常以此密言及四如來名號，加持食施鬼，便能具足無量福德，則同供養百千俱胝如來功德等無差別，壽命延長，增益色力，善根具足。一切非人、夜叉、羅刹、諸惡鬼神不敢侵害，又能成就無量福德壽命。

若欲施諸婆羅門仙等，以淨飲食滿盛一器，即以前密言加持二七遍，投於淨流水中。如是作已。即爲以天仙美妙之食，供養百千俱胝恒河沙數婆羅門仙。彼諸仙人得加持食故，以密言威德，各各成就根本所願諸善功德。各各同時發誓願言：願是食人，令壽延長，色力安樂。又令其人，心所見聞正解清淨，具足成就梵天威德，行梵天行。又同供養百千恒河沙如來功德，一切寃讎不能侵害。

若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若欲供養佛法僧寶，應以香華及淨飲食，以前密言加持二十一遍，奉獻三寶。是善男子善女人，則成以天餚饍上味，奉獻供養滿十方界佛法僧寶，亦爲讚歎勸請隨喜功德，恒爲諸佛憶念稱讚，諸天善神恒來擁護，即爲滿足檀波羅蜜。阿難！汝隨我語，如法修行，廣宣流布，令諸衆生普得見聞，獲無量福。是名：救焰口餓鬼及苦衆生陀羅尼經。

晤恩（912～986）

宋代天台宗山外派之祖。江蘇常熟人，俗姓路。字修己。稚孺之時，見沙門必起而迎之；年十三，聞誦《阿彌陀經》而立志出家，乃投破山興福寺落髮。初學南山律，後從錢塘慈光院志因習天台教觀。由於師通達《法華》、《金光明》、《止觀》等玄旨，且辯才無礙，時人稱之爲「義虎」。其後，繼住慈光院。又，感慨於會昌廢佛之後，天台典籍多已湮沒，遂潛心研究祖書，講《玄義》、《文句》、《止觀》二十餘遍，並爲「天台三大部」、《金光明玄義文句》、《金錍論》等書作科文。雍熙三年，端坐示寂，世壽七十五。

師日常一食，不離衣鉢，不蓄財寶，臥必右脇，坐必跏趺。此外，接引學徒甚嚴，先誨以淨業，後不問賢愚，悉示一乘圓意，弟子有靈光洪敏、奉先源清等人。其中源清門下又出智圓、慶昭等人，皆爲山外派知名人物。

按，宋代天台宗之分爲山家、山外二派，晤恩實爲其中之關鍵人物。宋代景德（1004～1007）年間之前，天台智顗所撰之《金光明經玄義》一書有廣略二本。時，晤恩認爲廣本「十法觀心」之文，爲後人所擅加，故應以略本爲是。師並撰《金光明經玄義發揮記》一書，專解略本而評斥廣本。其弟子源清、洪敏並合撰二十條〈難詞〉，以輔成晤恩之義。

其後，四明知禮認爲廣本無誤，乃撰《釋難扶宗記》，專救廣本「十種觀心」之義。並以爲晤恩、源清等人之所見爲誤解。由此乃引發長達數年之法義諍論。天台宗亦因而形成山家（知禮一系）、山外（晤恩一系）二派。晤恩之被推爲山外派之祖，亦由此所致。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷七；《釋門正統》卷三；《佛祖統紀》卷十。

曹洞宗

曹洞宗是中國佛教中禪宗五家之一。由於此宗的開創者良价和他的弟子本寂先後在江西高安縣的洞山、吉水縣的曹山，舉揚一家的宗風，後世就稱它爲曹洞宗（一說曹洞的曹是指洞山上承曹溪而言）。良价（807～869），是禪宗六祖慧能下第六代，會稽諸暨（今浙江諸暨縣）人，從五泄靈默（馬祖弟子，747～818）披剃，受戒後，往諸方參學，首謁南泉普願，次參溈山靈祐，最後到湖南澧陵攸縣參雲巖曇晟（782～841），因問「無情說法什麼人得聞」有所領會。臨別時又問曇晟說：「和尚百

年後，有人問『還貌（一作邈）得師眞否？』如何祇對？」曇晟良久說：「祇這是。」良价還是有些懷疑，後因過水看見水裏的影子，遂悟前旨，後在洞山廣闡玄化。良价曾在泐潭尋繹大藏，編纂有《大乘經要》一卷（已佚）。此外撰有《寶鏡三昧歌》、《玄中銘》、《新豐吟》、《綱要偈》、《五位君臣頌》、《五位顯訣》等偈頌。關於他的言行，有《瑞州洞山良价禪師語錄》及《筠州洞山悟本禪師語錄》各一卷。法嗣有雲居道膺、曹山本寂等二十六人。

曹洞宗的思想淵源，可上溯到石頭希遷，是「即事而眞」的見解，從個別（事）上顯現出全體（理）來指導踐行的。希遷讀《肇論》的「會萬物爲己者其惟聖人乎」一句而有會於心，寫成一篇《參同契》，說明理事參同回互，每一門都有一切境界在。這樣看一切事相，自能圓轉無礙，而人的行爲也可以隨緣出沒了，希遷傳藥山惟儼，儼傳雲巖曇晟，晟更提出「寶鏡三昧」的法門。意謂人觀萬象，應該和面臨寶鏡一般。鏡裏的影子正是鏡外形貌的顯現，所謂「渠（影）正是汝（形）」，從而說明了「由事相上能顯出理體」的境界。以後五位功勳，偏正回互等思想皆導源於此，實爲曹洞宗密傳之的旨。良价嗣法曇晟，由涉水睹影而大悟「渠正是汝」之旨，常說「只遮（這）個是」。曹山本寂也跟著說「即相即眞」。都是說明這個道理的。

良价在所撰《玄中銘》中說：「森羅萬象，古佛家風。」又說：「坐臥經行，莫非玄路。」他爲廣接上、中、下三根，因勢利導，從事理各別交涉的關係上建立種種五位的說法來接引、勘驗學者。曹洞宗所說五位，有正偏、功勳、君臣、王子等四種，其中正偏五位、功勳五位都是良价的創說。正偏五位顯示理事的回互，是五位說的基本。良价《五位君臣頌》云：

「正中偏：三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌（一作姸）。偏中正：失曉老婆逢古鏡，分明覿面別無眞，休更迷頭猶認影。正中來：無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。偏中至：兩刄交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有沖天志。兼中到：不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。」

依本寂的解釋，正是體、是空、是理；偏是用、是色、是事。正中偏是背理就事，從體起用；偏中正是捨事入理，攝用歸體；兼是正偏兼帶，理事混融，內外和合，非染非淨，非正非偏。

功勳五位是向、奉、功、共功、功功五位，用以判斷修證的淺深。有人問：「如何是向？」答云：「喫飯作麼生？」「如何是奉？」曰：「背時作麼生？」「如何是功？」曰：「放下钁頭時作麼生？」「如何是共功？」曰：「不得色。」「如何是功功？」曰：「不共。」這樣就愈運用得細緻，而接引學人也顯得穩順綿密了。

當本寂向良价辭行時，良价傳以《寶鏡三昧》，並說：「末法時代，人多乾慧。若要辨驗眞僞，有三種滲漏：一曰見滲漏，謂機不離位，墮在毒海；二曰情滲漏，謂滯在向背，見處偏枯；三曰語滲漏，謂究妙失宗，機昧終始。學者濁智流轉不出此三種。」這也說明他辨別來機的綿密功行。又洞山常常教人「行鳥道」。人問：「如何是鳥道？」曰：「不逢一人。」問：「如何行？」曰：「直須足下無私。」問：「莫便是本來面目？」曰：「汝何顛倒？」問：「學人甚麼顛倒？」曰：「認奴作郎。」問：「然則如何是本來面目？」曰：「不行鳥道。」這也是曹洞宗應機接物的特色之一。

本寂（840～901），泉州莆田（今福建莆田縣）人，十九歲出家，往高安參良价。良价問他叫什麼名字？本寂回答說：「本寂。」良价說：「向上更道！」本寂說：「不道。」良价說：「爲什麼不道？」本寂說：「不名本寂。」良价很器重他。自此入室，祕密印證他

的悟解。盤桓數年，欲辭去。良价問他什麼處去？本寂說：「不變異處去。」良价說：「不變異處豈有去耶？」本寂說：「去亦不變異。」他往曹溪禮慧能塔，回到吉水（今江西臨川縣），大衆請他開法。本寂追念慧能的道風，便把吉水山改名為曹山，後又住荷玉山。有僧問：「於相何眞？」本寂說：「即相即眞。」又有僧問：「幻本何眞？」本寂說：「幻本元眞。」又問：「當幻何顯？」本寂說：「即幻即顯。」這是他為啓發上機而說的道理。他曾註《寒山子詩》，文辭遒麗，盛行於世。有《撫州曹山元證禪師語錄》一卷、《撫州曹山本寂禪師語錄》二卷。法嗣有曹山慧霞、鹿門處眞等十四人。本寂傳受良价的五位銓量，深明要旨，撰《解釋洞山五位顯訣》等，振作洞上家風。

洞山良价的宗風，到曹山本寂而大振。但此宗雖稱為曹洞，而曹山的法系四傳以後就斷絕，只靠洞山法嗣雲居道膺一脈，得以綿延。道膺（835？～902），幽州玉田（今河北玉田縣）人，出家後，初學習聲聞律儀，後往翠微山參無學（丹霞弟子），繼到洞山參良价，領會洞上的宗旨。良价印可說：「此子以後千人萬人把不住。」後來在雲居山開法，徒衆多到一千五百人。新羅・利嚴（870～936）曾嗣法於道膺，歸國後在須彌山建廣照寺，創須彌山派，為海東禪門九山之殿（此外，高麗・慶甫，869～948，從疏山匡仁受曹洞禪，亦歸國弘傳）。

雲居道膺遞傳同安（院名）道丕、同安觀志、梁山緣觀、太陽警玄（943～1027）。警玄晚年和浮山法遠（？～1067）很相契，而法遠已嗣臨濟宗葉縣歸省（首山省念的法嗣），警玄於是作了一首偈連同皮履一雙、布直裰一件交與法遠，托其代求法器，傳續洞上宗風。警玄寂後二十餘年，投子義青（1032～1083）遊方到浮山，參法遠，體究三年，豁然大悟，又辛勤服侍三年。法遠時常舉示洞下的宗旨，悉皆妙契。於是法遠即將警玄的皮履、布直裰交付他，令嗣傳警玄的宗風。義青的法嗣有芙蓉道楷等九人。道楷住在汴京十方淨因禪院及天寧寺等，後來在芙蓉湖畔結庵接化學人，其下有丹霞子淳（？～1119）、鹿門自覺等。子淳下有天童正覺及長蘆清了等九人，洞宗至此又大盛。

正覺（1089～1157），隰州（今山西隰縣）人，幼年出家，十八歲時到諸方參學。首先往汝州的香山謁枯木法成。宣和六年（1124）繼承子淳的法席。平生歷主泗州的普照寺、舒州的太平寺、江州圓通寺、能仁寺、安定長蘆寺、明州天童寺、杭州靈隱寺等。其中住持天童的時間最長，前後差不多三十年。有《宏智禪師廣錄》九卷行世，法嗣有雪竇嗣宗等十四人。

正覺認為心是諸佛的本覺、衆生的妙靈，只因疑礙昏翳，自作障隔。如能靜坐默究，淨治揩磨，把所有的妄緣幻習去掉，不被一切包裹，清白圓明，便能事事無礙。正覺正是根據這種思想，唱導和大慧宗杲的「看話禪」相對立的「默照禪」。

清了（1089～1152），號眞歇，左綿安昌人，出家後參子淳，契悟。既而辭別子淳遊五台，入汴京，訪謁禪講名席。又南遊眞州（今江蘇儀徵縣）到長蘆山，謁祖照道和。宣和五年（1123），繼承道和的法席，學者達千七百人。其後歷主四明的補陀、台州的天封、福州的雪峯、明州的育王、溫州的龍翔、杭州的徑山、阜寧的崇先等寺。關於他的言行，有《眞歇清了禪師語錄》二卷。法嗣有天童宗珏等十三人。清了作有《華嚴無盡燈記》，融華嚴家的思想入禪。又作有《淨土集》，說「功高易進，念佛為先。」並主張「直將阿彌陀佛四字作個話頭，二六時中自晨朝十念之頃，直下提撕。」有融會禪、淨、教各宗思想的傾向。

天童正覺下，沒有傑出的宗師，數傳之後，法脈不明。長蘆清了下，經過天童宗珏、雪竇智鑒兩傳至天童如淨（1163～1228）。他是明州葦江人，出家後，勤習經論，十九歲時，

到諸方參學，登雪竇山，參智鑒，經過幾次激發，豁然有省。後來浪跡江湖二十餘年，嘉定三年（1210）受請住持建康清涼寺，既而移住台州瑞岩淨土禪寺，臨安淨慈禪寺，又轉明州定海縣瑞岩寺，後又再住淨慈。寶慶元年（1225）移住天童。關於他的機緣語句，有《如淨和尚語錄》二卷、《天童山景德寺如淨禪師續語錄》一卷。法嗣有鹿門自覺、雪庵從瑾、永平道元三人。

道元，日本京都人，如淨付以道楷傳持的袈裟、《寶鏡三昧》、《五位顯訣》及自贊頂相。道元回國後，開立日本的曹洞宗，迄今不衰。如淨對於行持，偏重打坐。他說參禪是身心脫落，只要打坐，離五欲、除五蓋，便是和佛祖相見的時節，不用燒香、禮拜、念佛、修懺、看經。這是正覺默照禪的進一步的發展。

又鹿門自覺一系，經過青州一辨、大明寶、王山體、雪岩滿，五傳有萬松行秀。行秀（1166～1246），河內（今河南沁陽縣）人，十五歲時出家，後來行脚到磁州的大明寺，參雪岩滿，滿付以衣、偈。既而回到中都（金代稱今北京市爲中都），住萬壽寺。金章宗景仰他的道行，請入內廷，敷座說法。又命住持大都（即北京）仰山棲隱寺，更移住報恩、洪濟。金・正大七年（1230），重新住持萬壽，道化很盛。既而退居報恩從容庵，獨處幽室，作《從容庵錄》六卷，評唱天童正覺的《頌古》。又作《請益錄》二卷。此外有《祖燈錄》六十二卷、《釋氏新聞》、《鳴道集》、《辨宗說》、《心經風鳴》、《禪悅法喜集》等若干卷。又有淨土、洪濟、仰山、萬壽等語錄行世。法嗣有林泉從倫、千松明得、華嚴至溫、雪庭福裕四人，而傳承一宗法脈的是福裕一系。

福裕（1203～1275），太原文水（今山西文水縣）人，二十二歲時出家，後來到燕京參行秀，親炙十年，道譽日隆。於是往西京，住持少林寺，爲元帝室所禮重，世祖忽必烈即帝位，命總領釋教。

福裕下八世有宗鏡宗書（1500～1567），宗書的法嗣有廩山常忠（1514～1588）、少室常潤。曹洞宗的壽昌、雲門二支，即出此二人下。壽昌系以常忠的法嗣慧經在建昌府新城（今江西黎川縣）壽昌寺接化得名。慧經（1548～1618），號無明，撫州崇仁（今江西崇仁縣）人，二十一歲出家，往廩山依常忠。二十四歲，知有教外別傳之旨，切志參究，於是離廩山入峨峯，立誓不發明大事不下山。住了三年，因閱《傳燈錄》得悟，得常忠印可，爲之薙髮。

山居二十四年，應請住寶坊寺。四方衲子聞風而至。後來爲廣見聞，訪袾宏於雲棲，又入少林禮初祖塔，往京都謁達觀眞可，又入五台參瑞峯廣通得受臨濟宗旨，但慧經唯以紹續洞宗自任。既而回住寶坊，開堂說法。萬曆三十八年（1610），應請住壽昌寺，接化甚盛。有《無明慧經禪師語錄》四卷。法嗣有大艤元來、永覺元賢等。他也倡導看話禪，說：「參學之士，道眼未明，但當看個話頭。」他又根據一般禪家的「唯心淨土，自性彌陀」的旨趣，說：「念即佛，佛即念」，「念佛心即淨土」。

元來（1575～1630），又名大艤，字無異，廬州舒城（今安徽舒城縣）人，十六歲出家，後來往謁慧經，受曹洞法門，爲首座，時年二十七歲。次年，應請到信州（今江西上饒縣境），不久遷到博山能仁寺，法事日隆。既而又到福州，爲鼓山涌泉寺的開山。後回博山，聲名更盛。明末，在吳、越、江、閩間，大闡宗風，學士大夫禮足求戒的前後不下數萬人。關於他的言行，有《無異元來禪師廣錄》三十五卷、《博山無異大師語錄集要》六卷。弟子有瀛山智誾等，是爲洞宗博山系。

元賢（1578～1657），字永覺，建陽（今福建建陽縣）人，初習儒家程、朱學說，後在山寺讀書，聽到有人誦《法華經》，感覺周、孔之外別有此一大事。遂往董岩參慧經，有得。到四十歲時棄家，往壽昌落髮。有一天，

他和慧經問答，身心豁然。嗣法後，應請主持福州鼓山涌泉寺，前後三十年，道望甚高，曹洞的綱宗於是大振。但他是先學臨濟，後學曹洞的。他在所撰《三玄考》的序言中說：「予三十年前學臨濟，三十年後學曹洞。自從胡亂後，始知法無異味。」所著有《洞上古轍》、《永覺寱言》、《續寱言》、《補燈錄》（補《五燈會元》之缺）、《繼燈錄》（敍述從宋到明四百餘年的傳燈相承）、《禪餘內外集》等書共二十餘種，凡八十餘卷。法嗣道霈將其生平語錄及部分著述輯爲《永覺元賢禪師廣錄》三十卷。

道霈（1615～1702），字爲霖，建寧建安（今福建建甌縣）人，十四歲出家，十八歲到諸方參學，於台、賢、性、相的旨趣得其綱領。後來到鼓山謁元賢，專事參究。元賢八十歲時，傳法給他，繼承法席，前後二十餘年。鼓山一時成爲東南一大法窟。道霈雖是洞下的宗匠，却極推崇天台宗的智顗，自稱私淑比丘。他說：「入禪後專事參究，而諸教乘束之高閣；又十載，罷參後，再取當年所習教法讀之，方知原是自家祖翁田地，自是復加鑽研，首事華嚴，次事法華，……」可見他是宗、教融會的。

道霈爲清初釋門大著述家，著書二十餘種，有《秉拂語錄》二卷、《餐香錄》二卷（又作八卷）、《還山錄》四卷、《雲山法會錄》一卷（又作三卷）、《旅泊庵稿》四卷、《聖箭堂述古》一卷、《禪海十珍》一卷及《溈山警策指南》一卷等。元賢、道霈二代爲壽昌系極盛時期。道霈遞傳惟靜道安、恒濤大心、圓玉興五、象光法印、淡然法文、常敏法浚、遍照興隆，是爲洞宗福州鼓山寺系。

雲門系是以少室常潤傳大覺方念（號清涼），念傳圓澄在紹興雲門接化而得名。圓澄（1561～1626），號湛然，會稽（今浙江紹興市）人，幼年出家，後來專事參究，萬曆十九年（1591），方念到紹興，在止風涂（地名）說法，圓澄往謁，爲方念所印可，付以大法。自此聚徒說法，大唱曹洞家風。萬曆四十二年（1614），在紹興的廣孝寺開法，後主徑山萬壽禪寺、嘉興福城東塔寺、紹興雲門顯聖寺、天華寺，前後二十年，法席大振。著述有《宗門或問》、《慨古錄》各一卷，又有《湛然圓澄禪師語錄》八卷行世。

他把一切法門攝歸一心，他說念佛是念此心，看教是辨此心，持咒是護此心，參禪是參此心；又說此心即定、慧，非心外別有所謂定、慧。並在所撰《法華意語》一卷、《金剛三昧經注解》四卷、《楞嚴臆說》一卷等書中高唱一心法門。嗣法百丈明雪，雪傳破闇淨燈，燈傳古樵智先。淨燈主持焦山定慧寺三次，智先繼承他的法席，改披剃子孫制爲十方傳賢制，振興曹洞的宗風。其後著名的禪僧有敏修福毅、濟舟沈洮、月輝了禪、芥航大須等，是爲洞宗焦山定慧寺系。

禪宗五家中，溈仰、雲門、法眼三家，宋以後皆失傳，只有臨濟、曹洞二家並存。然而曹洞的法脈遠不及臨濟之盛，有「臨天下，曹一角」之說。特別是到了清代，只上述壽昌、雲門二支傳衍。然而慧經下元來一系很早就無從考核，元賢一系到太平天國軍興之後也一蹶不振，只圓澄下以江南諸寺僅焦山獲免於兵火，得以綿延迄於晚近。（黃懺華）

◉附一：〈日本曹洞宗〉（摘譯自《佛教大事典》）

〔兩祖・兩大本山〕 日本曹洞宗爲日本禪宗三派之一，擁有兩位宗祖、兩處大本山。兩宗祖爲：創立本宗宗旨之道元（高祖，又稱開祖），以及開創本宗宗團之瑩山紹瑾（太祖）。兩大本山即：道元所創，位於福井縣之永平寺；與瑩山所創，位於橫濱市（原建於石川縣，西元1898年移至現址）之總持寺。

〔經典・教義・本尊〕 本宗並無特定教典，然以《般若心經》、《大悲咒》、《觀音經》等經爲「常用經典」，以《參同契》、《寶鏡三昧》爲「語錄」，以《修證義》爲「宗

典」。本宗之宗風，有別於臨濟禪之「參公案」，而純粹透過坐禪，以期眾生本具之眞如佛性顯現。又，本宗雖以釋迦牟尼佛爲本尊，但所屬各寺則因各寺因緣，有置釋迦牟尼佛，或觀世音菩薩，或藥師如來爲本尊之不同情況。

〔歷史與開展〕 鎌倉時代，曹洞宗始由日僧道元自中國傳入日本。貞應二年（1223）道元入宋，繼承天童如淨之曹洞宗法脈。返回日本後，初住京都興聖寺，後於越前（福井縣）創建永平寺，專致於正傳佛法之提倡及繼承人之培訓。道元之後，經孤雲懷奘、徹通義介而至四世瑩山紹瑾。瑩山創設永光寺、總持寺。其門下有明峯素哲、峨山紹碩二傑，峨山門下有「二十五哲」，曾分別於日本各地建立寺院，開展本宗教勢。本宗教團之發展期，始自南北朝以迄室町、安土時代。依據江戶時代延享年間（1744～1748）之調查，當時本宗之寺院數多達14,963座。江戶時代幕府制定新宗教政策，將全國各寺編入本寺與末寺之從屬關係，各寺均設檀家制度。另因幕府獎勵學問之政策，本宗宗學乃得以勃興。及至近代，由於明治政府推行現代化政策，准許僧侶食肉、娶妻、蓄髮，僧風因此丕變。原以僧侶爲主之僧團，一變而成僧俗共行之教團。

〔宗派與行事〕 本宗之兩祖、兩大本山皆爲宗門信仰之歸趨。二祖三佛忌是每年宗門之重要節日。高祖、太祖之兩祖忌爲九月二十九日。三佛忌爲四月八日之「降誕會」（浴佛節）、二月十五日之「涅槃會」，與十二月八日之「成道會」。

〔現況〕 今日之日本曹洞宗，包括兩大本山、一宗務廳及一萬四千餘座末寺。宗務廳設於東京都港區芝。設管長一人，由兩大本山之貫主輪流擔任，任期二年。管長下設宗務機關，負責宗門行政。據昭和六十二年（1987）文化廳出版之《宗教年鑑》所載，本宗寺院數爲14,686座，僧侶數爲16,900人，信徒人數爲6,933,800人。

此外，本宗設有駒澤、愛知學院、東北福祉三所「宗立大學」，並於東京、名古屋、仙台、山口設立宗立高中。北海道設置駒澤大學分校，另有短期大學、醫院之設立。宗務廳內開設出版部，每月對所屬寺院發行《曹洞宗報》，對信徒發行《禪の友》。各地所屬寺院，以及北美、法國、德國、義大利等海外地區常開辦「參禪會」。各地婦女會也常舉辦詠唱會。

◉附二：櫻井秀雄〈曹洞宗研究入門〉（摘錄自《佛教研究入門》）

六祖慧能門下，有青原行思（740寂）與南嶽懷讓（744寂）兩個系統。在化導的方法上，各自發揮他們的獨特性。從唐末到宋代初期，形成了所謂五家七宗的宗團。也就是南嶽下有潙仰宗、臨濟宗，於臨濟宗下又分黃龍派與楊岐派；另一方面，青原之下，分曹洞宗、雲門宗、法眼宗。

此處所說的曹洞宗，是承繼六祖慧能——青原行思——石頭希遷——藥山惟儼——雲巖曇晟的祖統，而依洞山良价（807～869）及其弟子曹山本寂（840～901）所居住的地名（洞山、曹山）所形成的一個宗派。

曹洞宗所以成爲一宗，起因於洞山良价的《寶鏡三昧歌》，繼承其法的曹山本寂加以體系化而形成所謂的五位思想。這種思想是在體認理念與思想，及平等與差別的相關性。在經由這種體認而闡明禪旨的教育方法中，他規定了師父對應學人的方法，加上其日常綿密的行持以及猶如枯木般的兀兀的坐禪（即枯木禪）等特殊的宗風，因而形成了曹洞一宗。

此外，臨濟宗系的禪門使用公案的話頭來接化禪人，一般稱之爲看話禪；而曹洞宗雖然不是不用公案，但主要是默默地實修坐禪，選擇照徹本源自性之道，勵志於佛道生活，故被稱爲默照禪。宋代的天童如淨，即是屬於此一法脈。

在日本，永平道元（1200～1253）以在比叡山參究天台教學，一直不能獲得安心，於是

渡宋謁見天童如淨；窮究禪旨之一大事後歸返日本，先是暫住於京都建仁寺，其後，於深草創立興盛寺，又在越前（福井縣）開創永平寺，努力宣揚宗風。其所著的《正法眼藏》等，是豐富日本精神史的佳作。又由於四代之後的瑩山紹瑾（1268～1325）在能登開創永光寺、總持寺，宗團遂有飛躍性的發展，直至今日。

曹洞宗學研究的目標與課題

對曹洞宗的探討，並不是僅僅究明上面那幾點就已足夠。而是應以俯瞰的方式來觀察曹洞禪的基層。若以圓錐形來表現的話，其最底邊是一般的宗教，中層是佛教與禪，頂點則是曹洞禪。依此探討所形成的觀點，才不致有「見樹不見林」之弊。

因此，在曹洞禪的研究之中，應觀察它在佛教之中佔有什麼樣的地位，可以透過：平川彰著《インド・中國・日本佛教通史》（1977、春秋社）這類的概說書，來瞭解其中的禪或曹洞宗。

又若欲更縮小其範圍的話，則應先透過：鎌田茂雄著《中國佛教史》（1978、岩波全書）鎌田茂雄編《中國佛教史辭典》（1981、東京堂出版）等書，來瞭解曹洞宗的興起與沿革。

此外，也有不少可以給我們幫助的參考文獻，例如：字典、年表等，非常便於檢索。尤其：駒澤大學辭典編纂所編《禪學大辭典》別卷共三冊（1978、大修館書店）、駒澤大學圖書館編《新纂禪籍目錄》追補篇共二冊（1962～1964、日本佛書刊行會），這些書是不可欠缺的基礎資料。

㈠歷史研究

若要瞭解佛教宗團的沿革，則歷史的研究是最基本的。但是，雖說是歷史性的研究，但在禪門中，重視師資——師父與弟子——之間，是如何體會佛法？如何傳持佛法？也就是他們注重嗣法——佛法的承續——的系統（有時候也稱此為傳持法燈），因此，也有必要探究闡述其傳承的「傳燈史」的正確與否。

由於「傳燈史」是在顯示師資在宗教上所能契合的自內證。因此，從內容來看，它可說是禪的思想史。因此，我們必須探討兩者在密切的關連上，究竟展開了什麼樣的教說與教養——尤其在研究後者時，更要注意。

但是，不能忽視的是，「曹洞宗」一語，係中國的五家七宗成立以後才有的名稱，不過，其根本思想仍是形成於以菩提達摩為初祖的原始僧團中。在這種意義上，它與佛教的其他宗派是相通的。近年來，以絲路為中心，尤其在敦煌發現了許多與禪宗有關的典籍，因而獲得了更深層的實證性。但仍然還有許多問題需要今後繼續地予以揭明。

又對於一般稱為五燈錄的《景德傳燈錄》（1004年成立）、《天聖廣燈錄》（1029年成立）、《建中靖國續燈錄》（1101年成立）、《宗門聯燈會要》（1189年成立）、《嘉泰普燈錄》（1201年成立），以及其後的傳燈史料，也必須有更精細的研究。因為如果傳燈史料的重點不是在於瞭解禪門先德的業績史實，而是在於透過其傳承之史實以便於參禪要的話，則為了宗義的展開，在史實的究明上，必然會有所不足。

㈡宗義研究

禪的目的是在追求佛陀宗教自覺的體驗，因此，要表明從中國到日本的曹洞宗的宗義，必須依據達到這種體驗的人所留下的文獻（即法語、語錄）。

一般而言，禪的特色在於「教外別傳、不立文字、直指人心、見性成佛」，它與體系性的教學探究不同，它不依文字或概念，而以究明自心，探究其本性作為體會佛法之道；因此，雖有輕視文字表現的傾向，但實際上，却存在著許多語錄、法語。這是必須加以留意的。

如前文所述，被認為是曹洞宗的起點的洞山良价與曹山本寂，各有《洞山錄》及《曹山錄》傳世；此二書中的五位思想，被認為是曹洞禪的教義體系；到後世，因與儒教、道教相互混淆，其原意已有扭曲。

所謂「五位」，一般稱爲「偏正五位」（正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到），這是以正（平等）與偏（差別）的關聯來談存在的實態；但由於這種思想是透過它與易學的重離卦的相似點所作的解釋，因此，其後變成了理論的遊戲。

因此，日本曹洞禪的開祖——道元，認爲將五位當作機關（即教導的手段）而在形式上予以固定化之後，則會變成觀念的遊戲，所以他巧妙地迴避開來；但道元之後的一些禪師，仍然以此作爲接引求道者的手段。

其次，禪是宗教體驗的世界，而不是概念性的、理念性的，因此，當我們在表明自內證時，不能不依賴超論理性的詩文表象；也因此，唐代已完成的押韻形態的詩文與所謂的四六文從中國傳入日本，尤其傳於禪者之間，形成了五山文學，更透過此五山文學而產生許多語錄。在這種意義上，對語錄與法語的研究，除了可以探究禪的指導上的作略及其間的禪思想之外，同時，也可以把它當作一種文學作品。

又，曹洞宗使用公案的情形雖然遠較臨濟宗爲少，但它依然使用了中國所成立的《從容錄》等公案，也採用了顯示禪的境界的頌古（即詩文形態的表達方式），到後世，又有嘗試爲這些頌古作註解的「抄物」問世。這些文獻的研究，不僅受到禪者注意，而且也成爲日本語學上的重要課題。

㈢儀軌研究

禪，不用說，是以佛教爲其基礎的宗教。因此，禪必然也伴隨著宗教儀式。佛教，無論任何宗派，都是以佛法僧三寶爲中心，但禪並不重視向某一特定的佛祈願，或教法論理的體系化，而是較爲注重設立修行道場（叢林），構成宗教集團，在僧伽的組織中參學。因此，它所必要的是，清淨大海衆所依據的規則（即清規）之制定。如今，這些清規也變成了留存於中國與日本之間的許多文獻。

又在由印度傳入中國的戒律方面，禪者也立於其獨特的立場展開了禪戒；在儀軌上有所創造，有所改變。此外，寺院中伽藍的構造、運營的方法、僧侶修行形態的變遷等也能成爲研究的對象。

從以上幾點來看，在教義上有佛身觀（佛陀論）、心性（法性）論、坐禪（修證）論、因果論、時空論等衆多的研究課題；又在宗教實踐之上，有清規、講式、諷誦、梵唄、禪戒、服具等，極其廣泛的研究領域。

其次，從基本宗典的道元的《正法眼藏》（九十五卷）與《永平廣錄》（十卷）被熱烈研究的狀況，也可推知。道元的這兩本著作，不只受到宗團內部的重視，即使是人文、社會、自然科學等各個領域的學人也對它們甚爲注目，並出版了汗牛充棟的研究著作。

㈣其他方面的研究

曹洞禪在以寺院爲中心而形成教團的過程中，是不能忽視成爲其背景的社會要求；如同佛教的其他宗派，在政治、經濟等外在條件的限制下，無論它是被收入體制中，或是自體制中脫離，它與體制都有關聯。

在以禪精神教化大衆的途徑上，曹洞宗所創造、發明的布教、傳道的方法——故事、法語、說教等文獻，是瞭解曹洞禪的信仰與安心如何展開的重要關鍵。

一般而言，宗教爲了土著化，勢必與當地的固有文化混融，在中國，禪宗與儒家、道教發生交涉；在日本，爲了達到「曹洞土民」的大衆化，禪也必須與神道及民間信仰結合，因此，必須從民俗學的觀點去探討。

又，曹洞宗即使主要是以實際的禪坐去改變內在的人格，但它並不是沒有導入佛教其他教派的教義；例如，它曾與信仰上幾乎是對立的淨土思想結合，形成了念佛禪。

近年來，科學研究的重點，在於對禪坐的體驗給予實際的究明，例如：《Psychology of Zen》（Ⅰ & Ⅱ by Y. Akishige, 1977. Komazawa Univ.）此書是以實驗心理學的研究手法來研究禪坐；此外，由於重視師資宗教人格的交涉，有人也嘗試從教育理論與教育心理

學的立場來研究禪。以上所指出的是曹洞宗學的各種領域。在此，所必須附加說明的是，無論選擇那一種研究，若無禪堂的實修經驗，研究是不可能作成的。

〔參考資料〕 郭朋《宋元佛教》；蔣維喬《中國佛教史》；李淼編《中國禪宗大全》；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》；石井修道《宋代禪宗史の研究》；結城令聞編《日本佛教の宗派》；齋藤昭俊、成瀨良德編《日本佛教宗派事典》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

曹溪宗

韓國佛教最重要之宗派。爲朝鮮高僧知訥集古代禪宗之大成所形成的宗派。爲今日朝鮮佛教之主流。目前，朝鮮之名刹，幾乎都歸屬此宗。所依經典爲《金剛經》、《傳燈法語》。本尊是釋迦牟尼佛。宗祖爲道義國師。宗旨係以釋迦世尊「自覺覺他、覺行圓滿」之風範爲根本精神，以「直指人心、見性成佛、傳法度生」爲立教目標。

此派的宗祖道義國師，其實是被追奉的。他在新羅時代首將南頓禪傳入新羅，曾於全羅南道長興郡創建九山禪門之一的迦智山寶林寺。

此派事實上的宗祖，是與義天並稱爲高麗佛教雙璧的知訥（又號「佛日普照」，1158～1210）。知訥曾設修禪社於曹溪山（全羅南道順天郡），接化大衆，乃使高麗禪宗有重大發展。他頗重視《金剛經》、《六祖壇經》、李通玄《新華嚴經論》及《大慧語錄》。曾撰《眞心直說》、《法集別行錄幷入私記》、《圓頓成佛論》、《看話決疑論》、《念佛要門》等書。書中論及頓悟漸修、定慧雙修、禪與華嚴、禪與念佛的融合等問題。朝鮮的禪宗，直到知訥，才發展出迥異於中國、日本的獨特禪風。

李朝．太宗七年（1407），朝鮮佛教的十一宗被統合爲七宗。禪宗爲其中之一。世宗六年（1424），又統合七宗成爲教、禪二宗。宣祖二十五年（1591），日本豐臣秀吉發兵入侵朝鮮，幸賴西山大師（淸虛休靜）率義僧軍一千五百名退敵。師所撰之《禪家龜鑑》、《禪教釋》等書，長久以來，一直是曹溪宗之指南。世宗之後，朝鮮之禪、教二宗，由於西山休靜的影響，乃統合成曹溪一宗，以迄今日。今日之曹溪宗徒（甚至朝鮮佛教），絕大部分都是休靜的後裔。

在日本佔領朝鮮期間，曾有由日本曹洞宗統領朝鮮佛教的提議，而抵擋此議的，正是曹溪宗。

朝鮮獨立後，即使排佛政策極爲强烈的李承晚政權，對曹溪宗也有支持的舉動。各宗並立之後，曹溪宗仍是朝鮮境內最大的宗派。依據韓國文化公報部在1971年的調查，此宗寺院有一三一五所，僧侶一萬三千人，信徒約四百五十萬人。僧尼之中，到台灣之各大學及中華佛學研究所留學者，不乏其人。

二十世紀下半葉，曹溪宗之總本山設在曹溪寺。此寺位於韓國漢城市鍾路區。1910年，海印寺住持李晦光於北漢山創建覺皇寺爲朝鮮佛教的據點。日本統治時期，該寺改稱太古寺。1929年，日本政府爲統一朝鮮佛教教團，制定「禪教兩宗」的宗憲，設置中央教務院於該寺。1941年，寺址移至漢城。在1955年佛教淨化運動時，改稱曹溪寺。

曹溪寶林傳

十卷（現存本七卷，闕卷七、卷八、卷十）。唐．智炬撰（或作慧炬、惠炬、法炬；一說靈澈撰，或說爲智炬與勝持合編而成）。全稱《大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳》，又作《雙峯山曹侯溪寶林傳》或《寶林傳》。收在《中華大藏經》（台灣版）第一輯精裝第三十八册（《宋藏遺珍》）、《禪宗全書》第一册。爲南宗禪較早出現的史書。

全書先述及釋迦牟尼佛之生平、弘法大略，繼而敍述第一祖大迦葉、二祖阿難、三祖商那和修、四祖優婆毱多，以迄二十八祖達摩、

二十九祖慧可、三十祖僧璨等人之傳略及傳法事蹟。綜觀全書，雖無較具特色之史料價值，然禪宗祖統之說，係以此爲主要根據。後世《祖堂集》、《景德傳燈錄》等書之「西天二十八祖說」即受此書影響。其對中國佛教史之影響，不可謂不大。而天台宗人所撰之佛教史籍（如《釋門正統》、《佛祖統紀》），對此書則頗多譏斥，且謂本書「詭說百端，以惑無識」。又，近代學者胡適推測此書內容係集錄《四十二章經》、《五明集》、《聖胄集》、《付法藏傳》、《師資血脈傳》等書而成。

◉附：陳垣〈中國佛教史籍概論〉卷五〈寶林傳〉（摘錄）

始吾讀《釋門正統》、《佛祖統紀》等天台宗撰述，數攻擊此書（《寶林傳》），求之久而未獲。1933年，日本發現一寫本，僅存第六卷，以爲奇寶，先在《東方學報》發表，復由東方文化學院東京研究所珂羅板印行。1934年，吾人亦在山西趙城縣廣勝寺，發現卷子刻本一部，存一、二、三、四、五、八等六卷，爲金初民間刻本，在宋則爲紹興間也。1935年收入《宋藏遺珍》，改爲方册本，影印以行。（中略）

《至元法寶勘同錄》著錄九卷，當即此本。蓋原缺第二、第十兩卷，第二卷以《聖胄集》補之，仍缺第十卷也。

數十年來，若敦煌、若海外、若地下、若古寺院，遺珍迭出，學者眼福，百倍前人。惟《寶林傳》原書並不佳，不過取其爲古本而已。《傳法正宗記》雖採此書，然《正宗論》卷上亦謂：「其文字鄙俗，序致煩亂，不類學者著書，或錯誤差舛，殆不可按，是必所承西僧，泛傳不審，而傳之者又不能裁之」云云。

今觀其書，即以年代一節論，舛誤者十之八九，蓋依據一俗陋年表所爲，而《景德錄》仍之，如一祖至十三祖各章是。有經《景德錄》改正者，如十六、十七、十八、十九、二十、二十二祖各章是。有《景德錄》改而仍誤者，如二十一、二十四祖各章是。此《正宗記》所以遇有年代處，則盡刪削之，知其不足取信也。

其卷八載：「達摩以梁武帝大同二年丙辰十二月五日丁未終於洛州禹門，二十八日庚午，昭明太子奉勅撰祭文，時魏．太和十九年十二月」云。按梁．大同二年，不當魏．太和十九年。梁．大同二年十二月丁卯朔，其五日非丁未，二十八日亦非庚午。據《梁書》卷八，昭明太子以中大通三年辛亥四月薨，年三十一。大同二年，昭明卒已五年矣，何能爲達摩撰祭文，此眞可爲噴飯者也。同卷又有二十九祖（即東土二祖）可大師碑，題唐內供奉沙門法琳撰，法琳見《續高僧傳》卷二十四，又有唐．彥悰撰《法琳別傳》。法琳未聞掌內殿道場，何云內供奉。據贊寧《僧史略》，內供奉授僧，始自唐肅宗，唐初何能有內供奉沙門，此謬之顯然者。且法琳著述存於今者，尚有《破邪論》、《辯正論》等，其風格絕與可大師碑文不類。

碑又有「東山之法，於是流焉」之句。因東土四祖信與五祖忍，並曾住蘄州東山寺，後人始目其法爲東山法門。四祖卒於永徽二年，五祖卒於高宗上元二年，琳先以貞觀十四年卒，何能於二祖碑預有東山法門之語，此皆不足信者也。

惟其書撰自中唐，傳世已古。1935年河北省磁縣出土之元和十二年李朝正重建梁武帝達摩碑，其文即出於此。又其所載師子以後世系，與今本《壇經》全同，皆足資考證，正不必以其鄙俚而廢之也。

1929年，胡適撰《荷澤大師神會傳》，1934年記北宋本《六祖壇經》，均謂：「今本壇經所載師子以後世系，爲契嵩和尚所改。」並謂：「今本景德錄，亦依契嵩說追改，非景德錄原本」云云。時《寶林傳》尚未復出，故推論如此，其實今本《壇經》與《寶林傳》同，其說遠在中唐，爲《景德錄》、《正宗記》等所依據，不自契嵩始也。至謂今本《景德

錄》爲依嵩說所追改，亦非，因《景德錄》後尙有《天聖廣燈錄》，所載亦與《寶林傳》同，能改《景德錄》，未必能改《天聖錄》，更未必能改《寶林傳》也。

曹洞敎會修證義

日本曹洞宗常用的宗典。略稱《修證義》。一卷。收錄於《承陽大師聖敎全集》第三。漢譯本陸鉞巖譯，大正五年（1916）刊行。

以大內靑巒（1845～1918）爲中心的曹洞扶宗會，在明治二十年（1887）根據《正法眼藏》中之要文，編成《洞上在家修證義》一書。此書獲得宗議會之議決而成爲曹洞宗的在家化導標準。其後永平寺滝谷琢宗及總持寺畔上楳仙重新編集校正而成本書。內容分總序、懺悔滅罪、受戒入位、發願利生、行持報恩等五章。

曼谷（Bangkok）

泰國首都。位於湄南河三角洲，距河口巴克南（Paknam）二十五公里。曼谷爲外國人所取的俗稱，泰語的正式名稱是Krungthep，意指「天使之都」。若從行政區的劃分而言，又稱普拉孔（Phrankhon）縣。

西元1782年，卻克里（Chakri）王朝拉瑪（Rama）一世將首都從吞武里遷至曼谷，在此建王宮、造寺廟、修城牆。拉瑪五世時代（1868～1910），拆除一部分城壁，開始修馬路、築橋。第二次世界大戰後，發展迅速，人口與面積均大爲增加。1971年與吞武里合併成一大都會，更加繁榮，成爲今日泰國政治、文化、經濟與交通的中心。又，東南亞公約組織總部（SEATO）、國際食糧農業機構（FAO）、國際民間航空機構（ICAO），及聯合國的若干機構等國際性組織，皆設於此。使曼谷儼然成爲一個既現代化又具國際性的大都市。

曼谷市內有三百餘座佛教寺院。其中，較具代表性者有：

⑴玉佛寺（Wat Phra Kaeo）：1784年拉瑪一世所建。爲泰國第一座王宮寺院。寺內所藏的玉佛，爲泰國國寶。又，寺內迴廊有描繪《羅摩衍那》的壁畫。

⑵大理石寺（Wat Benchamabopit）：係以義大利大理石所建，因此有大理石寺院之稱。其建築是混合泰國式與西洋建築而成。

⑶臥佛寺（Wat Po）：此寺以其境內佛堂中所安置的臥佛（涅槃像）而聞名。此佛像全長五十五公尺。造於十九世紀前半。

⑷沙凱寺（Wat Sraket）：係在稱作黃金丘的人工山上聳立有佛塔的寺院。佛塔稱作金山塔（Bhu Khau Tong），呈黃金色，其聳立於山丘上，就如同曼谷的燈塔。

⑸金佛寺（Wat Trimit）：寺內有高三公尺、重五點五噸的純金佛像，此像造於1238年。

此外，如吞武里的鄭王寺，係爲紀念鄭昭而建。亦爲泰國名刹之一。

曼荼羅（梵maṇḍala，藏dkyil-ḥkhor）

一般而言，是指將佛菩薩等尊像，或種子字、三昧耶形等，依一定方式加以配列的圖樣。又譯曼拏羅、滿荼羅、曼陀羅、漫荼羅等。意譯壇城、中圍、壇場等。曼荼羅的梵語maṇḍala，是由意爲「心髓」、「本質」的maṇḍa，以及意爲「得」的la所組成的。因此「曼荼羅」一詞即意謂「獲得本質」。所謂「獲得本質」，是指獲得佛之無上正等正覺。由於曼荼羅是眞理之表徵，猶如圓輪一般圓滿無缺，因此或有譯之爲「圓輪具足」的。又由於曼荼羅也被認爲有「證悟的場所」、「道場」的意思，而道場是設壇以供如來、菩薩聚集的場所，因此，曼荼羅又有「壇」、「集合」的意義產生。職是之故，聚集佛菩薩之聖像於一壇，或描繪諸尊於一處者，皆稱之爲曼荼羅。

〔曼荼羅的成立——從觀念到具象〕　隨著大乘佛敎的開展，逐漸有一種新思想產生，亦即認爲不僅釋尊可以成正覺，而且，其他一切衆生也都有悟的種子（菩提心），若開發此種子則人人皆可成佛。菩提種子尙未開發的，稱

爲「自性曼荼羅」。在經典中，曾言及佛以神力，令諸會衆觀見佛之世界。又云衆生可依自己觀想修行之力，觀見佛界。這種觀想佛界於心中的，稱爲「觀想曼荼羅」。然而，凝想作觀並非易事，不是人人皆能行之。因此，遂將依觀想所得之佛像，繪成圖像，或於壇上配列佛像及三昧耶形，而形成了所謂的「形像曼荼羅」。

〔曼荼羅的發展〕 古代印度素有唱唸呪句（dharaṇı，陀羅尼）、結印契（mudrā，印相）的修法。對於此種修法，釋尊曾嚴禁其弟子修習。但到大乘佛教時代，呪術已逐漸混入經典之中。根據漢譯經典看來，呪句始見於三世紀的經典，三世紀末至四世紀初期，述及身、口、意三密及呪句的經典已經出現。四世紀中期，如觀音呪法等，在呪語上已附上了尊名。到四世紀末期，如《觀佛三昧經》所示，觀想法已頗爲詳細。

另一方面，從二世紀末至三世紀，大乘佛教興起，《淨土經》、《法華經》、《華嚴經》等大乘經典逐漸成立，並出現甚多如來、菩薩及諸佛淨土。《華嚴經》中，以教主盧舍那佛爲中心的華藏世界，呈現出廣大的宇宙觀。而三十三身觀音、梵天、帝釋天、毗沙門天、八部衆等尊像也多呈現多面多臂式，密教的成分已經出現。在五世紀中期至六世紀末的譯典中，可以看到言及築造七重界大壇的結呪界法。受印度教影響的諸尊也於此時出現。例如在六世紀前半，梁譯《牟梨曼荼羅呪經》中，咒語及壇場作法已頗爲齊備。而經中所載的壇場本尊及其眷屬的「畫像法」，則是「別尊曼荼羅」的起源。此外，更有現忿怒相的多面多臂像，以及修增益（方）、息災（圓）、降伏（三角）等法的護摩火爐。近年來，在喀什米爾發現此經的梵文寫本（約成立於五至六世紀），可知印度於此時期已有這樣的曼荼羅。我國南北朝至隋代時，出現請雨法、十一面觀音法及其畫像法。七世紀初期（初唐時），出現爲觀想金剛界本尊而修的印度教瑜伽觀法。爾後，觀想愈發盛行。在七世紀中期的《陀羅尼集經》中，有集合諸尊的普集會壇、各種諸尊法，及由佛、金、觀三部構成的大曼荼羅。而在八世紀初期，菩提流志譯的《不空羂索神變眞言經》及《一字佛頂輪王經》中，中尊雖仍是釋迦如來，但從其他諸尊的配置，可以看出胎藏曼荼羅的成立已蓄勢待發了。

就這樣，隨著時代遷移，以壇爲中心的個別的曼荼羅，逐漸變成了集合體。七世紀中期，《大日經》成立，其後出現以《大日經》爲基礎而繪成的胎藏曼荼羅。又，從七世紀至八世紀初期，成立了《金剛頂經》，隨後也出現根據它而描繪的金剛界曼荼羅。從此時期開始的密教，亦即以大日如來爲中心的密教，被稱爲「純密」。而在此之前的，則稱爲「雜密」。純密在唐朝時期，迅速地整理統合，成立由胎藏界、金剛界兩種曼荼羅組成的兩界曼荼羅。後由惠果傳予入唐之日僧空海，而成爲流傳於日本的「現圖曼荼羅」。

大乘之所以有如此的變化，自有其不得已的背景。自笈多王朝滅亡以來，以農村爲基礎之傳統的、保守的婆羅門教（印度教）日漸興盛，使原先受工商業者支持的佛教與耆那教倍受威脅。爲了因應這種變動，佛教徒只好與異教徒妥協，大膽採用其修法，而成立各種曼荼羅。

〔曼荼羅的種類〕

(1)法曼荼羅：以口誦呪語的方式，將密教的三密（身、口、意），集中於口。在三鈷杵中圖繪尊像（金剛界曼荼羅微細會），或描繪最抽象化的梵字（種子曼荼羅），此謂之法曼荼羅。

(2)三昧耶曼荼羅：如謂透過口念，以音聲表現的爲最抽象，則以佛手所持的持物作爲佛誓願之象徵，當是最具象的了。尊像之持物，稱爲「三昧耶形」。圖繪此三昧耶形的曼荼羅，就稱爲三昧耶曼荼羅。

(3)大曼荼羅：正如以樹木、台座、佛足等代表釋尊的時代過後，才出現佛像。肇因於呪語

，以象徵為媒介來觀想佛的觀想法，持續頗長一段時期，其後出現以景觀為背景的，描繪佛說法的「說會曼荼羅」。淨土曼荼羅多屬這類，而純密中的請雨經曼荼羅、菩提場曼荼羅等，亦含有此成分。將此變相圖形化，描繪諸尊正面形相，即成為密教的曼荼羅。圖繪這些尊像的曼荼羅，稱為大曼荼羅。

⑷羯磨曼荼羅：重視社會中的個體與全體之親和性，而將此相互供養的諸尊齊繪於一堂的，稱為羯磨（karma，行為）曼荼羅。此外，以雕像構成的立體曼荼羅，也是羯磨曼荼羅。以上，大、三、法、羯四種曼荼羅，總稱四種曼荼羅，是金剛界曼荼羅的主要部分。

〔曼荼羅的形態〕 在印度，欲製作曼荼羅時，首先是擇地，再於地之四隅立橛，繞線結界。界中鋪上清淨泥土。築壇，其表層塗抹白土，安置諸尊。由於修法結束後，須將壇毀壞，所以印度沒有曼荼羅壇的遺品留存。西藏的曼荼羅，多是壁畫，中國與日本的曼荼羅，多彩繪於絹紙上，或有以金銀泥描繪的。在舉行灌頂儀式時，壇上掛著的是敷曼荼羅。四種曼荼羅之中，描繪尊像的大曼荼羅，最為常見。

這些曼荼羅可以分為兩界曼荼羅與別尊曼荼羅兩大類。「兩界曼荼羅」是金、胎兩種曼荼羅組成的大總合曼荼羅。「別尊曼荼羅」是依修法的目的而有不同的本尊，及其他諸尊的曼荼羅。依所立的本尊之不同而有如次數類：

⑴以如來為本尊：法華、請雨經、寶樓閣、菩提場曼荼羅等。

⑵以佛眼、佛頂為本尊：佛眼、一字金輪、六字經、尊勝曼荼羅等。

⑶以菩薩為本尊：如意輪、八字文殊、彌勒、五大虛空藏、五祕密曼荼羅等。

⑷以明王為本尊：孔雀經、仁王經、愛染、十二天曼荼羅等。

⑸以天為本尊：閻魔王、童子經、吉祥天、地斗曼荼羅等。

⑹垂迹曼荼羅：春日、山王、熊野曼荼羅等。

〔西藏的曼荼羅〕 純密成立之後，從八世紀中期到密教滅亡（1203）之間，稱為後期密教。此一時期，仍有根據後期密教經典而成立的曼荼羅。但當時並不是直接傳入中國、日本，而是先傳入西藏、蒙古。到了元代，才傳入朝鮮、中國。西藏稱此時期的經典為無上瑜伽怛特羅。此中，以父怛特羅的《祕密集會怛特羅》為最古。其後，成立各種母怛特羅的曼荼羅。最後是總合此二怛特羅的《時輪怛特羅》（無上瑜伽不二怛特羅）。在印度西北的拉達克阿齊爾寺三層堂壁面的曼荼羅，是大約成立於十二至十三世紀的遺品。

〔榮格心理學與曼荼羅〕 瑞士精神醫師兼心理學者榮格，曾以心理學的角度來詮釋以四門為中心的西藏曼荼羅的圖型。榮格從他自身的體驗，以及對眾多患者的觀察，發現與曼荼羅相同的圖像，其實與外在的世界並沒關聯，而是個人內在心像的顯現。他將此心像稱為mandala，並嘗試證明其普遍性。榮格認為曼荼羅樣式的圖型，是人類心理的全體（包括意識中心的自我，以及無意識的心之作用），也是它的中心。進一步說，它是意欲調合意識領域及無意識領域的心理影像。平常自己意識不到，但在遭逢心理危機時，就會有作用。會被意識化，而顯現出曼荼羅樣式的圖像。

◉附：賴富本宏〈曼荼羅〉（摘錄自《西藏密教研究》第五章第三節）

㈠曼荼羅的意義

曼荼羅，近年來極受注目。曼荼羅，在古代印度意指國家的領土和祀神的祭壇。但是在藏文《大日經》的〈建立曼荼羅的真言祕密藏品〉中說：「曼荼（maṇḍ）名為胎藏，羅（la）是完成。」

由於有上述的說法，曼荼羅遂成為密教的中心要素。

曼荼羅是生存於現象世界的我們，和神聖的佛一體化的場所。也就是超越的大宇宙（

macrocosm）和內在的小宇宙（microcosm）相即的空間。這種想法的發端，與古印度奧義書之梵我一如的思想不無關係。但是，在密教裏，不論存在論、認識論、修行論，全都以曼茶羅爲中心。

瑜伽部密教的學者菩達格樹的《法曼茶羅經》（Dharmamaṇḍala-sūtra），是一部從思想、構造等各方面來考察曼茶羅的佳作。若從思想上來看，曼茶羅可分爲自性曼茶羅、觀想曼茶羅、形象曼茶羅三種。首先，就理念來說，現在眼見、耳聞、身觸的這個世界的種種，都是法身大日如來的顯現。若從後期密教的有力的思想沙訶遮（sahaja，俱生）而言，世界是由佛（buddha＝sahaja）而生成的，充滿俱生（生得）的喜悅。

但是，這些畢竟是理念，爲了體證生佛不二的境界，觀想還是必要的。因而，「精神式之生成」的成就法（sadhana）亦自有必要。因此，乃有追求觀想世界之曼茶羅的概念，乃有反映行者心中的曼茶羅。成就法（sadhana）和儀軌（vidhi）所說的象徵式存在（samaya-sattva）即屬其範疇。

以上二種曼茶羅是由理念的世界往現象世界開展，然事實上，它並沒有形像的展現。但除了一部分的聖人之外，凡夫皆要透過身、口、意三密行而達到生佛一體的境界。因此，觀想的曼茶羅必須以視覺性、客觀性的圖像方式來表現，使得無論何人一眼望去皆能了解。於是，以諸佛、諸菩薩等形像而表現的形像曼茶羅，無論如何都是必要的，而實際上，形像曼茶羅也成爲曼茶羅美術的代表。

通常我們稱曼茶羅，是指形像曼茶羅而言。然而，即使是以姿態、形像所表現的曼茶羅，由其表現方式，仍可細分爲下列四種：

(1)尊像曼茶羅（大曼茶羅）

(2)象徵曼茶羅（三昧耶曼茶羅）

(3)文字曼茶羅（法曼茶羅）

(4)立體曼茶羅（羯磨曼茶羅）

括弧內的術語，載在與弘法大師有關的《祕藏記》等書中。此四種曼茶羅原本出自《初會金剛頂經》中的四印（catur-mudrā），傳至日本以後，發展得更爲有組織；這點是值得玩味的。

此四種曼茶羅，在現代來說，是象徵主義變化過程中的一種，包含許多暗示。因而，在此想對這四者略加說明。

首先，尊像曼茶羅在傳統教義體系上稱爲大曼茶羅。「大」這個字眼，有各式各樣的解釋。要言之，就是以實際的形像來表現諸尊的曼茶羅。例如金剛界的「大日」作莊嚴的菩薩形，結跏趺坐，結智拳印。「不動」則右手持利劍，左手持羂索，坐於大磐石上。在日本密教寺院中所見到的曼茶羅，此類佔絕大部分，是美術研究的中心。它也可說是最狹義的曼茶羅。

象徵曼茶羅是以尊像曼茶羅爲基礎，將其簡略化，亦即以能明確地象徵各尊性格或活動的持物及印相代替尊像。傳統上被稱爲三昧耶曼茶羅。三昧耶（或三摩耶）是梵語samaya的音譯。漢字的三昧耶無任何特殊意義。梵語的samaya，後代雖有多種不同的解釋，但其原本應爲「約束」、「契約」之意。也就是說，藉著具有特色的持物，將其尊格普遍地加以「約束」、「象徵」化。與尊像曼茶羅相較，由於三昧耶曼茶羅在理解上必須具備密教教義的知識，因此其用例明顯地減少許多。現圖金剛界曼茶羅（九會曼茶羅）中，三昧耶會、降三世三昧耶會是屬於此一範疇。

文字曼茶羅是將由持物等標幟所構成的曼茶羅，又進一步加以象徵化，以「種子」（種字）的單音節文字來表現。傳統上稱爲法曼茶羅。文字曼茶羅雖以文字爲名，但此文字僅限於古印度的神聖文字——「梵字」爲原則。取「種子」之意，是因爲植物能由種子長出莖、葉及開花，而在種子的內部又聚集了全體的精華。法曼茶羅中，阿彌陀以hrih、觀音以sa字來表現。也就是說，曼茶羅逐漸地簡單化，由形變而爲象徵，再由象徵轉化爲文字。這種變

化過程的萌芽，在《大日經》中已經提過。由此可知，密教頗爲關心象徵化。

第四種曼荼羅，傳統稱爲羯磨曼荼羅。羯磨與三昧耶相同，是梵語karma的音譯，其意爲「行爲」。若以更深一層的宗教意義而言，是佛爲了自己的法樂、衆生的化益所行的一切威儀事業；這是前述三種曼荼羅意義的擴大。在美術作品上，羯摩曼荼羅並非畫像，而是指由木像、塑像、鑄像等尊像所構成的曼荼羅。日本東寺講堂內依據《仁王經》所製作的立體曼荼羅即爲其佳例。此外，在拉達克的阿爾齊袞巴大日殿內亦可見到金剛界三十七尊的立體曼荼羅。

以上是傳統的四種曼荼羅。此中自然是以尊像曼荼羅在信仰上及美術上最爲重要。因爲其餘三種曼荼羅各具特色，若對密教教義無某種程度的素養，並不容易理解。

除了傳統的或宗教的理解之外，又有將曼荼羅當作具有核心的一個羣體，而以此比喩爲我們的心或身體。這種思想引起了年輕人的關注。雖然早在弘法大師《祕密曼荼羅十住心論》中，就有將我們深遠的心與曼荼羅結合的見解，但到了本世紀榮格等深層心理學家，才將曼荼羅的概念應用於心理學上，爲曼荼羅的研究開展出新的方向。

此外，由於受到印度瑜伽思想的影響，將我們的身體看作是一種曼荼羅世界，這種思想正開始盛行。以上二種曼荼羅，筆者稱之爲「內曼荼羅」，以便於與傳統的四種曼荼羅——「外曼荼羅」相對比。內曼荼羅在現代社會中，具有較受人注目的條件。

此外，關於曼荼羅的具體形態，共分有二種。一種如前所述，是在乾淨的地面或土壇上，使用色粉畫出平面圖形的土壇曼荼羅；另一種是畫在壁面或湯卡的曼荼羅，這種曼荼羅，在日本被稱爲掛曼荼羅。

其中，經典和儀軌所說的是前者——土壇曼荼羅，這種曼荼羅在灌頂和護摩的儀式結束後，會被破壞，而不被珍惜。另一方面，在中國盛行木壇曼荼羅和繪於畫布的曼荼羅；而在日本，除了一部分使用於灌頂的敷曼荼羅之外，其餘都是禮拜成分極强的掛曼荼羅。

在拉達克，兩種曼荼羅都使用，但在這裏，主要要談的是壁畫曼荼羅。

(二)曼荼羅的構造

狹義解釋曼荼羅的時候，是以形像曼荼羅之中的大曼荼羅（尊像曼荼羅）爲對象。以下，以西藏系的曼荼羅爲例，來對曼荼羅的基本構造和意義加以考察。

因爲曼荼羅是神聖世界的顯現，所以不能是無限定的空間。當然，也不是不採取任何形式。在這種情況下，所採取的基本形狀，是圓形和四方形（特別是正方形）的。這種傾向，並不是偶然的，從象徵主義的立場來看，它具有重要的意味。

首先，從「圓滿」的這種詞語可以得知圓形是圖形中最完整的。因此，曼荼羅（maṇḍala）被當作形容詞使用時，具有「圓的」意思（有時候也以parimaṇḍala一詞表現）。

以圖形的完整性而言，圓形佔首位；但正方形具有平面空間不可缺的四方，而且也暗示著發展、展開。又「四」這個數字，在日本與「死」的發音相同，因此常被忌諱使用；但在古代印度，從四聖諦、四天王這些字眼看來，「四」是一個好數字。

此外，在所有曼荼羅裏很少看到的圖形是三角形和半圓形。上述的四種圖形，都是爲種種祈願而行護摩時，所用的土壇曼荼羅的形狀。也就是說，隨著祈願內容的差異，用色粉使壇上現出的曼荼羅的基本構造也不同，又在現代的拉達克等地，或西藏佛教流行之地，實際上，都是由僧侶們以數天的時間，做出優良的曼荼羅。

又，有關護摩修法的內容和曼荼羅的形狀，列表如下。（見下頁）

以上四種，稱爲四種法，因所依據經軌的不同而多少有差異；大體上由於目的不同，畫在護摩爐上的形、色也不一致。圓形是用於息

祈願的內容	護摩壇曼荼羅的形狀	顏色
息災	圓	白
增益	方形	黃
敬愛	半圓	赤
調伏	三角	黑(青)

災（śantika），而象徵發展的正四方形則用於增益（pauṣṭika）。

另一方面，若希望得到他人的敬愛（vaśikaraṇa），則常使用半圓形。這或許是以象徵不完全、有殘缺的半圓意涵著希望達到完整的圓吧。又在文獻上，半圓也有稱爲弓形的。三角形，在印度敎的怛特羅派中，是被用來表示神力的揚特羅的重要圖形。但一般也有如「三角關係」的這種詞語，這種圖形予人强烈的力的流出的感覺。因此，祈願調伏（或降伏，abhicaraka）對方，則使用這種圖形。在實際的曼荼羅上，僅限於以荼吉尼（Ḍākini）等後期密敎系的忿怒尊爲主尊的曼荼羅是使用三角形的圖形。

其次，談具體的構造。西藏系的曼荼羅，大致而言，不例外的，都是以最外周的圓輪，將周圍分隔。理由之一：是認爲圓形最適宜表現佛的神聖世界。又這種圓輪，是由二重或三重構成；最外圍是燃燒著火燄的火輪，中間是由三鈷杵、五鈷杵構成的金剛杵圓輪，最內部是連續的繪著從內部呈放射狀的蓮瓣。

關於這些要素，在敍述曼荼羅的基本文獻之一的《法曼荼羅經》等，也曾言及；又上述的幾種圖所代表的意義，大抵有如下幾項：

第一，最外周的火災輪，一般稱爲火壁、火坑。這是爲了防止外敵侵入內部，以結界來形成神聖的空間。所以，不論是實際的敵軍和毒蟲等的外敵，或是使我們內心的世界動搖的，內在的、精神的、內心的要素，都將它驅除出去，而固守住神聖的世界。

衆所周知，金剛杵（vajra）自古以來，是戰神因陀羅（Indra）的武器。有了火輪和金剛杵這兩樣有力的防備，曼荼羅的安全性可以得到保證。

又若詳細的說，在拉達克的阿爾齊衰巴大日堂，三層堂的曼荼羅是古式的曼荼羅，有火炎輪、金剛杵輪的二重構造；而阿爾齊衰巴新堂的曼荼羅，則在最內部繪上連續的蓮花瓣的蓮華輪和其他圖案的圓輪。

在此，要注意一件有趣的事，雖然也稱爲曼荼羅，但見於日本的曼荼羅，沒有外圍的這些圖案。當然，少部分的曼荼羅也繪上金剛杵的連續圖樣，但大部分都只繪上諸佛菩薩，而沒有外圍的防禦。

這或許可以這麼推測：日本的氣候非常溫暖，而且妨礙修行的障礙也不多。而炙熱之國的印度、酷寒之地的西藏等地，自然環境惡劣；因此，在實踐諸佛與衆生融合的曼荼羅行時，其困難超乎想像。因而，爲了現出人爲的聖域空間，結界乃成爲重要的作業。而這些也都如實的反映在曼荼羅的圖像上。

相反的，日本雖然有颱風、地震，但仍不失爲容易居住的國家。所以對經軌中所說的結界的要素，不會有切實的感受，因此，諸尊幾乎都是以無防備的姿態出現。

如果和火炎、金剛杵輪相比，蓮華輪的性質稍有不同。衆所皆知，在佛典中，以蓮華表示清淨；又是自古以來，爲人所熟悉之「神祕的出生」的象徵。

曼荼羅是聖域的空間，同時也是現出「實在」的場所，這種情形與女性的神祕生產能力有共通性。因此，必然會產生《大日經》系的胎藏曼荼羅的概念。

八葉的蓮瓣和意義稍有不同的八輻輪，常出現於西藏系的曼荼羅。「八」是僅次於「四」的好數目；同時，也有認爲八葉的蓮華象徵人的心臟。總之，蓮華也是曼荼羅圖像上的重要內涵之一，這是不能否定的。

其次，來談曼荼羅的內部。在三重或沒有蓮瓣輪的二重內輪的內部，通常是具有四方四門的正方形城閣建築，這種建築均衡的以垂直方向安立著。至於內部的尊像，有一種是頭部向上，取天地型式的構圖的古式樣；另一種是

尊像自身呈放射狀配列的新樣式。

其中，從阿爾齊袞巴的曼荼羅都呈天地型的形式，而無上瑜伽密教系的曼荼羅常現放射狀的圖形看來，大抵可以判斷，有天地型的曼荼羅，歷史是較早的。無論是天地型或放射狀的曼荼羅，其城門的部分，一定是對稱的向外。在日本的曼荼羅，大部分都是天地型的；但東寺的敷曼荼羅，以及一部分用於灌頂的敷曼荼羅，則是頭向外的放射型。

其次，再來看門楣部分，在數層樓閣上方的兩側，有一拱形裝飾，兩隻撐著法輪的鹿，對面蹲於中央。這種圖案，不用說，當然是象徵釋尊在鹿野苑的初轉法輪。一般而言，釋尊的尊像出現在曼荼羅中，是出乎意料的少，而以這種象徵來表現初轉法輪，即是密教的特色之一。又根據前述的《法曼荼羅經》一書中所說，門的樓閣尺寸和最內輪有同一的規定，而這種規定，在拉達克地方的曼荼羅大致都忠實的遵守。

在四方形的城閣之上，掛著象徵吉利的、稱為八吉祥的幢幡（dhvaja）、傘蓋（chattra）、法螺貝（śaṅkha），上方又有美妙的飛天奏樂供養。這是將初期佛教以來的供養儀式，巧妙的融入曼荼羅之中。

又在置於四方位的門的內部，配上身著甲冑的四天王，或忿怒形的金剛界系的四攝菩薩，用以監視內在的或外在的魔侵入。在這種情況下，若是配上持國天等四天王來守護的本尊，即可稱之為傳統大乘佛教的顯教系諸尊（例如：阿彌陀、藥師等）；而主尊若是密教系的諸尊（但無上瑜伽的情形稍有不同），則以忿怒形的四攝菩薩固守城門。這種圖像若以內曼荼羅來解釋，則如圖齊所說，城門的內部是意識的世界，外部是無意識的世界。又根據四門護尊的不同，可以從曼荼羅中看出顯教與密教的關係——佛教歷史展開的一端。

在城閣的內部，有幾種圖像的構造形式。以本尊為中心，眷屬呈同心圓狀的配列；有的有數重正方形，於最內部置本尊的圓輪。在最內部，也就是中心的圓輪，中央有本尊的八輻輪形式，將圓分為九等分的井字型。關於兩者的差異，現在能得到的線索不多。在日本，醍醐寺所藏的圖像之中，可以見到這種井字型的曼荼羅。

又，一般的情形，是在正方形城閣的內部，由二條交叉的對角線，區分成四等分，各部分塗以四種重要的顏色。關於這四色的意義，有種種說法；但筆者以為這應是與五佛、五部族同樣是瑜伽密教、無上瑜伽密教之中心教義的五色。

認為聖俗一致的瑜伽體驗，比絕對歸依的信仰更重要的密教，積極的利用色彩、歡娛以及佛教以前所否定的諸要素，作為集中自己的手段。

在曼荼羅的五色之中，除中央主尊之色之外，其餘的四色各配於固定的方位。例如：取紅色的阿彌陀為本尊時，四方之色，除紅色之外，以四色表示。《大日經》甚至明白規定塗五色的順序。

根據對西藏系曼荼羅的研究，大抵可以這麼推測：曼荼羅是一種把立體的世界縮小、且加以平面化的圖形。但究竟被平面化的是那種物體呢？關於這點，未有定論；不過，在此可以提出兩種看法。

第一種看法：認為圖案上具有四門的四方形建築物，即是城寨、城閣。《大日經》系的胎藏曼荼羅，比較顯著的保留這種特色。城閣內部的空間，從宗教的象徵主義的立場來說，是聖域空間，因此與曼荼羅一致。又由城閣之上垂下半鬘（半圓狀的花飾），樓上高掛幢幡的這種供養情形，也可以在敦煌壁畫上看到。《法曼荼羅經》等文獻資料，也大致依此來解釋。但關於外周的圓形，則稍嫌說明不足。

第二種看法：以中央有圓輪是必要條件來看。曼荼羅是平面化的佛塔，圓輪相當於覆鉢，周圍的四方形相當於基壇。佛塔確實是佛教最高的神聖世界，由圓形或正方形（凹凸的部分相當於門）構成的佛塔，常在犍陀羅、東印

度的拉特那基利、藏西的拉達克、尼泊爾等地見到。而且，將最外圍的圓輪視爲欄楯，也極爲合適。但對不是圓形的曼荼羅，這又無法解釋。在目前的階段，尚無法對任何一種看法，做出正確的判斷；然而，在考察曼荼羅的構造和深義時，其起源之具有重要意義，是不能否定的。

〔參考資料〕《給孤長者女得度因緣經》卷上；《大日經》卷三；《蘇悉地羯囉經》卷下；《一字奇特佛頂經》卷上；《不空羂索神變真言經》卷十六、卷十九；《有部毗奈耶出家事》卷一；《大日經疏》卷三、卷二十；《密宗儀軌與圖式》（《現代佛教學術叢刊》㊆）；松長有慶《密教の歷史》；吉祥真雄《曼荼羅圖說》。

曼陀羅華（梵mandāra、māndāra、māndārava、mandārava、mandāraka，巴mandārava）

音譯又作曼陀勒華、曼那羅華、曼陀羅梵華、曼陀羅帆華。屬茄科，學名Datura alba，爲一年生的草本毒草。印度、日本及中國皆有產。佛典譯爲適意、成意、雜色等名。又稱佛花、顛茄、悶陀羅草、天茄彌陀花。此植物莖高三、四尺，枝葉皆似茄子。葉無刺，綠色互生。夏秋之間開花，花冠爲大形一瓣，作漏斗狀，長凡三寸，端有五尖，裂片排列成褶襞形，其色白質。果實卵圓形。種子、殼、莖、葉均有毒，也供作藥用。

此華在印度向來被當作是天界的花。吉藏《法華義疏》卷二引河西道朗之語，云（大正34‧470a）：

「天華名也，中國亦有之，其色似赤而黃，如青而紫，如綠而紅，（中略）大曼陀羅華者大如意華。」

玄奘譯《稱讚淨土經》以之爲上妙天華。《大智度論》卷九十九云（大正25‧750a）：「天華中妙者，名曼陀羅。」同書卷七十九亦云，八百比丘以五色天華供養佛，故當來成佛時，其世界中常有五色天曼陀羅華云云。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉；《法華經》卷一〈序品〉；《阿彌陀經》；《法華經玄贊》卷二。

曼殊迦佉耶頌（梵Māṇḍūkya-kārikā）

印度教吠檀多學派的重要典籍。別名《聖傳論》（Agama-śastra）或《Gauḍapādiya-kārikā》。高達帕達（Gauḍapāda；640～690）撰。全書由四章二一五頌組成。

第一章〈聖傳章〉：論述梵（即阿特曼）的四位、梵與四音量的關係，及念誦聖書的修行法門。並站在後世所謂「開展說」的立場，論述現象世界的成立。這是《曼殊迦奧義書》的解說。

第二章〈虛妄章〉：主張睡眠時的經驗和覺醒時的經驗皆屬虛妄，世界的開展與歸滅都自「幻」而來。由於阿特曼的分別而成立萬物。又列舉其他學派的世界創造論，並加以批判，進而提出其個人所倡的實踐論。

第三章〈不二章〉：藉虛空的譬喻闡明個我與大我二者之無異。此章採用「māya說」，但認爲原因是「有」，因「意」（manas）而顯現。

第四章〈旋火寂靜章〉：闡明「不生」之理。謂對象與心都是「不生」的，覺醒時的經驗是虛妄的。並且也提及識的顯現，最後以實踐論結束。

全書四章中，第二章以下三章所顯示的思想與商羯羅所說的不二一元論相同，其內容也與第一章所述有別，而且雖然每一章皆有其獨立的思想、組織，但很難認爲四章都是成於一人之手，嚴格說來，高達帕達或許只是一位編纂者而已。書中特別值得矚目的是其中有受到佛教影響的痕迹。例如第一章在解說《曼殊迦奧義書》時，即曾受到空觀的影響。而且，連經量部或唯識的種子說、二諦說也被攝入。第二章以下各章，大乘佛教的色彩甚爲濃厚，尤其是第四章，更是明顯。又採用不少佛教術語以代替印度哲學中的一般用語。採用中觀派在論辯時所使用的「四句分別」，並謂萬象由識

所開展，列舉蜃樓、繩與蛇、旋火輪等佛教方式的譬喻等等。

在吠檀多學派中，本書的地位僅次於《梵經》。在瞭解佛教對吠檀多學派的影響上，本書是一部珍貴的資料。

朗達瑪王（藏Glaṅ dar-ma）

又譯郎達馬王。係九世紀時的西藏國王，以大肆破佛滅法而聞名。西元836至842年在位。本名達瑪（Dar-ma），但因其破壞佛教的行為暴虐如「牛」（glaṅ），所以被稱為「朗達瑪」。他是赤德松贊（俗稱賽那累）的四子，赤祖德贊（俗稱熱巴巾）的哥哥。熱巴巾因在位期間大力保護佛教，而招致苯教徒的反感及殺害，死後，貴族大臣擁立朗達瑪為贊普。

朗達瑪甫一即位，即以苯教徒自居，並進行破佛運動，嚴重打擊佛教，雖然只是短短幾年，却影響深遠，致使西藏佛教在其後的近百年，成為「黑暗時代」。

朗達瑪王滅佛的手段，主要有以下幾點：

⑴停建、封閉佛寺：原來在熱巴巾時期已經開工修建的寺院，一律下令停工。桑耶寺、大昭寺等著名寺院嚴加封閉，小昭寺廢為牛圈。其他佛教活動的場所也一概封鎖。

⑵破壞寺廟設施：塗毀寺內壁畫，在上面構畫僧人飲酒作樂圖；將佛像釘上釘子，丟棄河中。

⑶焚毀佛經：這種迫害，致使僧人夾帶經籍遠逃，或將其埋藏於岩洞中。後者在以後被發掘出來，稱為「伏藏」。

⑷鎮壓佛教僧人：朗達瑪上台後，僧人或被迫逃亡，或被殺害，倖存者也一律迫使改信苯教，或還俗。不屈服者，就被迫去打獵殺生，甚至使用苯教法器，參加苯教法會。

凡此種種，徹底摧毀了佛教在西藏的勢力。而朗達瑪也終在西元842年，於大昭寺前遭佛教僧人暗殺。其後，贊普的繼承問題，使王室分裂，交相混戰，各地將領更擁兵自雄。

◉附：索南堅贊著．王沂暖譯《西藏王統記》第十一章。

㈠即位滅法

於是貝達那巾等逆臣，權力煊赫，以郎達瑪為魔之化身，不喜佛法，具有罪行，因奉之即王位。

爾時，班支達達那希拉，在拉薩東梅如寺中閉關，修財神法，發生障難。班支達憤極，用錫杖柄，力擊財神身像之腹（原註：「或謂為鐵金剛」），乃自像腹，流出多量之金，以此為質，建造身依卡薩巴內，語依金座，意依能鳴銀鳥。彼之近侍，克什米爾烏巴拉，造銀質慈氏像，設夜供養。

於時風霜荒旱，人畜多病，以此為口實，且王心著魔，乃滅佛教。迫出家沙門或作屠人，或脫法衣，或為獵者，不聽則殺之，並擬將二覺臥佛像，棄擲河中。（中略）復擬將殿中塑像，悉投於水，乃以繩縛金剛手身像之頸。於剎那間，縛繩之人，嘔血立死。於是毀殿之事中止，乃將拉薩與桑耶之門築塞。又毀一切小神殿。一切經典，或棄河內，或投火中，或埋地下。喜法大臣等，知王著魔，大為愁苦，乃同啓王曰：「大王，不宜毀滅佛教，請一念昔日之良法，請一視父祖之典籍！」語已大哭。

此時，楚臥山邊，有堯格琼、藏惹賽、馬爾釋迦牟尼三人修行。一日堯格琼見一大德，未著僧裙，手持弓箭，頭帶毛羽，追獵一鹿。問之曰：「老僧誤認耶？抑大德瘋顛耶？此胡為乎？」餘二人指獵者言曰：「汝未誤認，彼大德瘋顛矣！」乃呼大德來前問故。大德曰：「汝三人未遭王罰，亦險矣哉！」於是詳言滅法始末，三人大懼，立時起身，用騾負《毗奈耶》三包，北行逃之西康，住但笛寫爾岩洞中。此後又有噶微喬扎巴與雍頓僧格絳粲二人，攜《對法》與《俱舍》多包，亦逃至西康，居於恩琼昂宗岩洞中。

㈡被弒

此時拉隆具德金剛，住葉爾巴岩洞中修

行。於半夜時，拉薩之護法吉祥天女現前語之曰：「藏中成就者，惟汝一人而已。王郎達馬破壞佛法，汝應前往殺此罪王，我佑助汝，可勿畏也！」翌晨問於近侍，知王滅法屬實，於是不顧身命，為護佛法，生起殺生之勇氣，乃將白馬用炭塗黑，著外黑內白之法衣，頭帶黑帽，以油和炭塗面部，袖中暗藏弓箭，騎黑馬至拉薩。適藏王正閱讀碑文，逕詣王前，禮拜，默禱本尊，一禮出弓箭，二禮引滿弓，三禮箭射王額，乃逃去。王兩手拔額上箭，遂卒。（原註：「藏王郎達馬，誕生於牛年，即位於鷄年，滅法五年，被射死於虎年，享年三十八歲。」）具德金剛逃還岩洞，旋復逃往西康。

望月信亨（1869～1948）

日本佛教學者。福井縣人。畢業於東京淨土宗本校，與渡邊海旭、荻原雲來同窗。曾任大正大學校長、淨土宗管長、知恩院住持。1905年刊行《法然上人全集》。1906年著手編纂《望月佛教大辭典》，1936年完成該辭典後，經塚本善隆等人補編三册出版，合為十册，為近代日本最重要的佛教工具書。此外，又曾與高楠順次郎、大村西崖等人合編《大日本佛教全書》一五〇卷。

氏之著述甚豐，主要有《大乘起信論の研究》、《淨土教之研究》、《淨土教概論》、《支那淨土教理史》、《佛教史の諸研究》、《淨土教の起原及發達》、《信念之生活》等書。其中，《大乘起信論の研究》書中認為《大乘起信論》並非馬鳴撰，而係中國學僧曇遵所撰，此說曾對民初我國學術界發生若干影響。此外，其《支那淨土教理史》與《淨土教概論》二書已有漢譯本，為印海所譯。又，其所編之《望月佛教大辭典》在1980年代之後的台灣佛學界亦頗為風行。台灣佛學界所編之工具書，亦頗有取資於該辭典者。

梶山雄一（1925～　　）

日本佛教學者。靜岡市人。1948年畢業於京都大學文學院哲學系，專攻佛學。曾先後赴印度那爛陀學院、英國倫敦大學及劍橋大學就讀。又從學於奧地利之印度哲學權威弗勞瓦爾那（Erich Frauwallner），接受維也納學派的佛學研究法。返日後，歷任京都大學文學院副教授、教授等職。此外，亦曾任美國威斯康辛大學、加州大學的客座教授。專攻印度佛教思想史，曾獲日本學士院獎。著述甚豐，有《佛教における存在と知識》、《般若經》、《八千頌般若經》、《空の思想》、《論理のことば》、《空の論理》等書。其中，《空の論理》一書有中譯本，吳汝鈞譯，書名為《空之哲學》。此外，有關印度邏輯之著作《インド論理學の基本的性格》，亦有張春波譯本，中文書名為《印度邏輯學的基本性質》。

梁武帝（464～549）

南北朝時，南梁之第一代皇帝。姓蕭，名衍，字叔達。廟號高祖，謚武帝。南蘭陵中都里人（今江蘇武進）。原為南齊王族，曾為齊竟陵王蕭子良門客，與沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕等人並遊，號稱八友。齊和帝即位（501）後，官都督中外諸軍事，同年又進位相國，封爵梁公，又進梁王。翌年代齊，建立梁朝。太清三年卒，世壽八十六，在位四十八年。早年信奉道教，與陶弘景關係密切。即帝位（502）後，遇國家征討大事，常遣使諮詢於陶。天監三年（504）下詔捨事道法，宣佈佛教為國教，此後，嘗四次捨身佛寺，並常設無遮大會、平等大會、盂蘭盆會。又立十無盡藏。相傳曾詔見菩提達磨詢問禪要，又親受菩薩戒，法名冠達。此外，並廣建寺塔。僅首都建康（今南京）一處即有佛寺五百餘所、僧尼十餘萬人，呈現南朝佛教的極盛時代。

帝不僅篤信佛法，亦為神不滅論的鼓吹者。平素謹守戒律，日僅一食，食止一蔬，世稱皇帝大菩薩。所撰有關佛教之著述甚多，主要作品有：《制旨大涅槃經講疏》、《大品注

解》、《三慧經講疏》、《淨名經義記》、《制旨大集經講疏》、《發般若經題論義並問答》等書。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十三章（摘錄）

南朝佛教至梁武帝而全盛。武帝原在竟陵王門下，自早與僧人有接觸。其佛教之信仰與其在雞籠山西邸，有重大之關係。蓋武帝一系恐原係道教世家。其〈捨道歸佛文〉有曰：「弟子經遲迷荒，耽事老子。歷葉相承，染此邪法。」《隋書》〈經籍志〉道經部有云：「武帝弱年好事，先受道法。及即位，獨自上章。朝士受道者衆。三吳及海邊之際，信之踰甚。」武帝弱年之所以奉道，當由家世之薰染。而中年之改奉佛，當由其在竟陵門下與名僧及信佛之文人交遊，而漸有改變也。

武帝，一熱烈之佛教信徒也。即皇帝位三年乃捨道歸佛，其願文有曰：「願使未來世中，童男出家，廣弘經教，化度含識，同其成佛。寧在正法之中，長淪惡道。不樂依老子教，暫得生天。」在位四十八年，幾可謂爲以佛化治國。徵扶南僧人僧伽婆羅於壽光殿等處譯經。初翻經日，帝躬臨法座，筆受其文。禮接甚厚，引爲家僧。又有扶南僧曼陀羅，亦被勅共翻經。又曾遣僧詣外國尋禪經。而天竺沙門眞諦，亦聞蕭主之名，遠來揚都。帝造金銀銅像甚多。如造丈八銅像置光宅寺，勅僧祐督造剡溪大石像。建愛敬、智度、新林、法王、仙窟、光宅、解脫、開善諸寺。而尤以同泰寺爲最偉大。常設大會，數次捨身，立十無盡藏。於禪定至爲重視，搜尋學者，集於揚都。於僧人戒律，甚爲注意，嘗親受菩薩戒。法名冠達。勅抄撰戒律。因重僧律，命法超爲都邑僧正。以律繁廣，撰《出要律儀》十四卷，通下梁境，並依詳用。普通六年，遍集知事及於名解，勅法超講律，帝親受戒規。又因僧尼未調習，帝欲自爲白衣僧正，經智藏之斥阻而止。自漢以來，僧徒因許食三淨肉，未普斷殺，帝乃依《涅槃》〈四相品〉等經文，制斷酒肉。言不得著革屣，並與周捨論斷肉。言「白衣食肉不免地獄」，故在位宗廟薦饈用蔬果。愼刑獄，常行大赦。天監中便血味備斷，日唯一食，食止菜蔬。作〈淨業賦〉，其旨與蕭子良之《淨住子》相同。自謂並遠房室，不服醫藥四十餘年。其〈斷酒肉文〉有曰：「但經教亦云，佛法寄囑人王，是以弟子不得無言。」蓋其弘法，似阿輸迦，而且或以之自比也。

武帝治國，並敦儒術。其下詔置五經博士有曰：「二漢登賢，莫非經術。服膺雅道，名成行立。魏晉浮蕩，儒教衰竭，風節罔樹，抑此之由。」其提倡佛法，亦往往參合儒教，其議論佛理，亦常引及儒書。承江南習俗，特重親喪。《歷代三寶紀》卷十一云：「常以庭蔭早傾，常懷哀感。每歎曰：『雖有四海之尊，無以得申罔極。』故留心釋典。」武帝嘗作〈孝思賦〉，其序有曰：「今日爲天下主，而不及供養。譬猶荒年而有七寶，飢不可食，寒不可衣，永慕長號，何解悲思。乃於鍾山下建大愛敬寺，於青溪側造大智度寺，以表罔極之情，達追遠之心。」而其〈淨業賦序〉有曰：「乃至南面，富有天下，遠方珍羞，貢獻相繼。海內異食，莫不畢至。方丈滿前，百味盈俎。乃方食輟筯，對案流泣，恨不得以及溫凊，朝夕供養。何心獨甘此膳。因爾蔬食，不噉魚肉。」故武帝信佛之動機，實雜以儒家之禮教也。

武帝雖爲宗教實行家。但究本文人，染當世學術之風氣。於佛教特重義學。在位搜求佛典，整理經籍。其學問宗旨，在《般若》、《涅槃》。曾作《義記》數百卷，躬自講說。實染清談之風。又自講《老》、《莊》、《周易》，故其佛學之性質，仍不脫玄學。《顏氏家訓》〈勉學篇〉論玄風曰：「洎乎梁氏，茲風復闡。莊老周易，總謂三玄。武皇簡文，躬自講論。」按，梁時佛教常微有華而不實之嫌。朝臣信佛，自常附和人主。而僧人亦有名士風味，乏篤實之精神。唐・道宣論梁代佛教，頗

多微詞。如曰「每日敷化，但豎玄章。不覩論文，終於皓首。如斯處位，未曰紹隆。」又謂梁世僧人但「慧解是長，儀範多雜。」又云「於時佛化雖隆，多遊慧辯，詞鋒所指，波涌相凌。至於徵引，蓋無所籌。可謂徒有揚擧之名，終虧直心之實。」其時佛徒習尚之浮華，蓋可知矣。

當時風俗柔靡浮虛，不求實際。不但三玄復盛，佛子亦乏剛健樸質之精神。國勢外像安定內實微弱。梁武帝因此而亡國殺身。史言帝困於侯景，齋戒不廢。卒時臥淨居殿，口苦索蜜不得，遂殂。夫淨居爲戒行之名，蜜食爲佛徒醫物之一。武帝誠可謂身殉其教也。但世人每以侯景之亂，專歸咎於佛法。實則國力之衰，首由於風尚之文弱浮華。而當時政事學術以及佛教無不有浮弱之表現。專罪佛法，實因果倒置，非能觀事變之全體也。《顏氏家訓》〈涉務篇〉敍其時士大夫之風氣曰：

「梁世士大夫，皆尚褒衣寬帶，大冠高履。出則車輿，入則扶持。郊郭之內，無乘馬者。周弘正爲宣城王所愛，給一車，下車常服御之。擧朝以爲放達。至乃尚書郎乘馬則糺刻之。及侯景之亂，膚脫骨柔，不堪行步。體羸氣弱，不耐寒暑。坐死倉卒者，往往而然。」

庾子山〈哀江南賦〉敍梁時之情況曰：「天子方刪詩書，定禮樂。設重雲之講，開士林之學。談劫燼之灰飛，辨常星之夜落。地平魚齒，城危獸角。臥刁斗於滎陽，絆龍媒於平樂。宰衡以干戈爲兒戲，縉紳以清談爲廟略。」顏之推、庾子山均有心人，述其耳聞目擊，自不謬也。

然南朝佛教勢力之推廣，至梁武帝可謂至極。蓋以外象言之，其時京師寺刹，多至七百。而同泰寺之壯麗，愛敬寺之莊嚴，剡溪石像之偉大，前此未有。以僧衆言之，則名僧衆多，縉豪歸附。講筵如市，聽者如林。宮內華林園爲講經之所。宮外同泰寺爲帝王捨身之區。中大通元年，設四部無遮大會，道俗會者五萬餘人。京外西極岷蜀，東至會稽，南至廣州，同弘佛法。至若佛經浩瀚，已至整理之時。故武帝三次勅編目錄。卷帙既多，爲初學便利計，常有纂集。僧尼傳記，亦頗多撰述。至若思想，則尤義計繁興，學人成羣。三論、成實，對立代起。涅槃、華嚴，影響深入。僧人之威力更出帝王之上。武帝爲之給使洗濯煩穢。稍有不洽，則可上正殿踞法座抗議。是以本期佛教勢力之擴張，至此已造極峯也。梁・昭明太子亦崇信三寶，遍覽衆經。乃於宮中別立三慧義殿，專爲法集之所。招引名僧，談論不絕。太子自立二諦及法身義，並有新意。簡文帝崇信亦甚，其所著作，旨多弘法。元帝更深崇信，法華、成實，常自敷揚。盛開學府，廣召義僧，還遵舊轍。惟武帝諸子，亦均文士，其信仰之性質，略同迺父。而國家不寧，亦無何新發展也。

〔參考資料〕《梁書》卷一～卷三〈武帝本紀〉；《南史》卷六、卷七〈武帝本紀〉；《高僧傳》卷八〈寶亮傳〉、卷十〈保誌傳〉；任繼愈編《中國佛教史》第三卷；方立天《中國佛教研究》；橫超慧日《中國佛教の研究》；道端良秀《中國佛教思想史の研究》。

梁啓超（1873～1929）

廣東新會人。字卓如，號任公，別號飲冰室主人。幼時聰穎，六歲入塾，十二歲應試學院，補博士弟子員。光緒十五年（1889）學於鄉，受公羊學於康有爲。清末提倡維新變法，失敗後逃亡日本，先後主編《時務報》、《清議報》、《新民叢報》、《國風報》等，鼓吹革新政治，討論學術文藝，對當時社會影響甚大。

民國成立後，歷任財政總長、司法總長等職。民國九年（1920）自歐考察返國，決定放棄上層政治活動，全力從事於國民實際基礎之教育事業，如組織共學社，發起講學會，曾邀英國學者羅素來華講學。梁氏本人亦常在上海、南京（東南大學）、濟南（中華教育改進社）、南通（中國科學社年會）、長沙等地發表演講，並受聘南開、清華大學任教。又出任北

京圖書館館長、司法儲才館館長等職。民國十八年逝世，享年五十七歲。

氏之治學面極廣，著作多達四十餘部。後，輯爲《飲冰室叢書》行世。其中，較爲人所知者有：《飲冰室文集》、《清代學術概論》、《中國近三百年學術思想史》、《墨子學案》、《先秦政治思想史》等書。在佛學方面，他曾專程到南京請益於支那內學院的歐陽漸，且著有佛學論文多篇。其在佛學方面，曾鑽研說一切有部佛典，揭橥佛教目錄學之特色、注意西域佛教。凡此，都在我國民初佛學界開風氣之先。其佛學研究之成書者，有《佛學研究十八篇》、《大乘起信論考證》等書。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊（摘錄）

梁啓超早年即對佛學有濃厚的興趣，雖說「不能深造，顧亦好焉，其所論著，往往推挹佛教。」（《清代學術概論》）1902年，他寫的〈論佛教與羣治之關係〉一文，大肆鼓吹「佛教有益於羣治」，對佛教竭盡讚美之詞。1903年，他在〈近世第一大哲康德之學說〉一文中，認爲「康氏哲學大近佛學」，以佛學傳播康德思想，以康德哲學抬高佛學。1920年他遊歷歐洲回國後，決心編著一部《中國佛教史》。爲此，他開始系統研讀佛典，1922年還帶病到支那內學院去聽歐陽漸講唯識學。在此期間，他陸續寫出了一批佛學研究論文。（後來彙集爲《佛學研究十八篇》一書）這些論著是中國近代學者研究佛教史的重要代表作，其中提出了不少有價值的觀點和研究方法。經過這番研究，梁啓超對佛教理論愈加推崇了。他認爲：「佛教是建設在極嚴密極忠實的認識論之上」的，是「以求得最大之自由解放而達人生最高之目的者也。」（〈佛陀時代及原始佛教教理綱要〉，見《飲冰室合集》專集之五十四）佛學「對於心理之觀察分析，淵淵入微」、「若論內省的觀察之深刻，論理上施設之精密，恐怕現代西洋心理學大家還要讓幾步哩。」（〈佛教心理學淺測〉，見《飲冰室合集》專集之六十八）以至聲稱「佛教是全世界文化的最高產品。」（〈治國學的兩條大路〉，見《飲冰室合集》文集之三十九）

他篤信佛教的「無常」、「無我」、「業報」等宗教理論。晚年，他在給女兒梁令嫻（思順）的一封信中，就認爲佛教所說的「業報」是「宇宙間的唯一眞理」，他的宗教觀、人生觀的「根本」，也就在於此。他在佛學方面的論著，除《佛學研究十八篇》這一專著外，散見於其他許多文章中。

梁漱溟（1893～1988）

民國哲學家。北京人。原籍廣西桂林。本名煥鼎，字漱溟。西元1911年畢業於順天中學。二十歲時，傾心出世，尋求佛法。1917年，應北大校長蔡元培之聘，講授「印度哲學」。曾師事歐陽漸，受其影響，對《楞嚴經》、《大乘起信論》持非議態度。二十九歲致力於儒學，由明儒王心齋處入手，後與西洋思想印證，心儀柏格森的生命哲學。又受醫學書籍之啓發。嘗云：「中國儒家、西洋生命哲學和醫學三者，是我思想所從來之根柢。」1928年以後爲改革農村社會倡導「鄉治運動」。

梁氏一生著述頗豐，有《唯識述義》、《唯識學與佛學》、《究玄決疑論》、《卅前文錄》、《卅後文錄》、《最近文錄》、《朝話》、《自述》、《鄉村建設論文集》、《鄉村建設理論》、《東西文化及其哲學》、《中國文化要義》、《中國民族自救運動之最後覺悟》、《印度哲學概論》、《勉仁齋讀書錄》等書。

梵（梵Brahman）

指宇宙我。乃印度正統婆羅門教思想的最高原理。此詞原是中性語，意指吠陀的祈禱文句及文句內在的神秘力量。此力量於祭儀中顯現，爲熟諳吠陀、執行祭儀的婆羅門所具有。在《阿達婆吠陀》、《梵書》、古《奧義書》

中，「梵」被視爲萬有的統一原理。相對於個人我原理之「阿特曼」(atman，神我)，「梵」意味著大宇宙的原理、宇宙我。其後，此二者又被視爲同一，而形成「梵我一如」之學說，成爲後世貫串印度正統宗教、哲學的中心原理。

此一中性原理的「梵」，後來漸被擬人化、神格化，而成爲男性神祇梵天(Brahma)。自古以來被認爲是印度最高級的神，是印度教三位主神之一，也是世界的創造神。在佛教則爲佛法的守護神，諸天之一。

◉附：黃心川《印度哲學史》第三章(摘錄)

梵我同一

在《梨俱吠陀》後期，吠陀詩人已對宇宙的根源、人的本質等問題進行了思索和爭論，他們從衆多的現象世界和神中概括出了宇宙統一的神或原理。如生主、祈禱主、造一切者、原人等，在梵書中期，梵天逐漸突出起來代替了生主而占有最高的地位(parameṣṭhin，《百道梵書》)。吠陀的註釋者們，把梵天這個神祇抽象概括爲形而上學的實體梵，用梵文中性名詞梵(Brahman)代替了陰性名詞梵天(Brahma)。他們宣稱，梵是「全世界之主」(《百道》)、「天地的護持者」(《百道》)。梵在宇宙形成之時，創造了諸天神祇，生出了種姓，掌管天地空三界(《鷓鴣氏梵書》)。梵有二重方面：一方面隱沒不可見；另一方面又以他的自身展現爲現象界的名稱和形態(名色，namarupa)(《百道》)。森林書進一步描繪梵具有三種不同形相：粗大(如大地)、精細(如內部感覺思維器官)和自在(如氣息活動)等等。宣稱「萬物從梵而產生，依梵而存在，在毀滅時又歸於梵」(《鷓鴣氏森林書》)。

梵在梵文中原有「聖智」、「咒力」、「祈禱」等意義，引申而成爲「祈禱而得的魔力」，再引申爲世界的主宰或哲學的最高本體。在奧義書中，梵在一般意義上被當作宇宙的本原，生命的根本，所有事物存在的原因。他的本性被歸結爲不依賴於人們認識而存在的一種「識」(vijñana)、「智」(智慧，prajña)、「知」(認識、思田，cit)、「有」(存在，sat)或「喜樂」(ananda)。

奧義書常常用兩種方法來表述梵。一種是「遮詮法」(「遮其所非」)，即用否定達到肯定的方法。他們宣稱，梵在本性或本體的意義上既不具有任何屬性，也不表現爲任何形式，它超越於人類感覺經驗，不能用邏輯概念來理解或用言語來表述。對於梵只能意謂著「不是這個，不是這個」(Neti，Neti)。例如《廣森林奧義書》說：

「噢！迦爾吉！這就是婆羅門所稱不滅者(akśara)。它非粗、非細、非長、非短、非紅(火)、非濕(水)、無影、無闇、非風、非空、無粘著、無味、無嗅、無眼、無耳、無語、無感覺、無熱力、無氣息或口、無量度、無內、無外，它不食何物、也不爲何者所食。」

另一種是正面的、積極的表述方法。他們宣稱梵是世界終極的原因，萬物的始基，世界上的一切客觀存在和主觀精神。《廣森林奧義書》概括它的相徵有六，即智(prajña)、愛樂(priyam)、有(sat)、無終(anantam)、妙樂(anandam)和安固(stihili)。《他氏奧義書》說：

「這就是梵，這就是因陀羅，這就是生主，一切諸天神，地水風火空五大，一切細微者、混合者，所有這或那的種子，卵生、胎生、濕生、熱生、芽生，馬牛人象，無論是有氣息者、能走者、能飛者和不動者都安立在識之上，爲識所指引。世界安立在識之上，爲識所指引，識就是梵。」

這種積極的、正面的表述方法是和上述的遮詮法互相襯托的，後者爲前者之擬設。在《奧義書》的唯心主義哲學家們看來，梵具有眞相和顯相，即本體和現象的區別，眞相與顯相的關係正像形與影，或水與波的關係。《廣森林奧義書》曾說：「梵的形相有二：一爲有形

體的，另爲無形體的；一爲有生滅的，另爲無生滅的；一爲靜持的，另爲游動的；一爲此有（sat）的，另爲彼有（tyat）的。」這種思想模式後來被吠檀多和大乘佛教的理論家們所發揮，創立了「上梵」和「下梵」、「眞如」和「隨緣」的學說。

《奧義書》中另一個基本概念是阿特曼（我、靈魂、神我、丈夫、士夫，ātman）。阿特曼在《吠陀》中雖然多次被提到，但與任何神靈沒有過聯繫。在《梵書》中一般解釋爲人體的主要器官——皮、血、骨、肉、心，或與器官有關的氣息等等（《百道》）；《森林書》一方面把阿特曼解釋爲人的各種器官或氣息；另一方面又認爲阿特曼和「肉體的我」（命我，jivātaman）是不同的，阿特曼滲入於一切事物之中，是萬物創造的原理，（《鷓鴣氏梵書》），這樣阿特曼就有了眞我和命我、大我和小我之分，大我是「自在之體」，小我包攝於萬有的大我之中。到《奧義書》又進一步系統地闡述阿特曼爲萬物內在的神妙力量，宇宙統一的原理。並且和梵等同了起來。如說：

「這就是我心中的靈魂，小於米粒或麥粒，或芥子，或黍，或黍子核；這個我心中的靈魂，大於天，大於地，大於空，大於萬有世界。」（《歌者》）

「神我若拇指，寄寓身心中，過去、未來主，由持不足畏，此乃眞是彼！

神我若拇指，如火焰無烟，唯彼是今旦，猶復是明時，此乃眞是彼！」（《石氏奧義書》）

「或在心中，如指節量（像手指那麼大小），光明熾盛；或在身中，稱身形量，內外明徹。」（《大毗婆沙論》卷二百）

「所有這個是阿特曼。」（《歌者》）

「最先只有阿特曼。」（《他氏》、《廣林》）

「我（阿特曼）造一切物，我於一切衆生中最勝，我生一切世界有命（靈魂）、無命物……一切物從而作生，還沒彼處。」（後魏·菩提留支譯《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》）

《奧義書》的唯心主義者爲了宗教解脫的需要，通過哲學的思辨把梵我兩個概念等同了起來，從而建立了所謂「梵我同一」（Brahmātmaikyam）的原理。他們認爲作爲外在的、宇宙終極原因的梵是和作爲內在的、人的本質的阿特曼（自我）在本性上是同一的，也就是說「大宇宙」和「小宇宙」是統一的。阿特曼歸根結底應該從梵那裏去證悟，但是由於人的無明（無知），人對塵世生活的眷戀，受到業報規律的束縛，因而把梵和我看作了兩種不同的東西。如果人能擯棄社會生活，抑制感官欲求，實行達摩規定，那麼，他就可直觀阿特曼的睿智本質，親證梵我的同一。《奧義書》常常談到「我是梵」（Ahaṃ brahmā asmi，《廣林》），「這個我就是梵」（Ayam ātma brahma，《廣林》），指的就是這個意思。

關於梵我的哲學本質，目前印度哲學史研究者中有著不同的解釋，有人認爲它是一種唯心主義泛神論的說明；也有人認爲是一種客觀唯心主義的論證。但是從梵我與自然界和人的思維關係上看，明顯的是一種客觀唯心主義的表述。《奧義書》的唯心主義者們不單摒棄當時印度人熟知的各種科學所達到的成就，而且也反對以感覺和推理爲基礎的科學認識。按照他們的解釋，客觀世界也就成爲人們幻覺中的幽靈。他們把梵看作一種脫離客觀實在和人類認識的一種「識」或「有」。這種「識」或「有」在我們看來，無非就是人類認識的一個變種，一個哲學雕塑過的上帝。他們把人類認識的一個部分——理性，片面地加以渲染、誇大，使之脫離自然，脫離人的意識，成爲絕對，從而再外加於自然界和人類社會，使之成爲世界的創造者，一切存在的終極原因，這是客觀唯心主義一般使用的手法。（中略）

奧義書唯心主義哲學是在印度次大陸階級社會形成以後，社會上劃分爲統治階級和被統治階級、勞力者和勞心者，一部分勞心者脫離

勞動、脫離實踐、專門從事玄學思考的產物。

據印度《摩奴法典》，婆羅門和剎帝利是不允許參加生產勞動的。他們中一部分人專門從事於祭祀、玄學的思考和繁瑣的辯論。《奧義書》中的唯心主義思想就是他們這種思辨活動的產物。這些思想家們由於長期脫離勞動，特別重視人們的意識活動，把意識看作是一種脫離客觀事物的、獨立的存在，並在這個基礎上建立了《奧義書》唯心主義的體系。這從他們對一些哲學範疇的解釋中也可以看出。例如，在吠陀中，智慧（般若，prajña）、行動（dhi或karma）、行爲（業，karma）和智（kratn）都是同義字，知和行，即理論和實踐之間沒有一條橫隔的界線。但《奧義書》的唯心主義者們在解釋這些字義時，就特別强調了智，把智即人的精神看作與實踐無關的獨立存在，進而把它誇大爲世界的本原。又如，上述的阿特曼一字在《百道梵書》中解釋爲人體的一個組成部分——氣息或呼吸，後來在《他氏森林書》及《奧義書》中就人爲地把它解釋爲離開人體的一種獨立的精神的實在——最高我或宇宙靈魂。從這些字義的變化中也可以證實唯心主義認識論的根源就是腦力勞動和體力勞動、認識和實踐相脫離的結果。（中略）

《奧義書》的「梵我同一」思想是在印度諸部落或部落聯盟融合爲一以及國家權力統一過程中產生的。它提出這種思想的目的是要使印度剛剛確立起來的種姓制度披上一層神聖的宗教外衣，論證婆羅門、剎帝利的特權地位是天意的、合理的、不可侵犯的。《奧義書》公開宣稱婆羅門是「至高無上的」、「唯一的」種姓，剎帝利應該「依賴婆羅門種姓作爲自己的淵源」（《廣林》）。旃陀羅（Candala）是「賤民」，他們應該和猪狗並列（《歌者》）。此外還渲染統治種姓的意志是與神靈同一的，只有婆羅門和剎帝利的靈魂才能和梵或神結合，其他種姓是不可能的。「離開阿特曼要想知道世界一切的事物是不可能的。這個阿特曼是婆羅門、剎帝利，是世界、諸神、被造物（衆生），這個阿特曼是全宇宙。」（《廣林奧義書》），這是一種赤裸裸的奴隸主意識形態。

〔參考資料〕 湯用彤《印度哲學史略》；黃懺華《印度哲學史綱》；定方晟《インド宇宙誌》；金倉圓照《印度哲學史》、《インド哲學の自我思想》。

梵日（810～889）

新羅禪僧。朝鮮佛教禪門九山之一的闍崛山派之祖。俗姓金。十五歲出家。二十歲受具。太和年中（827～836）入唐，遍參善知識，後依鹽官齊安，於齊安之「平常心是道」的教示中大悟。依止六年後，參訪藥山惟儼。文聖王九年（唐・大中元年，847）返朝鮮，住雞林。十三年，住溟州（江原道江陵郡）崛山寺。受景文、景康、定康三王禮敬，封爲國師。眞聖女王二年五月一日示寂，世壽八十，法臘六十。諡爲「通曉大師延徽之塔」。門下有朗圓、朗空等十人。

〔參考資料〕 《祖堂集》卷十七；《傳燈錄》卷十。

梵天（梵、巴Brahmā、Brahma-deva）

音譯婆羅賀摩、沒羅含摩、梵摩。意譯清淨、離欲。

(一)**指宇宙的創造者**：係古代印度人將萬有的根源「梵」神格化所產生的神祇；爲婆羅門教的最高神，也是印度教三大神祇（即梵天、濕婆、毗濕奴）之一。相傳此梵天自金胎（梵卵）而生，有四頭、四臂。四頭象徵四部吠陀、四種姓；四臂分別持吠陀經典、匙子、念珠、水瓶。此神在印度並不受信徒的特別崇拜，也無特定的信仰團體。

(二)**佛教中總稱色界的初禪天爲梵天**：包括「大梵天」（Maha-brahma-deva），即初禪天之主；「梵輔天」（Brahmapurohita-deva），即輔佐大梵天的輔弼臣；「梵衆天」（Brahmakāyika-deva），即一般的梵天，指大梵天所統御的天衆。通常稱爲「梵天」者，多

指大梵天王。此外，又稱梵王，別名尸棄（Sikhī）、世主（Prajāpati）。此一天王深信正法，每逢佛出世，必最先請轉法輪，與帝釋天同為佛教的護法神。依《大唐西域記》卷四載，佛昇忉利天為母說法三月，在返回人間時，大梵王隨侍在佛右側，手執白拂。

密宗列此尊為十二天之一，守護上方。或列為二十八部衆之一。《大日經疏》卷五載，大梵天王戴髮髻冠，坐七鵝車，四面四手。右二手持蓮花、數珠；左二手，一手執軍持，一手作唵字印。

〔參考資料〕 宇井伯壽《印度哲學研究》第三冊；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；定方晟《インド宇宙誌》。

梵字

古代印度所通行的文字。凡由梵書（Brahmī或Brāhmīlipi，布拉夫米文）字母衍生而成的悉曇等文字，皆可稱為梵字。自古以來對梵字的創造者有多種傳說。如《大毗婆沙論》卷一〇一載，梵字由婆羅門瞿頻陀所造。《大唐西域記》卷二〈健馱邏國〉條（大正51·881c）：「梵王天帝作則隨時，異道諸仙各製文字。」

然依近代學術界的研究，這種文字與腓尼基文字（現代歐洲文字的原形），同屬閃族文字系統。在西元前700年左右，印度商人與米索不達米亞地方的阿拉蔑克人（閃族的一支）接觸，乃將閃族的二十二個字母傳往印度。經過印度人的整理，大約在西元前400年時，終於製作出四十個左右的字母。

隨著時代與地方的不同，書法與字體，也逐漸地差異。西元第一世紀左右，北方的梵字逐漸變成方形字體，南方的梵字逐漸變成圓形字體。至第四世紀，兩者之間的差異已極其明顯。

其中，北方由第四世紀至第五世紀間發展成笈多（Gupta）文字，第六世紀再由笈多文字衍生悉曇字母（Siddha mātṛkā）。悉曇字母後來傳入中國及日本等地，同時笈多文字也流傳於龜茲、于闐等地而形成特殊字母。

第七世紀時中印度產生那格利（Nāgarī）文字，第八世紀產生夏拉大（Śāradā）文字。到第十一世紀完成適合書寫、且是現今出版梵本所用的天城體（Deva-nāgarī）文字，以及尼泊爾的鉤形文字。英人班達爾（C. Bendall）等人稱後者之寫本體為庫提拉（Kuṭila）文字。據說現今印度所用的孟加拉（Bengalī）文字，與天城體頗為類似。但其起源當係採自更古老的字形。

南方系文字，也發展出諸種文字。如第五世紀至第九世紀之間，流行於卡提阿瓦爾等地的篋冠文字。第五、六世紀左右流行於孟買南部等地的卡那拉（Kāṇara）文字及鐵魯古（Telugu）文字；第七世紀至第十二世紀間，馬德拉斯的東北海岸、東海岸各通行初期羯餕伽（Kaliṅga）文字、古蘭達（Grantha）文字。此外，還有受古蘭達及初期北方文字影響所成的塔米爾（Tamil）文字，與其變形的瓦帖魯士（Vaṭṭeḻuttu）文字。現今寫經及刊本所用的錫蘭、緬甸、暹羅、高棉等文字均屬南方梵字系統。

古來流行於印度的文字有數種。例如《方廣大莊嚴經》卷四〈示書品〉列梵寐書等六十四書；耆那教典之十六字母等諸種。其中，六十四書中的梵寐書（Brāhmī）、佉盧虱底書（Kharoṣṭī）、達羅陀書（Draviḍī）、布沙迦羅書（Puṣkarasārī）等四種，相當於耆那教典十六字母中的hambī、kharoṭṭhī、ḍāmilī、pukkharasāriyā。又，近代從印度河流域的哈拉巴（Harappa）及莫汗佐達羅（Mohenjodaro）等地掘得遺物，其中可見史前時代的象形文字。此當為印度所使用的最古老文字，但其起源究屬何體系，則不得而知。

◉附：井ノ口泰淳〈佛典的文字〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》55）

印度系統的文字中，有布拉夫米（Bra-

hmi，梵書）及卡羅書地（Kharoṣṭhi，佉留書）兩種。除了史前時代雅利安人入侵印度之前的死丘遺蹟所殘存的未解讀的象形文字之外，遺品中所能見到最古的印度系文字，便是著名的阿育王碑文。西元三世紀中葉，阿育王在其勢力範圍內各地建立碑文，藉以宣佈佛教爲基礎的統治理念。一般說來，碑文上共用「布拉夫米、卡羅書地、希臘及亞拉姆」等四種文字。不過除了印度西北邊界及阿富汗之外，幾乎所有印度亞大陸的任何一個角落，所立的碑文都用布拉夫米文字。西元三世紀，印度便爲西方世界開了一個大門，這便是犍馱羅附近，一般通行的文字是卡羅書地文字，而印度內部所通行的是布拉夫米文字，這種文字幾乎成爲已經固定下來的印度文字。倫比尼（亦譯作藍毗尼，釋迦出生地）附近的匹普拉華古城址所出土的舍利容器上的布拉夫米碑文，是現存最古的用例，咸認爲西元前四世紀左右，布拉夫米文字業已成爲印度內部唯一文字。

布拉夫米文字之起源：所謂「布拉夫米」文字就是我們通常所說的「梵字」，傳說中這是布拉夫馬神（梵天）所造的文字，不過在歷史上的考證，其起源乃係來自閃族的文字。閃族文字源自古埃及的象形文，西元前兩千年的後半使用於近東一帶，後來成爲世界上主要字母之母胎。閃族文字的發展系統可大分爲南方與北方二系，我們所熟悉的希臘字、羅馬字及俄國字等，都屬於北方系統的閃族文字，可是布拉夫米文字究竟屬於南方系統或北方系統，至今尙無法獲得定論。

不管布拉夫米文字屬於那個文字，總之，早在西元前四世紀之前，印度人就借用了這種閃族文字，加上了多種創新的改良，用於表達印度古語獨特的母音和子音，終於完成了西元前三至四世紀之阿育王碑文。閃族文字原來的寫法是由右而左的橫寫，後來出現第一行由右而左，第二行由左而右，第三行再由右而左等交互左右書寫的方式。不久之後，又出現由左而右橫寫的統一系統。這種過程在屬於北方系統的腓尼基文字，及緊接其後的希臘文字中均能見到。相信布拉夫米文字也經過此一過程。不過，在最古的遺例——匹普拉華的舍利容器碑文上——及阿育王碑文，均已發展到完全演變爲由左而右的橫寫習慣，這以後再也沒有別的書寫方式了！

布拉夫米文字的分支：阿育王以後，除了印度西北方（現今巴基斯坦北部及犍馱羅地方）之外，印度全境都採用布拉夫米文字爲標準文字，不過由於時代的變遷，布拉夫米文字也產生了不少分支。尤其是印度南部方面，布拉夫米文字變形爲帶有圓圈味道的文字，不久又發展爲東南亞系統（斯里蘭卡、緬甸、泰國、高棉）的文字，與方形的北部系統文字形成顯著的對照。不過，中亞所出土的文獻，僅限於印度北方系統的布拉夫米文字。

從西元一世紀的末期開始到三世紀之間，貴霜王朝在印度北方到中亞一帶建立了一個大帝國，當時的布拉夫米文字石刻碑文留下了很多，這時期的布拉夫米和阿育王碑文的布拉夫米文字大異其趣，不但加上了很多裝飾，而且愈來愈複雜。如果說阿育王時期的文字是一種單純的「符號」，貴霜王朝的文字即可稱之爲「文字」。出土的碑文很多，可是用這種文字書寫下來的抄本却很少。據報告，巴米揚的窟院中發現的抄本之一部分便是用貴霜王朝的布拉夫米文字所書寫的。

西元四世紀，笈多王朝取代了外來的貴霜王朝統治印度，在這個時期，印度的古典文藝又興盛一時，也許是在詩詞、戲曲等文藝領域隆盛的刺激下，這個時期的布拉夫米文字又有了進展，比過去的貴霜文字漂亮多了。目前印度北部及尼泊爾的標準文字「那加立」文字未出現之前，也就是在八世紀之前，這種「笈多・布拉夫米」文字行諸印度全域，連中亞一帶也廣泛使用。西藏爲了有自己的文字用來書寫佛教典籍，曾模擬了笈多文字造出「西藏文字」。這種笈多文字也具有不同地區的地方特色，也有時代造成的變化，因此亦擁有幾個分支

系統。但是我們一概將具有該特色的多種書體稱之爲笈多文字。

因此，可說印度的佛典抄本是始自這種笈多文字。印度境內留下的最古抄本是1931年斯坦因在喀什米爾發現的吉爾吉特抄本，咸認爲是六世紀時的遺物，這也是用笈多文字所書寫。這種笈多文字普及到中亞之後，受到中亞各地的影響，以致有所變化，加上了一些地方色彩，這種變化可大分爲「正形（或直立）笈多」與「斜形笈多」兩種。

「正形笈多」是直立而稍有嚴肅感覺的字體，其分布地方爲塔克拉馬干南道的「和闐」爲中心，因此又稱之爲「和闐文字」。這種文字主要用於印度語佛典，此外，此地通用語言和闐鑠迦語的佛典中，也用這種文字，但通常還要加上幾種符號。

另一方面，「斜形笈多布拉夫米文字」是稍向右傾斜的，是一種具有柔和自由感的字體，亦稱爲「龜茲文字」，塔克拉馬干北道的庫車（古龜茲）及吐魯番（高昌）一帶可見到這種文字，除了用於印度語經典之外，此地的通用語都貨羅A及B的佛典中也使用，一樣也附加其他符號一併使用。此外，以吐魯番爲中心的古代土耳其語也使用這種文字。

後來「正形笈多」和「斜形笈多」文字都沒有什麼變化的迹象，這兩種文字用得最多的是六至八世紀之間，可說在同一個時代達到最盛期。兩種文字都各有楷書體和草書體，前者亦稱爲「寫經體」，顧名思義是多用來抄寫經典，「草書體」則用於印度古語以外的語言之世俗文書，但是和闐出土的陀羅尼經等也有一部分是用草書笈多文字書寫下來的，不過，這是比較特殊的例子。雖說是草書體，但並不草到難以閱讀的程度，事實上和楷書體差不多，只是筆調比較自由柔滑一點。後來，這種笈多布拉夫米系統的文字經由中亞傳到中國、朝鮮、日本等地，這便是現在所謂的「悉曇文字」。

〔參考資料〕《慧琳音義》卷二十六；《悉曇藏》卷一。

梵行（梵brahma-caryā，巴brahma-cariya，藏tshaṅs par spyod-pa）

意譯淨行。即道俗二衆所修的離欲清淨行。《增一阿含經》卷三十（大正2·714c）：「若有人戒律具足而無所犯，此名清淨修得梵行。」《大智度論》卷二十（大正25·211b）：「斷淫欲天皆名爲梵，說梵皆攝色界，以是故斷淫欲法名爲梵行，離欲亦名梵。」蓋欲界天雖不離欲，但梵世（即色界諸天）皆斷淫欲，故斷淫欲、受持諸戒令無所犯者，稱爲梵行。反之即稱非梵行。

印度婆羅門自古即有四住期之制。其中第一期名爲梵行期（brahma-carin）；在此期間須遵守不淫之戒，學習吠陀、祭儀。佛教沿用此制，稱受持不淫等諸戒律者爲梵行。又，《長阿含經》卷九〈十上經〉謂，具足禪、於八解脫中逆順遊行者，名爲梵行具足；《大方等大集經》卷七〈不眴菩薩品〉、《大寶積經》卷八十六〈大神變會〉等處，以八正道爲梵行；《大般涅槃經》卷十五〈梵行品〉以慈悲喜捨等四無量心爲梵行，名住知法等七善法爲梵行具足。凡此，皆爲廣義之梵行。

此外，《瑜伽師地論》卷二十九將梵行分爲受遠離梵行、暫時斷梵行、畢竟斷梵行；《大智度論》卷八稱十善業道爲梵行。《大般涅槃經》列梵行爲五行之一，謂梵行係以清淨慈悲心爲衆生拔苦與樂之謂。

梵書（梵Brāhmaṇa）

古代印度祭祀文獻的總稱。又譯《淨行書》。爲廣義吠陀的一部分。吠陀文獻中最古老的部分是《吠陀本集》，係由讚歌、祭詞與咒文組成，與祭祀關係密切。《梵書》就是解釋祭儀意義的文獻，附於本集之末。後來，它發展成一種哲學思想，因而又衍生《森林書》與《奧義書》。其後，更演化成印度的《天啓聖典》（Śruti）。除此之外，另有許多吠陀的

輔助文獻存在，尤其是《Śrauta-sutra》祭祀綱要書，在內容上與《梵書》有密切的關係。

《梵書》爲散文體，其內容有兩種，一爲儀軌（vidhi），說明祭祀規則；二是釋義（arthavada），解釋祭祀規則的由來及其意義。後者包含許多具趣味性而與祭祀內涵有關的傳說、神話與哲學思想。

吠陀時代的祭祀，是以供物奉獻諸神，虔敬祈禱以期蒙受恩澤。到了梵書時代，以爲神是透過施行祭祀而升天成神，故《梵書》所記載的祭祀，就是人們對諸神所做所爲的模仿。《梵書》中最高位的神——生主（Prajapati），就是宇宙，就是一切，同時也就是祭祀。也就是說，祭主通過祭祀而成爲生主。這種思想發展到極致，不久就超越了單純的祭祀，而成爲「梵我一如」的奧義書思想。

此外，古代印度雅利安民族，於西元前六世紀以後所使用的古字體也稱爲梵書（Brahmi）。

◉附：高楠順次郎、木村泰賢著．高觀盧譯《印度哲學宗教史》第二篇第一章（摘錄）

〔《梵書》之時代〕 印度雅利安人種之去五河地方而移住於中國地方，本爲民族膨脹之結果，但由種種原因，使思想界方面，直至移住後數世紀，仍歸沈滯。蓋因氣候風土上，已不能如昔時感得天然諸神之恩威，遂致《梨俱吠陀》末葉所表之哲學的傾向，不能進步，只極力推現於表面，而彷徨於其中間。於是宗教家之努力，遂專注於形式上祭典之整理，毫不能作幸直清新之思索。《梨俱吠陀》時代，雖注重祭典，但未曾認爲宗教第一義。及至此時代，直視祭典爲宗教第一目的，而緻密規定其作法，一舉手，一投足，皆一一附以意義。且進而認爲神與人與世界，皆因祭而動，因祭而存在者。人生觀、世界觀，全吸收於祭儀中，不能脫出其圈外一步，亦可謂趨於極端矣。蓋除氣候風土之影響外，據當時敍事詩所述，全土皆有大內亂，雖最健全之利帝利族，亦不遑注意於思想界事象，教學之權全歸婆羅門掌握。原有保守傾向之宗教家，遂專以傳承教權爲宗旨，强抑進步思想，而閉之於傳承的祭儀中，此亦其大原因也。是即所謂婆羅門教確立時代。婆羅門當此時樹立所謂三大綱領，即吠陀天啓主義、祭祀萬能主義、婆羅門至上主義之教義。而置其基礎於當時經彼等之手編纂（非製作）之《梨俱吠陀本集》、《沙磨吠陀本集》並《阿闥婆吠陀本集》。）又以正開時代思潮序幕之《夜柔吠陀》及繼之而圓熟其思潮之《梵書》（Brahmana）等幾多神學書，堅其根柢。此《梵書》乃將《夜柔吠陀》之特質極力發揮者，全部對於關聯於祭典之事項，一一附以因緣、故事、來歷而以散文解釋之。在確立婆羅門教理論的基礎上成一聖典。故由文學史上言之，此時代又可名爲梵書時代。其年代包含《夜柔吠陀》。認爲由西元前一千年頃至五六百年頃，似無大差。

〔《梵書》之聖典地位〕 四吠陀之本集，以佛教之例言之，則如所謂佛說之經典，《梵書》則如根據經典之論部。詳言之，四吠陀本典之全部，可視爲用於祭祀者，因欲適用而加以明白解說者《梵書》也。故《梵書》即附屬於各吠陀本典之神學書。由整齊之形式言之，每一吠陀支派，以具備一《梵書》爲通則，但其初則似由《夜柔吠陀》發達者。試由《黑夜柔吠陀》本集之組織推定之，初婆羅門教其弟子時，採取關聯於儀式之神學的意義合併詳說而成此書，其後漸爲聖典化，於是他三吠陀派，亦模仿之而作成獨立之《梵書》，終成爲一代之風氣。由此意義以觀之，不分本典與《梵書》之《黑夜柔吠陀》本集，一方面能明示由本典移入《梵書》之經過，同時又明示《梵書》之最古形式者。其所以名爲《梵書》者，或因四祭官中之祈禱者（brahman）居監督者之地位，必需有神學的知識之故乎？抑因梵有神聖意義，單以聖書或祕書之意味而稱《梵書》乎？不能明也。但無論如何，至後世皆與本典同視爲天啓（sruti），而爲神聖無過之權

證。

〔現存之《梵書》〕 若謂吠陀各派，以各有一本《梵書》爲原則，則《梵書》之數，當如吠陀學派之數；但實際上，現存《梵書》中引用之他種《梵書》，其名甚多，則當時《梵書》非常之多，可以推知。然年湮代遠，因學派之衰退，各派所傳《梵書》，消失頗多，今所存者只十四、五部，如下：

本集	梵書名	支派
梨俱吠陀(二)	一、愛陀列耶（Aitareya, Aśvalāyana）	愛陀列耶派
	二、聖卡耶那（Śāṅkhāyana, Kauṣītaki）	科西陀格派
沙磨吠陀(九)	一、鄧德耶（Jaṇḍya, Pañcaviṁśa, Prauḍha）	鄧丁派
	二、夏特雲夏（Ṣaḍviṁśa）	鄧丁派
	三、旃多格耶（Chandogya）	鄧丁派
	四、陀羅瓦克羅（Talovakara）	嘉義米尼耶派
	五、溫夏（Vaṁśa）	
	六、沙馬維陀那（Samavrdhana Samavidhi）	
	七、提婆陀特牙耶（Devatadhyāya）	
	八、山喜特婆尼沙曇（Saṁhitopaniṣad）	
	九、阿爾賽耶（Ārseya）	
夜柔吠陀(五)	白夜柔吠陀（百段梵書，Śatapatha）	瓦嘉沙額耶派
	黑夜柔吠陀(四) 一、推提利耶（Taitiriya）	推提利耶派
	黑夜柔吠陀(四) 二、加陀耶（Kaṭhaka）	加陀克派
	黑夜柔吠陀(四) 三、加皮喜德羅克特（Kapiṣṭhalo Kāṭhaka）	加皮喜德羅克特派
	黑夜柔吠陀(四) 四、美特羅耶尼耶（Maitrāyaṇīya）	美特羅耶那派
阿闥婆吠陀(一)	哥波陀（Gopatha）	

此中最古者，皆編入《黑夜柔吠陀》中，此爲《梵書》不獨立之部分，其次則爲附於《黑夜柔吠陀推提類耶本集錄》後部之《推提利耶梵書》與《沙磨吠陀》之《般遮雲夏梵書》等。至如《梨俱吠陀》之《愛陀列耶梵書》、《科西陀格梵書》，幷《沙磨吠陀》之《陀羅瓦克羅梵書》，又較此爲新之《白夜柔吠陀》之《百段梵書》，似更爲後世之作。又屬於《沙磨吠陀》之《夏特雲夏》與《旃多格耶》皆可視爲《般遮雲夏》之續篇。《溫夏》以下之短篇，名目雖多，在《梵書》實質上，僅空想的說《沙磨吠陀》之詠歌法與功德者，此與《阿闥婆吠陀》之《哥波陀》，同爲最終期之產物。《哥波陀梵書》乃承《瓦以陀那經書》（Vaitana sutra）之思想者，殆經書成定以後，爲體裁計而製作此書者。在是等《梵書》中，量與質皆占最重要地位者，爲《百段梵書》。鄂爾敦保氏謂此在吠陀文學上，次於《梨俱吠陀》而最有意義者云。葉格林古氏（Eggeling）將《東方聖書》中數篇，譯爲英文者，亦因此故。又是等《梵書》之製作地，不甚明瞭，由所分之部分觀之，亦未必在同一地方，但大體皆以中國地方，即恆河西北地方爲中心。試觀《百段梵書》屢以拘羅地方爲神之祭壇，而謂爲聖地可知。（中略）

〔《梵書》之內容〕 各《梵書》雖未必皆相調和，但大體上頗多共通之點，在同類《梵書》中，任取一《梵書》觀之，其他《梵書》之內容已大略可推，蓋皆以祭祀爲中心，而予以相當意義者。《梵書》時時說神話，述故事，論瑣細之儀禮，傍及宇宙之大原，故其內容頗雜。蓋婆羅門欲將《梨俱吠陀》末期所發生之哲學的思辨，與保守的民間信仰，兩相結合，乃以祭典爲契合點，而將高尚之思想，與低下之俗信，總括於此者。後世註釋家，曾就一切《梵書》內容，區分爲三種，即(1)儀規（vidhi），(2)釋義（arthavada），(3)極意（vedata）是也。儀規者，規定儀式作法也。釋義者，解釋儀規及文字之意義也。極意者，研究吠陀之最後目的，即哲學的說明也。此種分類，誠極適當，蓋既有實際祭儀，又有神學的解釋，又時夾有關於宇宙人生之考察也。第三極意（吠檀多），普通專解爲《梵書》之末所附《奧義書》之意；但《梵書》自身（除《奧義書》）亦有哲學思想。故以上三分類，可謂適合於《梵書》全體。

〔參考資料〕 湯用彤《印度哲學史略》；黃懺華《印度哲學史綱》；金克木《梵語文學史》；宇井伯壽《印度哲學史》；金倉圓照《印度古代精神史》；S. Lévi《La doctrine du sacrifice dans les Brahmaṇa》；H.

Oldenberg《Die Weltanschauung》。

梵唄

又稱讚唄。與印度歌讚之法並不相同，因爲梵音和漢語的構造有異，無論用梵腔以咏漢語，或用漢曲而歌梵聲，都有困難。故佛教傳入中國之初，譯經事業雖漸發達，而梵土歌唄却未獲傳授。梁・慧皎說（大正50・415a）：

「自大教東流，乃譯文者衆，而傳聲蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音以咏漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以咏梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。」

一般梵唄是用以歌咏譯本經典中讚嘆三寶的聲調。「唄」是梵語的音譯，又稱婆陟、唄匿。印度原來統稱歌咏十二部經，不管長行、偈頌都謂之唄。傳來中國之後，將歌咏長行別開爲轉讀，唄乃專指歌咏讚偈而言，故謂之讚唄，慧琳《一切經音義》卷八十一稱爲「唄唱」，訓譯爲梵讚聲。因其取法古印度的歌讚而變化之，故稱梵唄，有時略稱爲梵。如慧皎所說（大正50・414c）：「東國之歌也，則結韻以成咏；西方之讚也，則作偈以和聲。雖復歌讚爲殊，而並以協諧鍾律，符靡宮商，方乃奧妙。故奏歌於金石，則謂之以爲樂；設讚於管弦，則稱之以爲唄。」道世也說（大正53・574b）：「西方之有唄，猶東國之有讚。讚者從文以結音，唄者短偈以流頌，比其事義名異實同。是故經言：以微妙音聲歌讚於佛德，斯之謂也。」

中國梵唄的起源，相傳始於曹魏時代，陳思王曹植嘗遊魚山（一作漁山，在今山東東阿縣境），聞空中有一種梵響，淸揚哀婉，獨聽良久，深有體會，乃摹其音節，寫爲梵唄，撰文制音，傳爲後式。其所製梵唄有六契（章）。後世所傳「魚山梵」，即其遺制。其後支謙亦傳有梵唄三契，康僧會復造有泥洹梵唄，晉・帛尸梨蜜多羅也以梵唄傳於覓歷，曇籥又造有六言梵唄，當時名師所作的唄讚，到了六朝的齊梁時代，還多有存在。

此後，熱心提倡梵唄的要推南齊竟陵王蕭子良，梁・僧祐《出三藏記集》卷十二列擧他所著述，在《淨住子》十卷、《講淨住記》一卷以外，有《讚梵唄偈文》一卷、《梵唄序》一卷、《轉讀法並釋滯》一卷等。僧祐的《法苑雜緣原始集・經唄導師集》，列擧了二十一種當時有關梵唄的書目，其中有《陳思王（曹植）感魚山梵聲制唄記》、《支謙制連句梵唄記》、《康僧會傳泥洹唄記》、《覓歷高聲梵記》、《齊文皇帝制法樂讚》、《王融制法樂歌辭》、《竟陵文宣撰梵禮讚》等，可惜這些著作後來都不傳。

梵唄主要用於三方面。(1)講經儀式，(2)六時行道（後世朝暮課誦），(3)道場懺法，所謂法集三科。這三科法事，創始於晉時道安，至今已有一千五百餘年的歷史。道安制定的僧尼軌範：一曰行香定座上經上講之法（即講經儀式），二曰常日六時行道飲食唱時法（即六時課誦二時齋粥儀式），三曰布薩差使悔過等法（即道場懺法儀式）。

在佛教講經、受戒、誦經等一切宗教儀式進行中擧唱梵唄，稱爲「作梵」。這種梵音具有止息喧亂便利法事進行的作用，故又義譯爲止斷或止息。講經法會的成員，有法師、都講、香火、維那、梵唄等，各有專職，梵唄即歌讚專職之人。

講經時的梵唄，一般行於講前講後。宋・元照《四分律行事鈔資持記》卷三十九記講經應遵行的節目說：初禮三寶、二昇高座、三打磬靜衆、四讚唄、五正說、六觀機進止、七說竟迴向、八復作讚唄、九下座禮辭。圓仁入唐所見「赤山院講經儀式」的實際順序是：打講經鍾，大衆上堂。講師上堂登高座間，大衆同音稱嘆佛名。講師登座訖，稱佛名便停；一僧開始「作梵」，唱「云何於此經」一行偈。梵唄訖，講師唱經題目。講經，講訖，大衆同音長音讚嘆；讚嘆語中有迴向詞。講師下座，一僧唱「處世界，如虛空」偈。講經法會中的讚唄一職，有時亦可由聽衆任之。唐・僧徹每入

麟德殿講經，懿宗曾因法集，躬爲讚唄。

六時行道的梵唄，爲古來各宗所共遵行。近世禪林的朝暮課誦，猶可見其遺風。至於道場懺法，旨在化導俗衆，其儀式尤重歌咏讚嘆。隋．智顗《法華三昧懺儀》第八「明行道法」述行道次第是：禮佛、正身威儀、燒香散華、稱念佛名、誦經。行道欲竟，稱三寶名，燒香正念作契唄。唄竟，唱「三皈依文」。此爲懺法上應用讚唄最古的記載。

梵唄的咏唱並不限於講經、行道，一般齋會也是常行的。唐．大曆中（766～779）宋州刺史徐向等就本州設「八關齋會」（八關即八戒，居家信徒一日一夜所受之戒法），曾飯千僧於開元寺，其餘官民又各設一千五百人、五百人、五千人的齋會。當時「法筵等供，仄塞於郊坰；讚唄香花，喧填於晝夜」，梵唄之盛行於民間可知。此外唐代譯經道場置有「梵唄」一位，與譯主、筆受、譯語、潤文、證義、校勘等同爲譯場九種職位之一。宋．贊寧記載此事說（大正50．724c）：「法筵肇啓，梵唄前興，用作先容，令生物善。唐．永泰中，方闢此位也。」

梵唄流傳以後，其音調亦因地域而有參差，主要的有南北之別。道宣記載唐代的情況說：「地分鄭衛，聲亦參差，然其大途，不爽常習。江表（長江以南）關中（北方長安地域），巨細天隔，豈非吳越志揚、俗好浮綺，致使音頌所尚，唯以纖婉爲工？秦壤雍冀音詞雄遠，至於咏歌所被，皆用深高爲勝。（中略）京輔常傳，則有大小兩梵；金陵昔弄，亦傳長短兩引，事屬當機，不無其美。劍南隴右，其風體秦。」他又對江表關中的梵讚加以比較說（大正50．706b）：「若都集道俗，或傾國大齋，行香長梵，則秦聲爲得。五衆常禮，七貴恒興，開發經講，則吳音抑在其次。」可知南北梵音，各有特長。到了宋代贊寧論梵音所以有南北二體，由於授受的淵源不同。他說（大正50．872a）：「原夫經傳震旦，夾譯漢庭。北則竺蘭，始直聲而宣剖；南惟僧會，揚曲韻以諷通。蘭乃月氏之生，會則康居之族。（中略）部類行事不同，或執親從佛聞，更難釐革；或稱我宗自許，多決派流。（中略）致令傳授各競師資，此是彼非、我真他謬；終年矛盾，未有罷期。」

唐代以前流行的梵唄，有「如來唄」（亦稱「如來梵」）、「云何唄」（亦稱「云何梵」）和「處世唄」，及《菩薩本行經》讚佛偈：「天上天下無如佛」等。「如來梵」有二偈，出《勝鬘經》。其一爲「如來妙色身，世間無與等；無比不思議，是故今敬禮。」其二爲「如來色如盡，智慧亦復然；一切法常住，是故我歸依。」此二偈爲行香讚佛時所唱，亦稱「行香梵」。「云何梵」亦有二偈，出自《涅槃經》。即「云何得長壽，金剛不壞身？復以何因緣，得大堅固力？云何於此經，究竟到彼岸；願佛開微密，廣爲衆生說。」「處世梵」，出自《超日明經》。即「處世界，如虛空，如蓮花，不著水；心清淨，超於彼，稽首禮，無上尊。」

梵唄普通分爲三節，即初唄、中唄、後唄。「如來唄」前一偈「如來妙色身」偈文，唱於一般法事之初，稱爲初唄。若講經法會，則以「云何唄」第二偈「云何於此經」偈文爲初唄，亦稱爲「開經梵」。「如來唄」後偈「如來色無盡」偈文及「天上天下無如佛」讚佛偈，係法事中間所唱，稱爲中唄。「處世唄」用於法事之後，稱爲後唄。圓仁記〈赤山院講經儀式〉：「講師登座訖，（中略）一僧作梵。（中略）即『云何於此經』等一行偈矣，至『願佛開微密』句，大衆同音唱云：戒香、定香、解脫香等頌。（中略）講訖，（中略）講師下座。一僧唱『處世界，如虛空』偈，音勢頗似本國。」，此中，「云何梵」與「處世梵」兩個讚唄，至元時猶見流行。但近世講經，已改唱「鐘聲偈」、「迴向偈」代替「云何梵」和「處世梵」了。

古來佛教認爲學習梵唄有許多功德：(1)能知佛德深遠，(2)體制文之次第，(3)令舌根清淨

，(4)得胸藏開通，(5)則處衆不惶，(6)乃長命無病。所以名山大刹，於休夏安居之時，定習唱讚頌爲日課，名之爲「學唱念」。故佛寺梵唄一科，今通稱爲「唱念」。

唱念的內容，除「水陸道場儀軌」及「瑜伽焰口」等屬於應赴佛事外，古德讚頌多於課誦、祝延等舉唱。一般最流行者是六句讚及八句讚等。六句讚是南北通行的讚詞，其讚由六句二十九字構成，故稱六句讚。代表作品爲「香讚」。其餘佛菩薩、韋馱、伽藍等讚詞，多用六句形式，故此讚韻調流行最廣。「香讚」還有數種，即「戒定眞香」、「寶鼎爇名香」、「戒定慧解脫香」等；北方另有一種讚譜名「迓古令」，讚詞共有十條，亦名十供養讚，即香、花、燈、塗、果、茶、食、寶、珠、衣，各繫一讚。第一讚「清淨妙香」，共四句二十字，可用六句讚譜唱念。此等「香讚」多於法事開始時唱之，以啓請諸佛故。

八句讚係由八句讚詞構成，多於誦經之後法事中間唱之，亦稱爲大讚。如「三寶讚」（有佛寶、法寶、僧寶三讚）、「彌陀佛讚」、「藥師佛讚」等，都以八句構成。近世禪林流行的讚唄，有「四大祝延」、「八大讚」，即「唵嘛呢叭彌吽」、「唵捺嘛巴葛瓦帝」、「唵阿穆伽」、「佛寶」、「西方」、「十供養」等讚，都是佛寺僧衆於佛誕、安居等常唱的名讚。唱念方法的記譜法，只用點板，以鐺鉿等敲唱。其音量之大小、音階之高低及旋律過門等，均依口授。（林子青）

◉附一：谷響〈談梵唄〉（摘錄自《香港佛教》第一一○至一一一期）

梵唄是用梵音來作歌詠的。梵音是清淨的聲音，是具有「正直」、「和雅」、「清澈」、「深入人心」、「普遍能聽懂」的五種清淨的聲音。（見《長阿含經》卷五〈闍尼沙經〉）歌詠的印度古音稱爲「唄匿」（pathaka），（《法華玄贊》卷四說：此字應該譯音婆涉，是讚歎的意思，古人譯音唄匿錯誤。）我國古人簡稱它爲「唄」。（見《玄應音義》卷十四）因此「梵唄」二字，按字義說來，其本身便具有藝術性（正直、和雅、清澈、深入人心）和通俗性（普遍能聽懂）的涵義。以佛陀的偉大高尙的思想，和它愛護衆生的甚深情感，自不能不用音聲語言來向羣衆表達，乃至不能不用歌唄來向羣衆表達。因此佛在各經典中，數說「以音聲作佛事」（《華嚴經》卷四十一）、「以音聲語言而作佛事」（《維摩詰所說經》），還曾示現「梵唄詠歌自然敷奏」（《楞嚴經》卷六），還勸人「以歡喜心歌唄佛法」（《法華經》卷一〈方便品〉）。可見梵唄對於表達佛法的思想情感乃至廣行教化，是有其重要的意義和作用，而爲佛教所需要的。

然而佛陀讚許梵唄，乃是讚許能感動人的有藝術性和通俗性的梵唄。如《十誦律》卷三十七說：「有比丘名跋陀，爲唄中第一，是比丘聲好，白佛言：『世尊！願聽我作聲唄。』佛言：聽汝作聲唄。唄有五利益：身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞、語言易解。」以上五利益中，前四項「身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞」，便是由於梵唄有藝術性的說明。第五項「語言易解」，便是由於梵唄有通俗性的說明。必須有這樣的藝術和通俗性，才能傳達佛教偉大高尙的思想和對衆生甚深的情感。這樣的梵唄，才能爲佛陀所讚許。

至於故意矯揉造作裝腔作調而脫離羣衆的引聲歌詠，則非佛陀所能容忍。如《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷六：

「時彼二人，先學婆羅門歌詠聲法，由串習故，今時讀誦，以本音詞，（中略）時諸苾芻緣以白佛。佛作是念：『苾芻誦經，牽長音韻，作歌詠聲，有如是過。由是苾芻不應歌詠引聲而誦經法。若苾芻作闡陀聲誦經典者，得越法罪。』」

又這段律文的小註內說：「言闡陀者，謂是婆羅門讀誦之法。長引其聲，手指點空，以爲節段；博士先唱，諸人後隨。」因爲這闡陀

聲是自命爲高貴特殊階級婆羅門所習慣的歌詠語聲，非是一般人所能聽懂和習聽的羣衆歌聲。由於脫離羣衆而不能與羣衆活生生的情感理想和諧一致，便也失却佛陀所讚許的能使「身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞」的藝術性，和「語言易解」的通俗性；這樣便不能對羣衆發生慈祥深厚的高尚感染力量，而乃成爲冷酷可厭毫無意味的歌唱；這和佛教以利樂衆生爲惟一目的底思想格格不入，這當然爲佛陀所不許可。

佛陀之所以讚許聲唄，而訶斥闡陀的歌詠聲法，其意義就在於此。

爲了證明上述理由，今再引出一件聲唄的故事，以顯佛陀所以讚許聲唄的用意：佛語億耳：「汝比丘唄！」億耳發細聲，誦波羅延薩陀舍修妬路竟。佛讚言：「善哉比丘！汝善讚法。汝能以阿槃地語（西印度地方語言）聲讚誦，了了清淨（藝術性），盡易解（通俗性）。」（《十誦律》卷二十五）億耳比丘雖然是用阿槃地語來唄誦，但因他的唄聲具備了梵音中應有的諸種清淨（見前引《長阿含經》語）的藝術性，和人盡易解的通俗性，能夠充分地將佛法的偉大甚深的思想感情表達出來，因此便能博得佛陀的歡喜讚許。

至於所唱的阿槃地語，乃是億耳比丘的民族語聲，乃是佛陀所讚許的「隨國應作」（《毗尼母經》卷四語）的地方語聲。只有在這民族特有的音調節奏中，才能盡情地很自然地表現出這一族人民心靈中所領受所蘊藏的豐富美妙的思想情感。如若漠視這一原則，令山東人去演紹興戲，令河北人去唱梆子腔，必然是生疏隔膜非常勉强而兩不恰當。何况億耳比丘將他所領蓄的殊勝佛法，用他一向熟練的民族語聲唱出而了了清淨，這自有他的藝術技巧存在。同時也唯有這一民族語聲，才能與他這一族廣大羣衆的心聲相呼應聯繫。因此佛陀一向主張各地人民傳習佛法應用其自有的民族語言（見《四分律》卷五十二），同時並鼓勵各族人民歌唱梵唄也應用其自有的民族聲調。

至於外道闡陀聲法，則和上述原則不相類似，爲了證明佛陀所以訶斥之故，今再列舉佛陀對外道歌音的批判如次：「用外道歌音說法復有五種過患：(一)不名自持（不由自己眞實思想感情出發），(二)不稱聽衆（不大衆化），(三)諸天不悅（語言無味），(四)語不正難解（裝腔作調），(五)語不巧故義亦難解（沒有羣衆語言的技巧）是名五種過患。」（《毗尼母經》卷六。）這也說明外道歌音的五種過患，仍是由於藝術性和通俗性缺乏，不足以將佛法偉大深厚的思想感情表達出來，不能博得羣衆的廣泛歡迎，因此佛陀對於當時比丘誦出這種歌音的，便絲毫不加讚許。

基於以上這些理由，佛才對僧衆屢次聲明：「若比丘作闡陀聲誦經典者，得越法罪。」（《說一切有部毗奈耶雜事》卷六）「若作婆羅門誦書節段音韻而讀誦者，得越法罪。若方言，若國法，隨時吟詠爲唱導者，斯亦無犯。」（《根本薩婆多部律攝》卷九）

由於梵唄是根源於佛教利樂衆生的高尚思想感情出發，加以藝術性和通俗性的條件的襯托，於是梵唄歌聲，就有可能成爲和平的呼聲，也有可能成爲民主的呼聲，也有可能成爲救護衆生饒益衆生的呼聲，更有可能形成不可想像的偉大的感動作用。如《賢愚經》卷十一〈無惱指鬘品〉說：

「時波斯匿王（這是中印度恒河北岸憍薩羅國王，國都是舍衞城，有名的祇樹給孤獨園在此。）大合兵衆，躬欲往討鴦仇摩羅，路由祇洹。時祇洹中有一比丘，形極醜陋，音聲異妙，振聲高唄，音極和暢；軍衆傾耳，無有厭足，象馬豎耳，住不肯行。王與羣衆乃還祇洹，到下象乘，解劍却蓋，直至佛所，敬禮問訊。佛爲說法，勸止殺伐云云。」

這是一位有名的「唄比丘」的歌聲，當他一心凝注在歌唄的當時，並未想到波斯匿王的大軍經過，也並未想到這些人馬竟會聽唄不前，然而竟能不期而感召和平止殺的功效。這是由於歌唄者慈愛深厚的感情，結晶成爲一種有

耳共賞的藝術化的美麗吸力，能夠吸引這些大軍人馬愛樂不捨。同時也因唄者的和平仁愛的深切感情藉唄聲而放射出來，能强烈地影響到一切有情的情感領域，不但能引起人類心靈中的和平共鳴，也還能引起畜類心靈中的和平共鳴，這並非是一件可懷疑的神話似的事情。

不僅能在一切有情的心靈深處博得和平、利濟衆生的和諧一致的感應，在這美妙動人的梵唄聲中，所有一切五根、五力、七菩提分、八正道分、六度、四攝的微妙佛法，無一不可由這清淨梵音傳達出來，而反映到一切衆生的八識田中，深深種植各種解脫分的善根，令漸成熟諸多功德。如《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷四說：「善和苾芻作吟諷聲讚誦經法，其音清亮，上徹梵天。時有無數衆生聞其音者，皆悉種植解脫分善根。乃至傍生稟識之類，聞其聲音，無不攝耳聽其妙音。」關於畜類聞此清淨法音深受感染不肯捨去的這種情形，在這部律典的同卷內也有一事例：

「善和苾芻於逝多林內高聲誦經。時彼象王，聞音愛樂，屬耳而聽，不肯前行。御者即便推鈎振足，象終不動。善和苾芻誦經既了，便說四頌。時彼象王聞斯頌已，即便搖耳舉足而行，任彼馳驅，隨鈎而去。」

其所以能有這樣巨大感染的力量，這與唄唱者眞純的現實主義的內心修養所釀成的不可抑遏的深厚道德情感分不開的。這樣的歌唄，便爲佛陀所最讚許。

因此佛陀屢屢讚美具有這樣高度藝術道德修養的歌唄比丘。如經律中說：「我聲聞中第一比丘，音聲清徹，聲至梵天，所謂羅婆那婆提比丘是。」（《增一阿含經》卷三）「於我法中所有聲聞弟子，音聲美妙，善和苾芻最爲第一。由其演暢，音韻和雅，能令聞者發歡喜心。」（《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷四）可見佛陀非常歡喜這一類的歌唄之道了。

然而應當認淸這偉大的能暢演法要的梵唄基礎，是建立在佛教的語言學上的。假如要推問佛教的語言學的性質怎樣？如《大方等大集經》卷三：「如來口業亦無過失。何以故？時語、眞語、實語、淨語、解一切語、微妙語、無異語、一音語。」這便是佛教語言學不失其藝術性的證明。同經同卷又說：「如來口業隨智慧行。何以故？易解語、易知語、非高語、非下語、非曲語、非麤語。」這便是佛教語言學不失其通俗性的說明。基於佛教語言的發展，由是梵唄在弘讚佛法的事業中，便以佛教的語業爲體。如《翻譯名義集》卷五說：「婆沙問云：『如是佛教以何爲體？』答云：『語業爲體。謂佛語言、唱詞、評論、語言、語論、語業、語表是爲佛教。』」因之梵唄也是偉大的佛教法門之一，這當然是毫無疑問的。

既然梵唄是以佛教的語業爲體，因此佛陀所說的十二部經，一一均可爲梵唄的歌詠內容，一一也可爲梵唄的歌詠資料。尤其是在印度特殊的語文組織中，由於梵音重複，聲繁而辭長；無論是契經正文，或是偈頌重頌，皆可加以歌詠。（見《高僧傳》卷十三〈經師論意〉）因此「天竺方俗」，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。（同上論語）這和漢文只能歌詠偈頌不能歌詠長行正文是完全異樣的。故此十二部經，在印度均可爲佛弟子的天然唱本。前述億耳比丘誦修妬路，善和苾芻吟誦經法，皆名爲唄，即是此故。除此以外，另從十二部經中提要鈎玄，刪繁取簡，或採選經中美文好辭，另編唄文，也爲佛陀之所許可。如《毗尼母經》卷六說：

「佛告諸比丘：『聽汝等唄！唄者言說之辭。』佛雖聽言說，未知說何等法？諸比丘復諮問世尊。佛言：『從修多羅乃至優波提舍，隨意所說。』諸比丘佛既聽說十二部經，欲示現此義，復有疑心：若欲次第說文，衆大文多，恐生疲厭。若略撰集好辭，直顯其義，不知如何？以是因緣，具白世尊！佛即聽諸比丘引經中妙辭直顯其義。」

由於佛陀這一指示，梵唄的體相，愈益分明。從體裁方面說來，所有契經、重頌、孤起頌三部經文體，皆可唄唱。從內容方面說來，

所有因緣、本事、本生、未曾有、譬喩、論議、方廣、自說、授記九部經的事情，也皆可唄唱。還可以從這些經中引取美妙辭句，擷其精華，顯其要義，來另編另唱。佛教語文藝術性的色彩，於此更加顯明。

至於在歷史上，佛教何時才有梵唄？以何因緣而有梵唄？這也不應忽略不談。考《薩婆多部毗尼摩得勒迦》卷六：

「爾時瓶沙王（這是中印度恒河南岸摩揭陀國王，國都是王舍城，耆闍崛山和迦蘭陀竹園均在此境。）往詣佛所，白佛言：『世尊！聽諸比丘八日、十四日、十五日集一處唄誦，當得利養，眷屬增長，諸檀越得福。諸比丘辯捷攝法故，正法久住故。』佛言：『聽諸比丘八日、十四日、十五日集一處唄誦說法。（中略）聽諸比丘好聲唄誦。（中略）聽諸比丘立唄。（中略）聽諸比丘略頌要義。』」

由此可知這是由於佛陀最初的檀越頻婆娑羅王（按《涅槃經》卷二十九說：佛初出家未得道時，頻婆娑羅王遣使來言：悉達太子若爲聖王，我當臣屬。若出家得道，願先來王舍城，說法度人，受我供養。佛成道後，受彼王請，詣王舍城；未至中路，王與無量大衆來迎，請爲說法云云。）有見於世尊門下濟濟多才，有見於好聲唄誦能宣暢佛法，感化聽衆；因此便向佛陀啓請：願諸比丘用這一藝術語言定期向羣衆說法唄誦（當然需要通俗易解）或略誦要義；以攝持佛法，令法久住。這便是佛教梵唄興起的事緣。

梵唄在印度

（前略）在佛滅後，佛教梵唄的發展趨向，現在雖無史籍可尋。然而金容雖隱，遺訓猶存；而且根據佛說經法皆可唄唱的這一指示看來，梵唄在佛滅後初期的情形，也可就遺教編傳的跡象來想像其一二。

印度人民從古以來就是一個愛好歌詠的民族，曾在往日親炙過佛陀遺訓而善於唄唱的大德比丘，和喜樂聽聞的善信四衆，由於表達佛教慈悲利衆的高尚思想感情的需要，對於羣衆所喜悅的佛教藝術語言——梵唄，自必能繼續加以運用傳持，而謀有所發揚開展。至於梵唄的唱本問題，由於長老阿難諸大尊宿在結集三藏遺教的當中，對於世尊親口所說的可詠可唱的十二部經典，曾無遺地加以誦出。（中略）

其中尤以本生、本事、因緣、譬喩諸經，在吟誦歌唱的當中，最合乎文化水平低下的羣衆口味，曾經一貫地受到羣衆歡迎。因此在佛教歌唱文學中，關於以上四類的唄文，也最能在各地廣泛流行。

至於從上列十二部經中選取要義好辭另行編唱的詩篇，還有《法句經》、《法句要頌經》、《法句譬喩經》等，這都是以韻文爲主，專爲歌詠佛法的要點。

此外在結集律藏時，也提出了佛陀的遺訓：比丘讚大師德，誦三啓經（一誦經前讚三寶德，二誦時述意，三誦後迴向發願），須作聲唄，用梵音歌唱。

因此大師雖逝，而佛教教團中大德比丘等衆，還能繼軌傳弘，風韻不墜。由此可知在正法住世期間，梵唄的音響，也隨著佛教的弘傳而綿延廣播，這是可以想像到的。

從此以後，梵唄在印度，主要是循著以下幾條道路而發展：

一種是歌詠法句。如〈法句經序〉說：「四部阿含佛去世後阿難所傳，卷無大小，皆稱聞如是，處佛所在，究暢其說。是後五部沙門，各自鈔衆經中四句六句之偈，比次其義，條別爲品。於十二部經，靡不斟酌。無所適名，故曰法句。諸經爲法言，法句者由法言也。（中略）其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敍。（中略）啓矇辯惑，誘人自立；學之功微，而所苞者廣。眞可謂妙要也。」

一種是歌唱本生。如《南海寄歸內法傳》敍述當時印度的本生詩歌的情形說：「其社得迦摩羅，若譯可成十餘軸；取本生事而爲詩讚；欲求順俗研美，讀者歡愛，教攝羣生耳。時戒日王極好文筆，乃下令曰：諸君但有好詩讚者，明日早朝，或將示朕！及其總集，得五百

夾。展而閱之，多是社得迦摩羅矣。方知讚詠之中，斯爲美極。南海諸島有十餘國，無問法俗，咸皆諷誦。」

一種是歌讚佛德。如《高僧傳》〈鳩摩羅什傳〉說：「天竺國甚重文製，其宮商體韻，以入絃爲善。凡覲國王，必有贊德；見佛之儀，以歌歎爲貴。經中偈頌，皆其式也。」義淨法師在《南海寄歸內法傳》中談到印度讚詠之禮的情形中也說：「常途禮敬，作哀雅聲，明徹雄朗，讚大師德，或十頌，或二十頌。（中略）且如禮敬之時，云歎佛相好者，即合聲長讚，或十頌，或二十頌，斯其法也。又如來等唄，元是讚佛；良以音韻稍長，意義難顯。或可因齋靜夜，大衆淒然，令一能者，誦一百五十讚，或四百讚，並餘別讚，斯成佳也。」

一種是歌誦三啓。如《南海寄歸內法傳》談述印度比丘誦經的情形時說：「所誦之經，多誦三啓，乃是尊者馬鳴之所集置。初可十誦許，取經意而讚歎三尊。次述正經，是佛親說。讀誦既畢，更陳十餘頌，論迴向發願。節段三開，故云三啓。」

此外還有講唱佛法因緣、譬喻、故事等類。那也是從經典中採取教材，用饒有興趣而通俗的語調，結合民間原有的說唱方式，向四衆善信講唱布教，如《百喻經》後頌文所說：「此論我所造，和合喜笑語。（中略）戲笑如葉裹，實義在其中；智者取正義，戲笑便應棄。」由此可知這也是羣衆所喜愛的藝術語言。

至於印度佛教中的歌唄作家——偉大的詩人，首推佛滅後五百年間中印度馬鳴菩薩。據《付法藏因緣傳》卷五敍述馬鳴製作賴吒啝羅唄歌，並由他親導演奏的情形中說：

「馬鳴於華氏城遊行教化，欲度彼城諸衆生故，作妙伎樂，名賴吒啝羅。其音清雅哀婉調暢，宣說苦空無我之法。令作樂者，演暢斯音。時諸伎人不能解了，曲調音節皆悉乖錯。爾時馬鳴著白氎衣，入衆伎中，自擊鐘鼓，調和琴瑟；音節哀雅，曲調成就，演宣諸法苦空無我。時此城中五百王子同時開悟，厭惡五欲，出家爲道。」

馬鳴所製的歌唄名著，還有用印度欽定詩體，以優美清新無比的筆調，寫成佛陀一代生活和教化的偉大史詩——《佛所行讚》。又還有用散文和韻文參合的藝術詩調，寫出一些含有深厚教化意義而情趣橫生的故事傳說——《大莊嚴論經》。這兩部膾炙人口而傳遍各地的詩篇，都是廣大羣衆所愛好的佛教文學珍品。唐・義淨法師《南海寄歸內法傳》中也說：「尊者馬鳴亦造歌詞，及莊嚴論，兼作佛本行詩，大本若譯有十餘卷；意述如來始自王宮終乎雙樹一代佛法，並輯爲詩；南海五天無不諷誦。意明字少而攝義能多，復令誦者心悅忘倦。」

馬鳴還有用欽定詩體寫成富有戲劇意味的〈孫陀利和難陀詩〉，描寫難陀對孫陀利情愛纏綿終至虔心修道的故事。又還製有舍利弗行事的佛教歌劇，描寫佛弟子舍利弗的故事。這都是文情並茂的佛教歌曲。

還有中古時期印度比丘所歌詠的三啓唄讚，唐・義淨法師也親見到是「尊者馬鳴之所集置」。由此可見馬鳴菩薩一方面是大乘佛教的中興聖者，一方面也是佛教歌唄最傑出的大家。

在馬鳴以前即佛滅後三百年間，還有一位偉大的唄讚作家中印度摩咥哩制吒尊者，廣造讚歌，頌詠佛德，調高辭麗，五天同仰。如《南海寄歸內法傳》說：

「尊者摩咥哩制吒，乃西方宏才碩德秀冠羣英之人也。（中略）自悲不遇大師，但逢遺像，遂抽盛藻，仰符授記，讚佛功德。初造四百讚，次造一百五十讚，總陳六度，明佛世尊所有盛德。斯可謂文情婉麗，共天葩而齊芳；理致清高，與地岳而爭峻。西方造讚者，莫不咸同祖習。無著世親菩薩，悉皆仰止。故五天之地初出家者，亦旣誦得五戒十戒，即須先教誦斯二讚。無問大乘小乘，咸皆遵此。」

如上讚歌之外，摩咥哩制吒尊者還製有〈

三寶吉祥讚〉、〈等正覺者名讚〉、〈三十五佛讚〉、〈三寶讚〉、〈增一讚〉、〈聖多羅天女一切義成就王讚〉、〈聖多羅母讚〉、〈寄迦膩迦王書頌〉等，今都存在藏文《丹珠爾》大藏經中。這都是古代西方學人一致崇仰的優美歌讚。

在馬鳴菩薩以後的大乘碩學導師龍樹菩薩，也製作了許多瑰麗的歌頌。其中最負盛名而遠近傳誦的是〈寄娑多婆漢那王詩〉。義淨法師也稱此詩是「文藻秀發，慰誨勤勤；的指中途，親逾骨肉。（中略）五天創學之流，皆先誦此書讚，歸心繫仰之類，靡不吟味終身。」龍樹菩薩還有許多傑出的歌頌作品，現都存在漢文和藏文大藏經中。

在這以後和義淨法師相近時代的有月官大士，也是一位有名的東印度佛教詩人。他曾製有許多佛教歌讚，其中尤以用佛陀本生蘇達拏太子故事寫成的詩歌最為有名。義淨法師也稱：「月官大士作毗輸安怛羅太子歌，詞人皆舞詠遍五天矣。」可見此歌在印度當時的流行極盛。

和月官同時而曾對玄奘法師在印留學時熱誠護法的戒日王，也是一位虔敬三寶的有名的詩人。王曾下令徵集詩讚，得本生詩五百夾。又曾「自取乘雲菩薩以身代龍的故事輯為詩歌，奏諸絃管，令人作樂，舞之蹈之，流布於代。」王又製有《八大靈塔梵讚》一卷，也在當時盛行傳誦。

◉附二：呂炳川〈佛教音樂——梵唄——台灣梵唄與日本聲明之比較〉（摘錄）

（前略）梵唄起源於梵土（即今印度），但今日在台灣所能聽到的梵唄，多已中國化，並非使用印度原有之曲調或音階歌詠。

因此梵唄的定義，應改為「在佛教儀式中所歌詠之各種經典，統稱為梵唄」，但如下列情形，則不稱為梵唄。

⑴祇念經：沒有曲調，亦即所謂詠經，不稱梵唄，而稱為轉讀。

⑵變文（敦煌千佛洞中發現的有關佛教的變文稱為佛曲）。

⑶非在傳統儀式中使用之各種佛教歌曲，如作曲家新作曲的歌曲，或改編之歌曲。

在古時候，梵唄又稱「聲明」，日本通稱為「聲明」，偶稱「梵唄」，不過稱以「聲明」較普遍，在中國則反之，甚而有人連「聲明」為何都不知道。聲明本為古印度知識階級婆羅門僧的必修課程「五明」之一，聲是cabda，明是vidya，合稱為cabda-vidyā，譯為聲明。五明為內明（哲學、教義學）、因明（邏輯學，logic）、醫方明（醫術）、工巧明（工藝、技術、數學、天文學）及聲明。

聲明的原義是音韻學，並非指佛教的儀式音樂，不知何故轉為梵唄之意思，可能原為婆羅門的經典也有歌詠，後因風俗習慣所趨，佛教經典也以歌詠方式表達，佛教從西元初介紹到中國後，印度及西藏的原經典由三藏法師及其他僧侶翻譯成中文。而日本的佛教是從飛鳥時代至平安時代初期輸入的，傳入日本的佛教，並非原始佛教，而是已中國化的佛教文化。

有關梵唄在中國最早的記錄：是魏武帝第四子陳思王曹植有日遊歷魚山（山東省奉安府），忽聞空中傳來梵響，遂而興思作出梵唄。此說是否可靠，無法查證。歷史文獻上有關梵唄之記載微乎其微，因此無法得知原本詳情，祇有根據現在的資料推測以往的情況。至於流傳到日本的梵唄，其音樂構造至今已整理得相當有系統，例如各種用語的定名，音組織（System of tones）構造的分析、整理、各種派系的音樂構造等，皆有相當深入的結論。兩相比較，著實見絀，在我國有關佛教音樂的論文、資料寥寥無幾，更無庸談到比較分析了！

日本的聲明（梵唄），共分為三種，即梵讚、漢讚及和讚。主要使用梵文的經典稱為梵讚，使用中文的是漢讚（漢讚分為北方系的漢音及南方系的吳音，另有唐音及宋音），用日文唱的是和讚。

各聲明所使用的經典如下：

梵文系：四智梵語讚、大讚、仙讚、佛讚、法讚、僧讚、心略讚、百字讚、百八讚、驚覺眞言、阿彌陀讚、能陀羅尼等等。

漢文系：四智漢語讚、唄、散華、梵音、錫杖、吉慶漢語讚、天台大師畫讚等等。

和文系：舍利讚嘆、法華讚嘆、敎化、講式、和讚、論義、竪義等等。

梵唄的音樂構造

目前在台灣的梵唄大約分爲二大派，一即海潮音及鼓山音，前者是屬於大陸北方系，後者是南方系統。南方系統據說是從福州近邊之鼓山寺傳來的，本省籍的寺院大都屬於鼓山音，筆者在本年二月與恩師岸邊成雄博士赴香港、新加坡調查佛敎音樂時，發現大多數寺院也屬於鼓山音，曲調與台灣大致相同，不同之處只是比較喜歡使用裝飾音及滑音，兩者比較時，台灣的唱法較爲純正。譬如唱同一首梵唄時，台灣使用五音音階歌詠的梵唄，新加坡都加入fa音的半音歌詠。除此以外並無太大的差異。新加坡的居民，大多數是從福建移民的，因此，我們知道福建省的寺院梵唄大多屬於鼓山音。

音組織

梵唄所用的音階，原則上是以無半音五音音階爲主，此爲中國最具代表性的宮商角徵羽的音階（即等於西洋音樂的do.re.mi.sol.la），北方系的梵唄偶爾使用半音的昇降，這情形較少出現於南方系的鼓山音（即在台大多數寺院，亦包括佛光山）梵唄中。
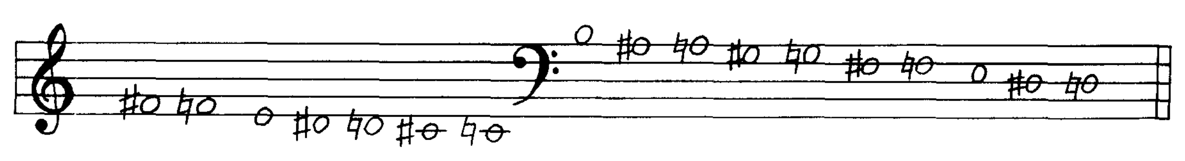
關於梵唄所使用的音階音律及調式，過去有關佛敎音樂的文獻資料中並無提及，又因筆者調查未臻完成，在此無法討論得十分詳盡，待後研究出結果再來論述。

日本的聲明（梵唄）分爲很多宗派，其中最有名的是天台宗及眞言宗，其他尚有淨土宗、禪宗等，他們在這一方面的研究，已有相當成就，茲述於後。

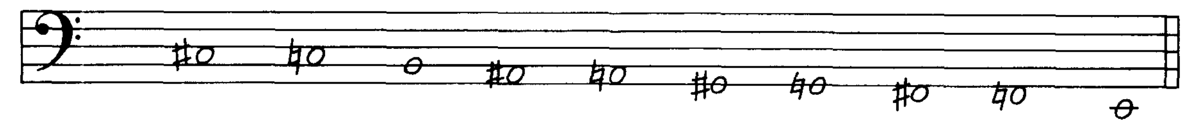
音律

〔天台宗聲明〕

以下是天台聲明中大原流所使用的音域，他們使用相當寬的音域，不過下述的音列是組合聲明的因素，實際的聲明曲是從這些音列中

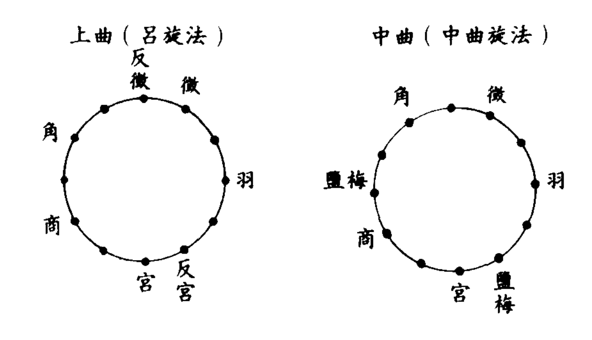


十二律	下	勝	平	斷	壹	上	神	盤	鸞	黃	鳧	雙	下	勝	平	斷	壹
日名	無	絕	調	金	越	無	仙	涉	鏡	鐘	鐘	調	無	絕	調	金	越
中名	姑	夾	太	大	黃	應	無	南	夷	林	蕤	仲	姑	夾	太	大	黃
	洗	鐘	簇	呂	鐘	鐘	射	呂	則	鐘	賓	呂	洗	鐘	簇	呂	鐘



日本音名	上無	神仙	盤涉	鸞鏡	黃鐘	鳧鐘	雙調	下無	勝絕	平調
	kami mu	shin shen	ban shikj	lan kei	o shiki	Fu shio	so jio	shimo mu	shio zetchu	hio Jo
中國音名	應鐘	無射	南呂	夷則	林鐘	蕤賓	仲呂	姑洗	夾鐘	太簇

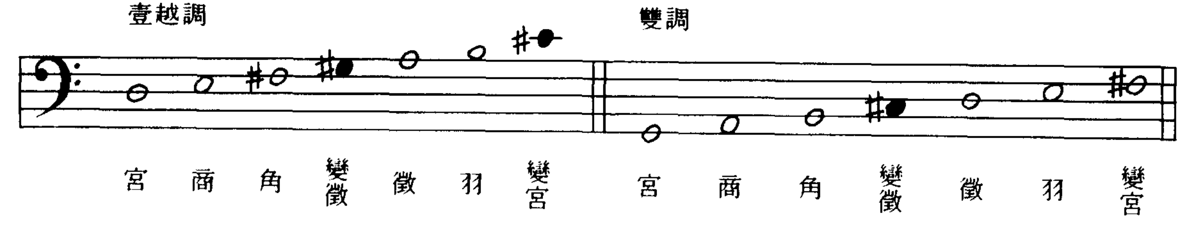
選出幾個音的組合稱爲調式（modus）。聲明的調式與西洋音樂的調式及音階，同樣以八度作爲單位。大原流聲明最先確定調式的人是湛智法師，他設定下述三種調式。
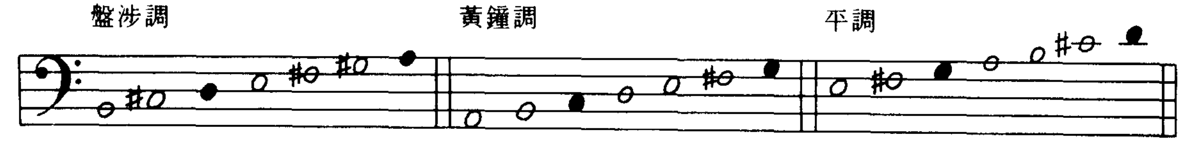


下曲（律旋法）

角
徵
羽（下羽）
商
羽（上羽）
宮

這是七百多年前的理論，不過這三種音階，實際上在當時的聲明曲如何分別使用，不甚明瞭。現在的聲明曲雖然有呂曲、律曲、中曲的區別，但實際上如用音階來觀察，大多數是旋律法（調式），上述五音中最重要的是宮徵音，其餘商角羽三音不太穩定，五音以外之音



叫作en bai on鹽梅音。這三音接近鹽梅音的性格，鹽梅音在聲明中雖然不是主要的音，他的主要任務是從某一個基準音出發然後上昇或下降的滑音、前倚音（Vorschlag）及裝飾音。



鹽梅音的機能是基本音的强調、裝飾、導入、餘韻、連結及轉換。因此聲明曲美的價值，由鹽梅音的微妙的機能而決定。

此種鹽梅音在台灣的梵唄中也曾使用，不過並不像日本的聲明那樣頻繁使用，依筆者過去所調查的資料中觀察，只在獨唱起音時出現，合唱時很少使用。再以海潮音及鼓山音來比較，海潮音較多使用鹽梅音，不過以現有的資料缺乏，尚不能作肯定結論。

〔眞言宗聲明〕

眞言宗的聲明分爲進流派及新義派，兩者唱法略有差異。漢語的歌詞分爲吳音及漢音。

音階傳統上分爲「呂曲」、「律曲」、「中曲」及「反音曲」。

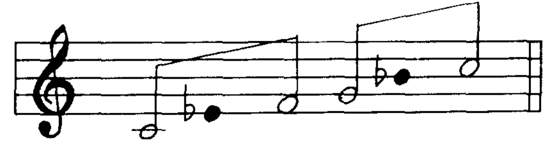
依原來的記載，聲明使用下列五種調式：(1)雙調，(2)黃鐘調，(3)盤涉調，(4)壹越調，(5)平調，其中「呂曲」使用雙調及壹越調。

「呂曲」的音階是宮商角徵羽的五音加上變徵及變宮。但實際上聲明很少使用變徵及變宮，且原來列入呂曲的聲明的詠頌，並未全部使用上述的呂曲的音階，而很多使用律曲的音階。

「律曲」的音階是宮商角徵羽的五音加上「嬰商」及「嬰羽」構成七聲。共有「平調」、「黃鐘調」及「盤涉調」

傳統上分爲律曲的音階也和上述呂曲的音階同樣分析結果，現在指定爲律曲的音階，實際的演唱發現使用「民謠音階」（如下述譜例）（此音階是日本著名民族音樂家小泉文夫氏

大約在二十年前分類定名的），而並非用「律曲」的音階歌詠。



此外尚有「中曲」的音階及「反音」的音階。其中前者甚爲複雜，至今尚未解決中曲的音階到底是什麼音階，後者「反音」是西洋音樂的移調或轉調。

日本聲明的音階最大特點是每一首聲明，均受核音的支配，核音有二個，即宮音和徵音（核音是最重要而有影響力的音）。台灣的梵唄，像此種由核音支配的情形似乎較少。這不只是聲明，日本的民謠也是同樣受核音的支配，而中國的民謠就較少有此種現象。台灣原住民的音樂大多數也受核音的支配。在世界上的其他民族裏也有核音組織的民謠。

旋律型

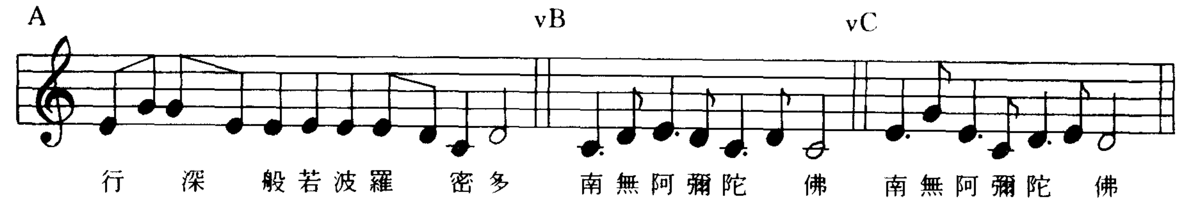
旋律型的意思是定形的曲調（即曲牌的一種），英文稱爲melody-types，或melodic patterns，東方的音樂有很多是這一種構造。在近代以前的西洋音樂也有旋律型，例如，葛麗果聖歌（Gregorian Chant）作好定旋律及吟遊詩人所唱的部分曲子，十九世紀德國作曲家華格納（Richard Wagner）的歌劇裏，所使用的主導動機（leitmotiv），也有類似的構想，不過如以整個來觀察，西洋音樂較少使用旋律型的情形，因爲他們注重個性的表現，大致說來東方音樂曲調不同：

西洋音樂的曲調：A→B→C→D→E→F→G……

東方音樂曲調如：A的旋律型（或節奏型）→B的旋律型→C的旋律型→A的旋律型……

東方音樂有很多是先作若干曲牌（旋律型），然後適當組合而成，每個曲牌各自獨立，而沒有橫的關係之連絡，因此聽起來每首曲子差不了多少，未免失去個性。西洋音樂能充分考慮到旋律橫的關係之連絡，亦無預先作固定的曲牌，祇求自由發揮，所以聽起來頗具個性。當然並不能由此評判孰優孰劣，此乃因東方民族與西方民族所持美的意識不同之故，並非美的價值問題。在台灣佛教音樂也有很多是採用旋律型的方式，還有其他民間音樂（例如北管），也是使用旋律型或節奏型。因之有許多梵唄的曲調相類似，我們可以發現一首梵唄的某部分曲調與另外一首幾乎相差無幾。日本的聲明也是爲各種旋律型的累積，還有日本音樂的謠曲、平曲、箏曲、琵琶曲、民謠等也是使用旋律型。

天台聲明的旋律型音域均在完全四度內（即do至fa音內），每一個旋律型均有固定的名稱，大原流聲明通常使用的單獨旋律型大約有三十種。台灣梵唄的旋律型的音域，比天台聲明寬，如下列譜例就有完全五度（do至sol）的音域。梵唄究竟有多少旋律型尚未統計，例如下述的旋律型經常出現。（採自《般若波羅蜜多心經》）



節奏

梵唄節奏分爲自由節奏（free rhythm）及固定節奏，自由節奏是每一拍的時價很大，或爲無拍節奏，固定節奏爲有一定時間單位的拍子（tactus），前者在日本稱爲序曲，大多數的聲明曲屬於序曲，後者稱爲定曲，在兩者之間叫做破曲。在我國則沒有專有名詞，台灣的鼓山音梵唄來講，自由節奏的梵唄也發生在獨唱的起音及有些寺院讀唱式部分，拍子以偶

數拍子如8/4或4/4等較多，但奇數拍子也有，情形較少，這與經句的字數有關，梵唄大部分爲兩種唱法，一種是歌唱式（melisma style）歌詠，另一種是讀唱式（一字一音）（syllabic style）歌詠。尤其是讀唱式時，完全視其經句之字數，如果是三、五、七、九等奇數時，其節奏也可能是奇數的節奏。例如念「阿彌陀佛」時共有四字變爲4/4拍子。不過讀唱式的唱法，不一定全部都是一字一音，一字二音的也不少，原則上也視爲讀唱式。

例如上述的譜例A「行」、「深」及「羅」是一字二音，其餘是一字一音，或者B及C的譜例，「陀」是一字二音，「佛」有二拍，但均稱爲讀唱式的唱法。

每小節的第一音並未像西洋音樂那樣以強音開始。木魚的節奏是典型的自由節奏，無強弱之分。其他樂器大致上也如此。

表情

像西洋音樂在曲子內故意使用漸弱、漸強、突強、強弱的表現，或者是各種表情的註明，在梵唄是沒有的，但是有些寺院（說不定是有些經文），唱讀唱式的部份時越來越快，日本聲明原則上也是同樣。不過有些曲子要求華麗的聲音，或莊重的聲音，或要求特殊的聲音。

音域、發聲

無論聲明或梵唄，均需要適合合唱的發聲法，不可有獨特的風格，事實上也都是這樣。

梵唄及聲明均以低音域使用的次數較多。

記譜法

台灣的梵唄過去完全是採用口傳的方式傳授，因此沒有如工尺譜之類的譜，不過在經文的右側有註明法器的記號而已。例如◎是大磬，＝是引磬，○是鈴子等等，不過這並不是統一性的記號。因爲是口傳的關係，其唱法很可能與原始的唱法不一致，並發生異音性的現象。

日本聲明的記譜法叫作「博士」（haka se）或「墨譜」（haka se）。這等於西洋音樂的Neuma式記譜法。西洋葛麗果聖歌初期時也是用Neuma譜。「博士」是以直寫式寫在歌詞的左或右側。「博士」又分爲「古博士」（ko haka se）、「五音博士」（go in haka se）、「目安博士」（me yasu haka se），但實際上演唱時並未忠實地照記譜（即博士）歌詠。而且據說博士的記譜法也相當難解。他們雖然有「博士」，但仍然墨守師傳的制度，學徒到一定的資格時才傳授。這些「博士」譜中，最先出現的是「古博士」，在左側記載旋律型，不過這個旋律型並不能正確表示，只是音感上的感覺而已。然後改爲以一畫或一撇表示宮商角徵羽五音的「五音博士」，至今眞言宗尙採用上述若干不同的「五音博士」。天台宗即使用「目安博士」。這是表明調式樣式、起音及五音的位置。

多音性

此即西洋音樂的和聲。如二人以上唱歌唱式部分時，原則上是齊唱，因此沒有多音性的唱法。但是唱到讀唱式的部分時就產生異音性（heterophony）的現象。所謂異音性的意思是很多人同時唱（奏）出同一旋律時，如未經過訓練就不能完全一致，因而產生另一種旋律，此種現象叫做異音性的音樂。這種情形共有二種，一種是無意識之下發生的，甚至有的是音盲所唱，不知道音高與別人不一樣，自然就產生異音性的唱法。

這種情形的異音性又分爲三種，第一種是在某一段或整個曲子從頭到尾產生並行現象，如並行三度、四度、五度等（所謂並行唱法是第一部與第二部持同樣的距離（音高）進行，例如第一部唱do.re.mi時，第二部唱la.si.do.這是並行三度的唱法）。第二種是第二部與第一部唱同樣的旋律，但是有時在某一部分唱錯或故意要唱別的曲調或加上裝飾音，這也產生異音性合唱。第三種情形是第一部與第二部在某一段的音高及曲調完全不同，所產生百分之百的異音性合唱。

還有另一種異音性合唱是有意識之下故意

造成的。如佛光山的讀唱式的部分就有這種現象（例如歌詠《波羅蜜多心經》）時，在大士殿裏詠唱這一類的異音性合唱時能產生一種神祕及莊嚴的氣氛。

除了上述以外，沒有其他多音性的音樂，例如西洋三和音和聲是絕對沒有的。

日本的聲明原則上是獨唱或齊唱，不過有時也會發生異音性的合唱。

演唱方式

梵唄的演唱方式可分爲獨唱、齊唱（包括異音性唱法）及應答唱法。獨唱分爲二種，一種是從頭到尾由一個人歌詠的，另一種是每段齊唱的開頭，先由維那師獨唱小部分後連續接下來齊唱。例如爐香讚的第一句「爐」先獨唱後，「香」以下由齊唱接下來，然後由齊唱唱完某一段後再由獨唱起音，如此輪流歌詠。另一種是應答式的唱法，此即分爲二部、二部輪流歌詠的方式。又每次歌詠均由樂器（法器）起音及收尾。至於各種法器的詳細用法，尚須研究，待以後有機會時再說明。

梵唄尚有一個特點，即：開始部分是歌唱式的唱法，然後再進入讀唱式的唱法。

梵唄和聲明音樂的另一個特徵是，如以西洋音樂的美學來看，宗教的意義比藝術的意義優先，例如念佛及拜願部分不斷的反覆，如用西洋音樂的美學來觀察就成問題，因爲同一音型原則上不得超過三次之規定。齊唱也沒有像西洋音樂的合唱那樣整齊。這一點也和西洋音樂的美學觀念相反，因爲西洋人重視合理主義之故，東方人是從非合理（不是不合理）中求美。

和聲也如此，他們重視完全協和音，梵唄的和音（多音性）是不協和和音，西洋音樂的節奏，必需每小節都是同樣的節拍，梵唄的音樂就不是這樣，沒有統一的節奏。因此不可以用西洋的尺度來衡量東方的藝術，因爲東方及西方各有其審美觀點。上述的情形，同樣適用於日本的聲明。不過聲明是否有應答式的唱法，不甚明瞭。

梵唄與聲明的比較

〔梵唄〕

(1)歌詠以僧侶及尼衆爲主，但一般居士及信徒亦可以參加歌詠。

(2)男女聲的獨唱曲或齊唱曲。

(3)伴奏樂器原則上（傳統上）是打擊樂器，但有些寺院使用如風琴、吉他等旋律樂器伴奏（不過這並非正道）。

(4)歌詞使用漢字（在台灣有台語、國語、客語等）。

(5)沒有樂譜。

(6)旋律的進行沒有顯著的特點。

(7)兼有固定節奏及自由節奏。

(8)原則上以五音音階構成，核音的存在較少。

〔聲明〕

(1)限於僧侶，一般大衆不得參加齊唱。

(2)男聲的獨唱或齊唱曲。

(3)伴奏樂器只使用打擊樂器，不使用旋律的樂器。

(4)歌詞分爲梵語、中國語、日本語。

(5)使用叫做「博士」的樂譜。

(6)喜歡使用將某一音上下以小的幅度振動並拉長的旋律。

(7)自由節奏佔大半。

(8)音階單純，有强力的核音組織。

〔兩者共同之特徵〕

(1)使用旋律型，一首經文是各種旋律型的組合。

(2)齊唱時先由獨唱者領唱，然後進入齊唱的形式較多。

(3)聲明使用的法器（樂器部分）除了法螺以外，梵唄均有。

梵唄的樂器

佛教寺院使用的樂器（法器）有下列：(1)梵鐘，(2)大鼓（大、中、小），(3)鈴，(4)木魚（大、中、小），(5)磬，(6)引磬，(7)鐺子，(8)鉿子，(9)手鈴，(10)鐃鈸，(11)報鐘，(12)板，(13)叫香，(14)大點（佛鼎），(15)梆（魚板）。

(1)**梵鐘**：另稱大鐘，寺院較大者另設鐘樓，較小者掛在寺內左側上方報時或召集人員時使用，日本稱爲梵鐘或吊鐘。

(2)**大鼓**：有大、中、小，寺院較大者大鼓另設鼓樓，較小者掛在寺內右側上方。亦有將大鼓置在殿內者（如佛光山）。另有較小型之鼓與鈴（小鐘）放在一起，歌詠梵唄時擊打。日本稱爲太鼓。

(3)**鈴**：即小鐘，如上述通常與中小型之鼓放在一起。日本通常使用手鈴。

(4)**木魚**：有大、中、小型各種，通常置在壇上或另作架子，配合誦經的節奏用木槌敲打。日本也稱爲木魚。

(5)**磬**：誦經時使用，有大小各種，銅製，日本叫作鏧，通常放在面對右側使用槌敲打。打法有二種，一種是敲打後馬上放開，因此有餘韻，另一種是敲打後同時將槌貼上磬邊，不需要餘韻時用此種打法。

(6)**引磬**：通常右手打磬，用狀如筷子之棒敲打，棒與引磬同執於左手，其聲清脆。

(7)**鐺子**：歌詠梵唄使用之法器。

(8)**鉿子**：銅或青銅製，歌詠梵唄時使用。

(9)**手鈴**：即小鐘，有手柄，日名是鈴，金屬製鈴中有舌，日本是法會時由維那師（引導師）邊唱邊搖。

(10)**鐃鈸**：兩組鉿子所組成的，亦爲銅或青銅製。

(11)**報鐘**：類似梵鐘，然體型稍長，爲集合所用，通常與板懸掛在上下端。

(12)**板**：集合用，通常置於報鐘之下端。

(13)**叫香**：通知用齋時擊打，由緩而急，且有規律性，木製。

(14)**大點（佛鼎）**：金屬製，掛於齋堂之內。

(15)**梆子（魚板）**：通知用齋時用木槌擊打，木製，魚形，約有四、五尺長。

〔參考資料〕《高僧傳》卷十三；《法苑珠林》卷三十六；《釋氏要覽》卷上；《宋高僧傳》卷三、卷六、卷二十五；《續高僧傳》卷三十；《入唐求法巡禮行記》卷二；《南海寄歸內法傳》卷四〈讚詠之禮〉；昭慧〈從非樂思想到音聲佛事〉。

梵琦（1296～1370）

元代臨濟宗大慧派僧。明州（浙江）象山人。俗姓朱。字楚石。襁褓期間，有神僧手摩其頂說：「此兒是佛日，他日必能引導羣迷，振興佛法。」鄉人因而稱之爲曇曜。四歲喪親。九歲棄俗，從天寧永祚寺訥翁模剃度出家。十六歲於杭州昭慶寺受具足戒。

仁宗延祐二年（1315），師隨晉翁洵至道場寺，任侍者，又典藏鑰。一日，閱《首楞嚴經》，恍然有悟。然猶拘礙於名相，未能解縛出纏。後聞元叟行端於徑山弘法，乃前往參學。時，英宗下詔以金泥書寫大藏經，師以善書入選，乃赴京都，駐錫於萬寶坊。一日，聞西城樓上鼓鳴，豁然大悟。

其後，奉行宣政院之命住持海鹽福臻寺。後，又住天寧永祚寺，創設大寶閣，鑄千佛像，建七級塔。至元元年（1335）七月遷至杭州鳳山報國寺，四年八月轉至嘉興本覺寺，建萬佛閣。至正十七年（1357）八月主報恩光孝寺。十九年退居永祚寺，並於寺西築居，自號西齋老人。二十三年，應請再住持永祚寺，後讓職於景瓛，退居西齋，專修淨土。明．洪武三年七月，忽示微疾，及沐浴更衣，取筆書寫遺偈，一喝而寂，年七十五。著作有《楚石梵琦語錄》二十卷、《西齋淨土詩》三卷、《上生偈》、《北游鳳山西齋》三集、《和天台三聖詩》數卷等書。

◉附一：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第二冊（摘錄）

梵琦繼承了禪宗自心覺悟，不求知解的思想，說：「禪師不假多知，飢飡渴飲隨時，將心用心大錯，在道修道堪悲。」（《明眞頌》）他進一步發揮晚唐以來一些禪師們呵佛罵祖，不修教理的狂禪作風。他聲稱：「既稱禪師，却鑽頭入故紙堆裏作麼？」所以他又說：「一大藏教，只是個賣田賬。」（《再住海鹽州

天寧永祚禪寺語錄》）「三乘十二分教，大似屎窖子，你無端剌頭入裏許作麼！」（《住嘉興本覺寺語錄》）他認爲，「起心動念是妄想」，同樣「澄心息念」也是妄想，以至「成佛作祖」也是妄想。因此，「如來涅槃心，祖師正法眼，衲僧奇特事，知識解脫門，總是十字街頭破草鞋，拋向錢塘江裏著。」（《住杭州路鳳山大報國寺語錄》）從而强調要「身心直下透脫」。

梵琦自元・泰定中（1325年左右）奉命出世傳法，五十年間，六坐道場。宋濂在所撰〈塔銘〉中說：「由是，內而燕、齊、秦、楚，外而日本、高麗，咸咨決心要，奔走座下。得師片言，裝潢襲藏，不翅拱璧。」其影響之大，可見一斑。梵琦先後得到元、明兩代統治者的賞識。元順帝賜其號爲「佛日普照慧辯禪師」。晚年入明，洪武元年、二年明太祖兩次大作法事，均請梵琦參加，並「親承顧問」，「出內府白金以賜」，世稱其爲明代「國初第一宗師」。明末名僧袾宏說：「本朝第一流宗師，無尙於楚石。」（《皇明名僧輯略》）智旭說：「禪宗自楚石琦大師後，未聞其人也。」（《靈峯宗論儒釋宗傳竊議》）都給予了極高的評價。

梵琦六坐道場，均有門弟子記錄之語錄，總集爲《楚石梵琦禪師語錄》。

◉附二：宋濂〈佛日普照慧辯禪師塔銘有序〉
（摘錄自《楚石梵琦語錄》卷二十）

皇帝即位，洪武之元年，端居穆淸，惯念四海兵爭，將卒民庶多歿於非命，精爽無依，非佛世尊不足以度之。秋九月，詔江南大浮圖十餘人，於蔣山禪寺作大法會，時楚石禪師實與其列。師升座說法，以聳人天龍鬼之聽。竣事，近臣入奏，上大悅。二年春三月，復用元年故事，召師說法如初。錫燕於文樓下，親承顧問。暨還，出內府白金以賜。

三年之秋，上以鬼神情狀，幽微難測，意遣經當有明文，妙柬僧中通三藏之說者問焉。師與夢堂噩公、行中仁公等應詔而至，館於大天界寺，上命儀曹勞之。旣而援據經論成書，將入朝敷奏，師忽示微疾。越四日，趣左右具浴更衣，索筆書偈曰：「眞性圓明，本無生滅，木馬夜鳴，西方日出。」書畢，謂夢堂曰：「師兄，我將去矣！」夢堂曰：「子去何之？」師曰：「西方爾。」夢堂曰：「西方有佛，東方無佛耶？」師厲聲一喝，泊然而化，時七月二十六日也。天界住持西白金公，法門猶子也，爲治後事，無不盡禮。時制火葬有禁，禮部以聞，上特命從其教。茶毗之餘，齒牙舌根，數珠咸不壞，設利羅粘綴遺骨，纍纍然如珠。其弟子文晟，奉骨及諸不壞者，歸於海鹽，卜以八月二十八日建塔於天寧永祚禪寺葬焉。

旣葬，嗣法上首景瓛，復偕文晟，以仁公所造行狀來徵銘。仁公博通內外典，文辭簡奧，有西漢風，其言當可信弗誣。謹按狀，師諱梵琦，楚石其字也，小字曇曜，明州象山人，姓朱氏，父杲，母張氏。張夢日墮懷而生。師方在襁褓中，有神僧摩其頂，言曰：「此佛日也，他時能照燭昏衢乎！」人因名之爲曇曜云。年七歲，靈性穎發，讀書即了大意，或問所嗜何言，即應聲曰：「君子喩於義。」至於屬句倣書，皆度越餘子，遠近號爲奇童。九歲棄俗入永祚，受經於訥翁模師，尋依晉翁洵師於湖之崇恩。洵師，師從族祖也。趙魏公見師器之，爲鬻僧牒，得薙染爲沙門。繼往杭之昭慶，受具足戒，年已十有六矣。洵師遷住道場，師爲侍者。

居亡何，命司藏室。閱《首楞嚴經》，至「緣見因明，暗成無見」處，恍然有省。歷覽羣書，不假師授，文句自通。然膠於名相，未能釋去纏縛。聞元叟端公倡道雙徑，師往問云：「言發非聲，色前不物，其意如何？」元叟就以師語詰之，師方擬議欲答，叟咄之使出。自是羣疑塞胸，如塡巨石。會元英宗詔粉黃金爲泥，書大藏經，有司以師善書，選上燕都。一夕，聞西城樓鼓動，汗下如雨，拊几笑曰

：「徑山鼻孔，今日入吾手矣！」因成一偈，有「拾得紅爐一點雪，却是黃河六月冰」之句。翻然東旋，再入雙徑。元叟見師氣貌充然，謂曰：「西來密意，喜子已得之矣。」遽處以第二座。且言「妙喜大法，盡在於師」。有來參叩者，多命師辯決之。

元・泰定中，行宣政院稔師之名，命出世海鹽之福臻，遂升主永祚。永祚師受經之地，爲創大寶閣，範銅鑄賢劫千佛，而毗盧遮那及曼殊師利、普賢、千手眼觀音諸像並寘其中。復造塔婆七級，崇二佰四十餘尺，功垂就，勢將偏壓，師禱之，夜乃大雨風，居氓聞鬼神相語曰：天寧塔偏，亟往救之。遲明，塔正如初。遷杭之報國，轉嘉興之本覺，更構萬佛閣九楹間，宏偉壯麗，儼如天宮下移人世。帝師嘉其行業，賜以「佛日普照慧辯禪師」之號。佛日頗符昔日神僧之言，識者異焉。會報恩、光孝虛席，僉謂報恩一郡巨刹，非師莫能居之。師勉徇衆請而往，尋退隱永祚，築西齋爲終焉之計。至正癸卯，州大夫强師主其寺事。時塔燬於兵，師重成之。景瓛爲代，復歸老於西齋云。

師爲人形軀短小，而神觀精朗，舉明正法，滂沛演迤，有不知其所窮。凡所莅之處，黑白嚮慕，如水歸壑。一彈指間，湧殿飛樓，上插雲際，未嘗見師有作。君子謂，師縱橫自如，應物無跡，山川出雲，雷蟠電掣，神功收歛，寂然無聲。由是內而燕、齊、秦、楚，外而日本、高麗，咸咨決心要，奔走座下。得師片言，裝潢襲藏，不翅拱璧。師可謂無愧妙喜諸孫者矣。

師世壽七十五，僧臘六十三，得法者若干人，受度者若干人。其說法機用，則見於《六會語》，其遊戲翰墨，則見於《和天台三聖》，及永明壽、陶潛、林逋諸作。別有《淨土詩》、《慈氏上生偈》、《北遊》、《鳳山》、《西齋》三集，通合若干卷，並傳於世。余慕師之道甚久，近獲執手護龍河上，相與談玄，因出《臆語》一編求正。師覽已嘆曰：「不意儒者所造，直至於此！善自護持之。」師善誘，推此一端亦可概見。及聞師歿，與國史危公哀悼不自勝。危公亦深知師者也。

〔參考資料〕《增集續傳燈錄》卷四；《釋鑑稽古略續集》卷二；《皇明名僧輯略》；《補續高僧傳》卷十四；《南宋元明禪林僧寶傳》卷十；郭朋《明清佛教》第二章；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

梵僊（1292～1348）

元代臨濟宗僧。明州（浙江省）象山人。俗姓徐。字竺仙，號來來禪子、寂勝幢、思歸叟。十歲出家，投吳興（浙江省）資福寺別流源爲侍童。十八歲，依杭州（浙江省）靈山瑞雲隱受具足戒。其後，歷訪諸名刹，參謁晦機元熙、雲外雲岫、元叟行端、東嶼德海、止巖普成、中峯明本諸禪師。後聞古林清茂鉗鎚辛辣，乃至金陵保寧寺，朝參暮叩。終於豁然徹證，而蒙印可。

天曆二年（1329），隨明極楚俊東渡日本。深受幕府將軍或大諸侯如北條高時、足利尊氏等人的敬重。歷住淨妙、淨智、南禪及建長等寺。延元三年（1338），應請擔任相模（神奈川縣）三浦無量寺的開山祖。晚年隱居於淨智寺內的楞伽院，貞和四年圓寂，享壽五十七。其法系稱爲竺仙派（日本禪宗二十四流之一），法嗣有椿庭海壽、大年法延、雲夢裔澤等人。其著作除語錄之外，另有《天柱集》、《來來禪子集》及《東渡集》等詩文集。又，師在日本當時的文藝、出版等方面曾留下豐碩的功績，並且以文會友而不問人之法系、法統，因此對日本五大禪林的貢獻頗大。

〔參考資料〕《本朝高僧傳》卷二十七；《延寶傳燈錄》卷五。

梵經（梵Brahma-sūtra）

印度吠檀多學派的根本聖典。相傳作者係西元前一世紀的跋多羅衍那（Bādarāyana）。但現行的《梵經》，其編纂年代當在西元400至450年間。全書分四篇，每篇各分四章。

卷首明言所論究者爲「梵」，故名爲《梵經》。又因係吠檀多學派之根本聖典，故後世亦稱之爲《吠檀多經》。

早在本聖典被編纂之前，吠檀多學派學者對於《奧義書》的解釋，以及形而上學的問題，業已衆說紛紜，莫衷一是。本書依據《姜多格奧義書》（Chandogya-upanisad）之所說，將各家學說加以整理，並作批判，成爲後世吠檀多哲學發展的基礎。

本書在後世極具權威，印度教諸派教祖皆站在自己的立場爲之作註。其中，不二一元論者商羯羅（八世紀前半）的《梵經註》與婆磋斯巴地密須拉（九世紀或十世紀）的複註最爲重要。

全書透過諸《奧義書》對「梵」的解釋，强調絕對者的「梵」與個我的「阿特曼」兩者乃同一不二。「梵」是萬有形成的動力因、世界創造的形相因。也就是世界生起、存續、歸滅的根本因。由梵生虛空，虛空生風，風生火，火生水，水生地等五種元素。繼而由地、水、火三種元素的種種組合形成現實的自然界。這種開展的世界係依存於「梵」，「梵」支配萬有。現象的世界經過長期存續之後，最後又趣入「梵」之中，歸向本來狀態的滅無。此一過程不斷重複。個我自無始以來不斷的流轉輪迴，依明智而與「梵」結合。這就是解脫。解脫是人類的目的。

本書在表明上述主張時，常對其他宗派加以抨擊。其中遭受最强烈批駁的是數論派。此外，攻擊的對象還包括瑜伽派、勝論派、佛教、耆那教、獸主派、薄伽梵派、順世派等。對佛教的論議，收在第二篇第二章中。其中，十八至二十五頌，論及以說一切有部爲主的小乘部派；二十六、二十七項，論述經量部；二十八至三十二頌，論及唯識學說。論證方法，常用歸謬論證法。全書之議論方式，與《中論》頗有相似之處。

本書在印度文化史上的地位頗爲重要，與《奧義書》、《薄伽梵歌》鼎足而立。不僅深受後代吠檀多學派重視，也被印度教諸派奉爲聖典。

◉附：黃心川《印度哲學史》第十四章（摘錄）

《梵經》的時代和主要內容

西元前一世紀以後印度奴隸制佔有關係開始衰替，封建的生產關係日益發展，到六世紀封建制度在社會經濟結構中取得了決定性的勝利。在這一段時期中印度出現了笈多王朝等等專制集權國家。這些王朝的某些帝王們爲了鞏固他們的統治，並與外來的民族相對抗，曾大事宣傳婆羅門的教義，因此，婆羅門教的唯心主義的哲學思想又獲得了復甦和發展。《梵經》是當時婆羅門教哲學思想的總滙。

《梵經》大概是西元200至450年編纂起來的。這個經的文字非常簡略，不經註疏，無法使人卒讀。《梵經》共五五五經，計分四編，十六章，其內容可列表說明如下：

第一編論世界最高的原理「梵」
- 第一章（一至十九經）總論
- 第二章、第三章（二十至三十一）對於《奧義書》中梵、神我、原初物質、神、元素等學說的解釋
- 第四章述《奧義書》中數論的學說

第二編對於其它各個學派的論難
- 第一章對於數論派的反駁
- 第二章（一至十）對於數論原初物質的攻擊
  - （十一至十七）對於勝論原子學說的攻擊
  - （十八至三十二）對於佛教一切有部、經量部、中觀、唯識派等等的攻擊
  - （三十三至三十六）對於耆那教或然論的攻擊
  - （三十七至四十一）對於獸主派的攻擊
  - （四十二至四十五）對於薄伽梵派的攻擊

第三章（一至十五）論世界的成立和發展

（十六至四十三）論個體靈魂（個我）

第四章論細身

第三編論梵與個體靈魂的關係、認識的根源

第一章論輪迴的各種生物狀態

第二章論最高我與個體靈魂的關係

（一至十）論意識的各種狀態（夢眠、熟睡、氣絕）

（十一至四十一）論梵

第三章論認識的根源

（五十三至五十四）對順世論軀體是靈魂屬性原理的攻擊

第四章論修行者的實踐生活

第四編論親證「梵」所得的結果

第一章（一至十九）論業與解脫的關係、念想的修習

第二章論修行者或知者之死

第三章論死後的進道

第四章論解脫

梵

《梵經》像《奧義書》一樣認為世界最高原理是梵，梵也稱為「最高主宰神」（parameśvara）、「最高者」或「最高我」（paramatman），梵在本質上是一種純粹的精神，一種知，它在空間上是無限的、無所不在的，在時間上是永恒的、不滅的，梵本身是一種全體，既沒有任何差別，也沒有任何形態。總之，梵是不可言傳的。

梵是世界的母胎，是世界各種現象生起、持續和歸滅的終極原因。關於「終極原因」一語在《梵經》中有下列意思：

(1)梵是世界的質料因，即世界都是由梵所構成的，所謂「從一塊泥土，可以知悉世界全體」。

(2)梵是世界形成的動力因，即梵是世界的能作者，主宰神或能動的主體。

(3)梵是世界創造的形相因，即梵潛在於現象世界的一切事物中，世界的多樣性以梵為形相。

(4)梵自身是現象世界顯現的目的因。據說梵顯現為世界是純然為了遊戲。

從上面的說明中可以看出，《梵經》對於梵的論證和《奧義書》一樣，是一種客觀唯心主義的說法。

梵我不一不異論

吠檀多另一個中心問題是梵與個我（個體靈魂）的關係問題，對於這個問題的不同回答，吠檀多形成了各個派別：不一不異論（二而不二論）、不二論（一元論）、制限一元論、二元論、純粹不二論、性力制限不二論等等。

《梵經》提出了與梵（最高我）不同的個我。個我也被稱為「身我」或「生命我」，個我是身體獨具的，是一切生命的原則。個我以知性或精神性為本質，是認識的主體（知者），也是活動的主體（能作者）。這種精神據說是永恒的、遍在的和無生滅的。

個我是梵的一個部分，它與梵有著部分——全體，或者蘊涵——被蘊涵的關係，這種關係決定了梵與個我相同的方面。但梵與個我也有著不同的方面，梵具有創造或毀滅世界的能力，而個我則沒有。梵不能感受苦樂，而個我則能感受苦樂，《梵經》所談的不同，大半是涉及到宗教的解脫方面，它是直接為業報輪迴和解脫作論證的。梵和個我的關係好比燈和燈光，或者太陽和反映在水面上的太陽影子的關係。這種學說被稱為「不一不異論」。（中略）

《梵經》的社會倫理思想

《梵經》進一步發揮了《奧義書》輪迴解脫的原理。他們認為解脫是人生的最高意義和終極目的，解脫最主要的道路是親證梵我，使個我和梵結合成為一種「無差別」的狀態。《梵經》的解脫理論和其它各派稍有不同的是：

(1)特別强調個人的自我解脫，認為通過個我潛在能力的獲得可以達到「福樂」的理想境地。

(2)一般地認為，解脫在現世的可能性不大，

只有在死後才能獲得。這種使修行者喪失信心的理論後來爲吠檀多的繼承者們所修正，他們曾分別提出生前解脫（jivamukti）和漸進解脫（kramamukti）等理論。

梵語（梵Sanskrit）

古代印度的標準文章語。屬於印歐語族，印度・伊朗語派。sanskrit之語，源自saṁskṛta bhaṣa，意爲完成修飾的語言，原是西北印度上流知識階級的日常語，相對於一般民間所使用的俗語（Prakrit），此梵語又稱爲雅語。我國及日本依此語爲梵天所造的傳說，而稱其爲梵語。

廣義而言，梵語包括吠陀梵語（Vedic Sanskrit）及古典梵語（Classical Sanskrit），前者爲西元前1000年左右，婆羅門教的根本聖典《吠陀》所使用的語言，其後經歷許多演變、整理，而由西元前四世紀前後的文法學者波你尼，加以規格化而集大成。後者即是古典梵語。其後再經巴丹闍利等人的增修、註釋而更趨完備。直至今日，舉凡文學、宗教、哲學、學術書類等一切文章語，凡是以梵語書寫者，皆遵守《波你尼文法》的規定。

此外，另有《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》的敍事詩梵語，十世紀左右古典梵文學的欽定詩調美文體（karya），代表故事文學的平易體，佛教經典所使用的佛教混合梵語等，可以說都是最具古典美文體的代表性梵語。

梵語雖也被使用於佛教、耆那教的典籍，且對近代印度雅利安語文學、南印達羅毗荼語文學、印度尼西亞、東南亞諸島文學也有很大的影響，但在十世紀以後，由於近代印度之各種方言甚爲發達，又加上回教徒入侵印度，梵語乃逐漸喪失其實際的勢力，僅以古典語的地位存在而已。其書寫體係以天城體書寫，擁有十三個子音與三十五個母音。我國及日本所使用的梵字爲悉曇字，相傳爲六世紀左右通行的文字之一。

梵語語法與其他古代印歐語言（如拉丁語與希臘語）語法相似，曲折變化繁複，有三種性（陽性、陰性與中性），三種數（單數、雙數與複數）及八格（主格、賓格、工具格、與格、奪格、屬格、位格與呼格）。形容詞的變化與名詞同。動詞變化有時態、語氣、語態、數與人稱。

◉附一：井ノ口泰淳著・張桐生譯〈絲路出土的佛典〉（摘錄自《絲路與佛教文化》）

古代印度的語言一般稱作梵語，而梵語所代表的通常並不僅限於Sanskrit（高級的雅語），其中也廣泛地包括了一般的俗語，在相反的情形下，Sanskrit（雅語）這個名稱也有的時候表示了比原來更爲廣泛的意義，所以，爲了避免狹義和廣義之間的混淆不清，我在這裏使用印度雅利安語這個名稱。雅利安人種並非印度的原住民，他們是在西元前一千數百年以前移住印度的，當時他們帶到印度來的語言流傳下來，就是我們所說的雅利安語。古代印度雅利安語可以大分爲兩類，一種是包含了古文獻吠陀上的語言——吠陀語，在文法上並未完全整理好，也就是一種不完全的語言——Prakrit（俗語）。另外一種是，在文法上作過嚴格的整理，每一個詞彙也都有明顯的意義的Sanskrit（雅語）。印度的佛典中所用的語言雖然說是梵語，不過是介於上面所說的Sanskrit（雅語）和Prakrit（俗語）中間的一種具有獨特性質的語言，一般稱作佛教梵語或混合梵語。此外，現在東南亞還通行一種使用了Prakrit（俗語）中的巴利語的佛典。絲路上各地域出土的佛典中所用的古代印度雅利安語幾乎都是佛教梵語，文字則使用梵文。只有一個例外，就是用卡羅休提文所寫的《法句經》。《法句經》中的語言是Prakrit（俗語）的一種，是西北印度的犍陀羅語。在印度完全沒有用Khrosthi（卡羅休提）文所寫的宗教典籍，所以《法句經》是非常珍貴的寫本，這個寫本的製作年代，據說最遲不會晚於西元三世紀，也可能早在二世紀就已經完成了，所以，這是現

存最古的佛典寫本。用梵文所寫的佛教梵語的佛典，從東土耳其斯坦各地到敦煌之間大量地被發掘出來，不過多半是斷片，具有完整形狀的幾乎沒有。出土的數量可以說以吐魯蕃和敦煌爲最多。所有的寫本並不都是在出土的地方所寫的，有許多據推測是寫於印度，然後經過絲路被帶到了東土耳其斯坦或敦煌來。如果詳細地考察一下的話，我們會發現其中的語言、文字、書寫的材料和內容等包括了各種各樣的東西，實在是非常複雜的。

◉附二：周一良〈中國的梵文研究〉（摘錄自《現代佛學大系》⑭）

(一)

我國自來稱印度文爲梵文。因爲印度人相傳，他們的文字是梵天（Brahma）所製（《西域記》卷二）。但在印度本土，普通却不叫梵文。只有大史詩《Mahābharata》裏，曾稱梵文爲brahmi vac，意思是神聖的語言，僅僅當作一種別名或美稱而已。那麼，印度人稱他們的文字叫什麼呢？他們稱爲Sanskrit。這字的原義有文飾、修整、精製一類的意思。顧名思義，我們不由得想到中國的「文言」。梵文在印度的地位，確和中國的文言文體很相像。Sanskrit這字最早見於《梨俱吠陀》——印度最古的文獻。這部書的文體就是一種古梵文。吠陀是婆羅門敎的聖典，同時也只有四種姓裏最上層的婆羅門才有資格學習。大約從很古的時期，梵文已經是上層種姓專有的語言了。以後註釋吠陀的書，也都是用梵文。到了西元前五世紀，波膩儞（Pānini）作了一部梵文文法，奠定了梵文文法的基礎。直到現在兩千多年來，寫梵文都要受《波膩儞文法》的約束。也就是因爲大家都遵守他的軌則，兩千多年來梵文竟沒什麼大變化。中國雖沒有波膩儞的文法，因爲作文章的文要摹古，於是乎無形之中文言和白話分了家。文言成了知識分子唯一的表達工具，情形正和梵文在印度相同。不過梵文之佔優勢，最先和宗敎有相當關聯，中國文言文的流行則不然。還有一點，就是印度人不但寫梵文，並且說梵文。現在印度的梵文學者還能用梵文會話，「出口成章」呢。

古代印度除了社會上層所說的梵文以外，還有口語。玄奘關於天竺語言，曾說，「因地隨人，微有改變。語其大較，未異本源。」（《西域記》卷二）這些口語總名之爲Prakrit。這個字原來有自然發生、本質、原料等義，是和Sanskrit的原義相反的。換言之，Prakrit就相當於中國的白話。在古代印度戲劇裏，婆羅門利帝利種姓的角色，一定要說梵文，表示他們的身分。女人、奴隸、商人等等全都說白話。現代的印度口語，便是從這種古代白話演變而來。梵文跟希臘文、拉丁文都屬於印度歐羅巴語一系，是一種語根變化最繁複的語言。名詞有八種格，近代歐洲語言裏用前置詞表達字和字之間的關係，梵文裏都用不同的格表示。數目除單複之外，還有雙數，動詞的過去式也有多種。梵文還有兩個跟其他印歐語不同之點：第一是喜歡用長的複合語（compound），第二是連音變化律（sandhi）。就是說，某字母與某字母聯在一起，就要發生變化。梵文這許多複雜的規則，到了Prakrit便簡單化了不少，有些根本消滅。更進一步到現在的口語，許多格和雙數等等都不復存在了。

中國人最先和印度文字發生關係，當然是翻譯佛經。最早著於竹帛的佛典究竟是什麼語言，無從知道。現在流傳於錫蘭、緬甸、泰國的小乘佛經都是所謂巴利文（Pali），也是一種較早的印度方言。pali這個字並非地名，原是典册、典範的意思。這一套佛典大約由口授傳入錫蘭，到西元前一世紀才寫下來。錫蘭島的僧侶們先稱這種文字所記載的經典爲「巴利」，後來便引申來指這種文字了。有人說巴利文是摩揭陀國的方言，這話不大可靠。但我們可以相信，最早的佛經一定是用方言寫下來，而不是用梵文。釋迦牟尼曾告誡他的弟子，應該用當地人的方言說法，不應該用梵語。這話和佛敎平民化以及反對婆羅門敎的精神正相符

合，再看現存較早期的梵文佛經，例如《妙法蓮華經》，也足以證明。這部經的韻文部分裏，含有很多Prakrit成分，散文部分則是很好的梵文。有人認爲，這書原是口語，後來佛教徒爲了跟婆羅門教相爭，要提高自己地位，於是把口語改成梵文。散文因爲沒有韻律關係，所以改得完全。韻文要受韻律的限制，就改得四不像了。又有人以爲韻文部分成書比較早，原是口語而改爲梵文。散文部分是後來加進去的，所以根本就是梵文。無論那一說近於事實，至少這部經主要部分原是口語，是無可置疑的。其餘文白混合體的經典，類似《法華經》的，還有好幾種。漢魏以來中國所譯的經典，原本一定是白話文或文白混合體的多，純粹梵文的少，也是意料中事了。

(二)

後漢佛教傳入中國，譯經事業開始，直到宋以後才衰歇。這一千年間的翻譯工作，尤其以唐代爲盛。西行求法的高僧如玄奘、義淨等，都深通梵文和方言。那時譯場有「譯語」、「證梵文」、「證梵義」等等，各有分工，非常嚴密。對於原文和譯本的考覈校勘都極注意。然而奇怪的是：在這一千年間，我們竟找不到一部研究梵文文法的書！即使有而失傳，一定也極少，因爲我們現在連目錄裏都看不見。玄奘、義淨都曾提到波膩儞，但沒有想到翻譯他的文法。也許他們覺得佛經口語文多，波膩儞的書不適用？

中國僧人關於梵文的著作，現存者可以分成兩大類，而文法不與焉。第一類是悉曇，第二類是字書。悉曇（siddhim）是梵文「成就」的意思。大約印度幼童學習拼音的綴字表前面，一定要寫上這麼一句吉祥話。義淨也說：「創學悉曇章，亦名悉地羅窣覩。斯乃小學標章之稱，俱以成就吉祥爲目。」（《寄歸內法傳》卷四）悉地羅窣覩（Siddhirastu）就是「希望成功」的意思。中國僧人於是取悉曇兩字來作梵文拼音表的名稱了。現存這類梵文拼音的書，有唐·山陰沙門智廣的《悉曇字記》（收在《大正大藏經》卷五十四。以下凡是收在《大正藏》裏的書，都不另註明版本。）和北宋時印度僧人法護和中國僧人惟淨合編的《天竺字源》七卷。

智廣是山陰人。自序裏說：「頃嘗誦陀羅尼，訪求音旨，多所差舛。會南天竺沙門般若菩提齎陀羅尼梵夾自南海而謁五台。寓於山房，因從受焉。與唐書舊翻兼詳中天音韻不無差反。」序裏又說所傳是南天竺字體，「中天……與南天少異，而綱骨同。健馱羅國（印度西北部）熹多迦文獨將（？）尤異。而字之由皆悉曇也。」印度字體本有不同，傳到中國來就愈加紛歧。但字體雖異，其爲拼音表則一樣。序裏所說的般若大約就是《宋高僧傳》卷二的智慧，也是密教大師，原是罽賓國人。傳裏說他「聞南天竺頗尙持明，遂往諮稟。彼有灌頂師，名達摩耶舍。見慧勤重可教，授瑜伽法，入曼荼羅」。因爲他從南天竺來中國，所以智廣以爲他是南天竺人。

智慧於德宗建中初（780左右）到廣州，參謁五台當在以後，智廣的書當然是八世紀末葉的著作了。

《天竺字源》是景祐二年（1035）成書。法護是中印度摩揭陀國人，景德元年（1004）到中國。嘉祐三年（1058）圓寂。宋代東來的印度僧人裏，他是譯經最多的幾人之一。所譯尤以密宗經典爲多。惟淨是南唐後主的姪兒。太平興國八年（983）天息災（也是印度僧人）建言兩街選童子五十人習梵學，惟淨在內。「口受梵章，即曉本義」（《佛祖統紀》卷四十二）。後來屢次翻經，頗著聲譽。景祐年間宮裏的木匠鋸木頭，發現橫剖下來的木頭裏面，「有蟲鏤文數十字，如梵書旁行之狀」。於是奏明仁宗，以爲是祥瑞。仁宗命惟淨翻譯，他研究了許久，告訴使臣說，根本不是梵文。使臣勸他馬虎說兩句，若稍成文，譯館恩例不淺！連夏竦都暗示他從權，可是惟淨不肯，說：「恐他日彰謬妄之迹，雖萬死何補？」（文瑩《湘山野錄》卷上）惟淨於皇祐三年（1051

）圓寂。

為什麼這些高僧對於梵文文法不加注意，特別喜歡悉曇呢？我想最大原因是由密宗的傳播。八世紀善無畏、金剛智、不空等到中國來以後，密教頗為流行，尤其在上層社會裏。密宗的教義，在高超的一面，承受唯識哲學，主張外界萬物都由心造。卑近的一方面，又提倡儀軌咒術等等，祈求現世和未來的福利。密宗經典裏，幾乎沒有一部沒有咒語的。大部分的咒語都沒有意義，所以向來是譯音。念咒時一定要發音正確，然後才有效，才能獲得好結果。（阿拉伯人念《古蘭經》似乎也有同樣信念，這原是宗教信仰中共同的心理。）智廣《悉曇字記》自序明白地說他誦陀羅尼，才訪求音旨。又說學者如果讀了他的書，「不逾信宿，而懸通梵音。字餘七千，功少用要。……總持一文，理含衆德，其在茲乎？」可見是為通總持而學悉曇。鄭樵《通志》〈六書略論華梵〉項下說：「今梵僧咒雨則雨應，咒龍則龍見。頃刻之間隨聲變化。華僧雖學其聲，而無驗者，實音聲之道有未至也。」這話正足表現密宗僧人念咒的精神。為要講求音聲之道，不得不研究天竺拼音文字的讀法，於是乎悉曇亦即梵文拼音表就成為重要科目。這是第一個原因。因為中國文字不是表音的符號，加以梵文字母的詭奇難辨，悉曇之學便顯得奧妙非常了。

提到梵文字母本身的詭奇，還要舉出悉曇所以變成中國僧人研究對象的第二原因。密宗除誦咒以外，對於梵文字母還有特別解釋。就是所謂「字門」。每個字母都象徵教義裏的一種道理。譬如「阿」字，是梵文字母表裏的第一個母音。梵文子音字母單獨寫出來的時候，總是一音綴。而這音綴的母音一律是「阿」。因為發音之始就有「阿」，每個單獨字母裏又都有它，所以密教對於「阿」這字母特別賦以重大意義。用它來象徵「萬法（法是原素、成分一類的意思）本不生」的道理。就是說：世間一切現象都是相對待，有因果的。只有在一切現象還沒發生之前，那階段才是至高無上。如果悟到這一點，便發現一切現象裏，都有「本不生」的道理在焉。一行註《毗盧遮那經》曾舉過一個例：譬如有人在土地上面演算學。在他用手指畫一畫之前，土地上本無一物。畫了一畫之後，從這一畫就演出無窮數目。等到他把土地上的數目擦掉，又空無一物。這無窮的數目也許還保存在演算的人的心裏，但土地上已經毫無蹤迹。密宗僧人就拿「阿」字來代表這本無一物、「法本無生」的階段，因此，經典裏常常要談到字母，曼荼羅除畫佛和菩薩像外，有時也用字母來代表。無形中字母就變成神聖的符號了。這是僧人要研究悉曇字母的第二原因。

因為僧侶注意悉曇，士大夫好佛者也從而效之。王維有一首詩，題目說：「苑舍人咸能書梵字，兼達梵音，皆曲盡其妙。戲為之贈。」（《全唐詩》二函八册）不說苑咸通梵語，却說能「書梵字」，「達梵音」。從我們今日學語言的角度看來，自然很可笑。然而當時風氣如此，毫不足怪。詩裏說：「……蓮花法藏心懸悟，貝葉經文手自書。歲詞共許勝楊馬，梵字何人辨魯魚？」苑咸答詩云：「蓮花梵字本從天，華省仙郎早悟禪。三點成伊猶有想，一觀如幻自忘筌。……」（《全唐詩》二函九册）苑咸自註云：「佛書伊字如草書下字。」由善書梵字一點推測，他或者是密宗信徒？苑咸的時代，密宗已經相當得勢。凡是信奉密宗的將相大臣，今日可考的，如元載、王縉、杜鴻漸、劉巨鱗等人，無不貪贓瀆貨。據《舊唐書》〈李林甫傳〉說李林甫：「自無學術，僅能秉筆。……而郭愼微苑咸文士之闒茸者代為題尺。」可見苑咸也是趨炎附勢之流。大約他之書梵字達梵音只在求現在或來世的福利，並不曾悟出梵書「字門」的大道理！

《宋史》〈藝文志〉載有鄭樵論梵書三卷，其書不存。想來也是論悉曇的。《通志》〈六書略〉裏有論華梵三則，大都討論梵字。他說：「華則一音該一字，梵則一字或貫數音

」；「梵有無窮之音，華有無窮之字」等等，似乎他對梵文有相當了解。但他也說了些很荒謬的話，例如：「華有象形之文，梵亦有之。尾……有尾垂之形，縛……有纏縛之象。」硬把中文譯音所用的字的意義派在印度表音符號的頭上，豈不可笑？又如「華有同聲而借之字，梵亦有之。野也馱陀……。」其實這是中國人用不同的字來迻寫梵文同一的音，梵文原只ya或da一個音，何關假借？

現存悉曇書籍因爲展轉鈔寫，字體不少謬誤。但苑咸「三點成伊」的話，和現在所傳悉曇梵字還相合。印度字體有種種變化。西元四世紀時，所謂笈多（Gupta）派的字體漸漸流行。是一種銳角型、首楔而尾尖的字體。日本法隆寺所藏貝葉兩片——《心經》和《尊勝陀羅尼》（六世紀物），跟佛陀伽耶的碑文（六世紀末）都是這種字。中國相傳的悉曇字體，也屬於這一系。到了七世紀時，所謂Nagari字體開始出現，十世紀以後大爲盛行，一直到今天。字體和笈多系頗有不同，並且字母上部都畫一道橫線。現在的梵文字母還是如此。

㈢

悉曇以外，中國人關於梵文的著作就是字書。玄應、慧苑、慧琳、希麟等人的《音義》，法雲的《翻譯名義集》，都是註解中文翻譯的經典，和梵文研究沒什麼直接關係。所以我們不去管它。梁代寶唱有《翻梵語》，共十卷。把經典裏譯的梵字抽出來，分成佛號、佛名等七十三類，註以漢譯。體裁和法雲《名義集》近似，也不能算正式的梵漢字典。現存字典最早的要算《梵語千字文》。這書相傳是義淨作的。內容包涵九九五個常用的梵字，旁邊用漢字對音，下面再註一個中國字。把這些中國字連綴起來，是四個字一句，都成文義，所以名爲千字文。有人以爲這書是後人託名義淨。印度學者師覺月（P. C. Bagchi）曾研究此書和利言的《梵語雜名》，把它們印在Deux lexiques sanskrit-chinois裏。他根據前人研究，舉出幾條證據證明這書的確出於義淨之手：

⑴詞句和義淨的《寄歸傳》、《求法高僧傳》相同或者相近似的很多。

⑵讚詠彈舌齒木等字樣，不是親到過印度的人，不大會用。

⑶「嚴儀像殿，寫勘尊經」、「梵音彈舌」、「悉曇莫忘」都像是他夫子自道。

⑷書裏梵字有的出自方言，在中國的僧人未必知道。

⑸書尾稱Paramartha-deva製，當是義淨兩字的梵譯。

一艮案：除去deva譯淨字這一條外，別的證據大都還可信。書裏把「咸京」與「龜洛」對舉，也和武后時情形相合。序裏說是爲「向西國人」學語而作。（師覺月誤解此句以爲是爲西國人學華語而作。）又說：「並是當途要字，但學得此，則餘語皆通……若兼悉曇章讀梵本，一兩年間即堪翻譯矣。」《千字文》文章爾雅，序文便不然，也許因爲有脫漏。但「一兩年間即堪翻譯」這種話到底不像義淨口吻，或者序文是後人假託？這書名爲「梵語千字文」，應當以梵文爲主。其實却像是作就了千字文，再逐字譯成梵語。書裏有許多地名，如「給園」、「禪河」都當作四個單字譯成梵語。「咸京」的梵文是「Yatkimcit」（皆）和「maha」（大）。「赤心罔詐」的罔，梵文作「jala」，是網的意思。只有洛字沒法譯義，作「saraga」，是當時一般西域人稱洛陽的名稱。全書不牽涉到文法，只有「若箭之催」的「之」字用「sya」來翻譯，sya是梵文中表達所有格的字尾，本不能獨立。割裂它來譯「之」字，未免可笑。如果唐代和尙眞能不讀文法，憑這樣一本字典「即堪翻譯」，眞可謂大膽了。

九世紀中葉日本和尙圓仁把《梵語千字文》帶回國去，因而流傳至今。現存的最早刊本的年代是1773年。在這刊本的後面，附有《梵唐消息》，也是一部字典，包含三一○個常用字。大抵以類相從，但不像《千字文》能成文

理。有許多字跟《梵語千字文》重複。這個小字典的年代作者都不可曉。書末有日本三井寺沙門良勇題跋，年代是884年。想來也是圓仁帶回去的，因爲跟義淨的書性質相同，於是後人就刻在一起了。這書裏梵字和今日梵文不同的相當多，大約是當時地方方言，再加以傳寫訛誤。書裏有「Śaya」一字，漢譯曰紙。師覺月氏考定，以爲十二世紀時阿拉伯人最先介紹紙入印度，這時候印度還不能造紙。「Śaya」一字或者是中文紙字的譯音。他的話如果可信，倒可與silk, tea這一類流傳外國的譯音漢字媲美。

《梵語千字文》之外，還有一部《梵語雜名》，也是圓仁帶回國，因而流傳的。現在有1732年的刻本，題作：「翻經大德兼翰林待詔光定寺歸茲國沙門禮言輯。」禮是利字之誤，光定是光宅之誤。利言的事蹟見於《宋高僧傳》（卷十五〈圓照傳〉內）、《貞元釋教錄》（卷十四）等書。他是龜茲國人，早年從印度僧人法月出家，開元十四年（726）受具足戒。記憶力極好，梵文中文之外還會不少中亞方言。730年跟法月東來，732年到長安。法月從事翻譯，利言「度語」。741年法月回印度，利言隨行。他們中途在于闐住下，法月就死在那裏。利言又回到龜茲。差不多又過了十年（754），哥舒翰請不空到武威譯經，特爲從安西請利言來幫忙。後來他再度入長安，曾助般若譯經。大約這時住在光宅寺，被封翻經大德翰林待詔。大德本是和尚的尊稱，譯自梵語bhadanta。唐時用它作種種頭銜，如講論大德、引駕大德等等。不空《表制集》卷二〈請抽化度寺文殊師利護國萬菩薩堂三長齋月念誦僧制〉一首中，列僧二十七人，其中有醴泉寺大德利言，時爲大曆二年（767）。利言大約死於789～795年之間。《梵語雜名》當然是他晚年在長安時的著作。

《梵語雜名》包括一二二一條，每條大抵一個字，有時也有複合語，如眼睫、指節等。還有些動詞，如「上馬」、「何處去」等等，是與《千字文》大不相同的。《梵語千字文》是先撰好千字文，再逐一翻譯。這部書顯然是選擇梵語，再翻成漢字。有時因爲找不著適合的翻譯，同一漢語會出現好幾次，字的次序也以類相從，而且跟印度字典的分類法次序很相近。因爲以類相從，有的字兼屬兩類也就兩見，如迦婁羅與金翅鳥。原本每類之前一定有題目，現在都已不存，只有開篇第一類的題目「有情身分」四個字還保存。

書裏中央亞細亞的地名比印度地名多，因爲利言比較熟悉。「京師」的梵語是Kumudana。這並不是固有的梵語，實在是梵語化的突厥以及中亞人稱長安的名字——Khumdan。高麗的梵語Mukuli也是從突厥語Mukrit來的。敦煌發現的西藏文寫本裏，也稱高麗爲Mug-lig。京師之後有「吳」，梵字是Paravada，「蜀」的梵字是Amṛdu。這兩個梵字的語源是很有趣而值得研究的。

《大正藏》收有《唐梵兩語雙對集》，題作天竺僧人僧怛多蘖多和波羅瞿那彌捨沙合撰。內容次序與利言的書完全相同，只是有些字被省略。並且沒有梵字，只有漢字譯音。譯音所用漢字也大都和《雜名》相同。一定是後人節鈔利言的書，隨意加上兩個僧人的名字。這兩人在別處也無可考。還有一部《唐梵文字》，包括一一一七個字。除去最後四百字外，與義淨《千字文》完全相同，而略有省減。書尾記作者的名字爲：「師傳五部瑜伽教北平（今河北完縣東北）吉祥子（寺？）全眞。」可見是密宗僧人。他所加的句子有「眞言密教，遇之甚希」、「發菩薩意，入灌頂壇」、「從何道來？總持爲逕」，以及「悉地」、「金剛」等字樣，也都證成此說。密宗大興在肅、代以後，全眞無疑要比義淨晚幾十年。這書一定是他爲宣傳密教起見，根據義淨的《千字文》改編而成。有人以爲千字文出於此書，是因果倒置。全眞對梵文的知識似乎並不高明。譬如大毗盧遮那佛的名字有普照的意思，義譯爲大日。全眞書裏「聖者大日」把大日兩字直譯回

梵文爲Mahasura。

九世紀的時候，西藏地方僧人爲譯佛經編了一部梵藏字典。元代傳入內地，蒙古喇嘛和漢族僧人又加上了蒙文跟漢文。1853年俄國人在北京得到梵藏蒙漢對譯寫本，帶回聖彼得堡大學圖書館。歐洲學者展轉鈔寫。1915年日本學者把梵藏漢三部分排印出來，翻譯原書的名字，叫它作《翻譯名義大集》（Mahāvyutpatti）。全書有九五六五條。排列的方法也是以類相從，大都是佛典裏的字。漢譯部分固然不少是本於元代以前所譯經典，也頗有用當時俗語直接翻譯的。還有些是從西藏文翻譯出來，而不與梵文相關的。大約元代僧人的梵文研究只是藏文研究的附庸工作吧？

明代以後，我國梵文研究更加衰落。巴黎所藏明寫本《四夷館考》一書，前有萬曆八年（1580）王宗載序文。卷下〈西天館〉條云：「至今貢使久不通，本館雖設有專官，其所習番文止眞實名經，不可通於文移往來。」眞實名經不知是什麼經典，但當時學梵文的人已經不能應用了。

(四)

六朝時因爲佛教流行，佛教名詞的梵語因而也很流行。《世說新語》〈政事篇〉有一個故事：「王丞相（導）拜揚州，賓客數百人，並加霑接，人人有悅色。唯有臨海一客姓任，及數胡人爲未洽。公因便還到，過任邊云：『君出臨海便無復人！』任大喜悅。因過胡人前，彈指云：『蘭闍蘭闍！』羣胡同笑，四座並懽。」劉盼遂先生《世說新語校箋》曾引陳寅恪先生說，蘭闍也許是梵文的rañj，意思是喜悅。一良案：隋唐以後胡梵兩字的分別漸嚴。胡專指中亞胡人，梵指天竺。六朝時胡的用途還很廣，印度也每每被稱爲胡，所以這裏的胡人很可能是指印度人而言。王導爲聯絡感情，行了天竺彈指之禮，還要學說一個梵字。

自從明末天主教傳入中國以來，相信天主教或基督教的人，往往取些保羅、約翰一類的名字。六朝時代的佛教徒也有同樣習慣，喜歡用梵語作名或小字，一時成爲風氣。有些人未必是相信佛教，也取梵語爲名。譬如西晉懷帝小字沙門，陳宣帝小字師利，北齊後主穆后小字舍利，婁昭字菩薩，楊津字羅漢，宇文覺字陀羅尼，宇文晶字波羅門。元羅實本名羅利，元叉本名夜叉。還有爾朱菩薩、李瞿曇、康維摩、崔目連、蕭摩訶、穆提婆、周羅睺等。此外六朝人用作名字的梵語有：耶輸、沙彌、達摩、悉達、那羅、婆羅、須跋等。《東洋史研究》三卷六期、四卷十二期裏集有六朝人名中所見佛教語。統計六朝人名裏帶「僧」字的有一二二人，帶「曇」字的三十九人，帶「佛」字的二十四人。但所舉帶有「道」字、「靈」字的，都是天師道，與佛教無干。還有鬫羅突等小名，也不是梵語。詩人王維的名與字也是拆散維摩詰（意思是無垢稱）三字組成。大抵社會上層只取梵語爲小名，廣大下層人民就逕取作本名了。中國和尚到印度去的，也往往取梵文名字，如法顯之名Vinayadeva（律天），玄奘之名Mahāyānadeva（大乘天），也就像今日留學生之競稱喬治、威廉了。

我們今天的語彙裏，還有些梵語遺迹。譬如「劫」（kalpa）是印度神話裏一個極長的時期的名稱。在每劫的末尾，一切都要毀滅，所以有「歷劫不磨」、「遭大劫」等語。這個字因爲漢化太深，同時它的面貌又像中國固有的，於是很容易把劫盜的意思附會上去了。「剎那」（kṣaṇa）是一瞬的意思，也是我們還常常用的。魔鬼的魔原文是mara。最早音譯用磨字，梁武帝才改從石爲從鬼。據佛教傳說，māra是一個惡神，蓄意要破壞釋迦牟尼的道行。釋迦牟尼快要得道的時候，他派了他的女兒來引誘如來。如來不爲所動。他又帶了魔兵來威脅，結果失敗。māra這字是從語根mṛ（死）變來，意思是破壞者，或致死者。梵文是印度歐羅巴語的一支，所以有很多語根和希臘文、拉丁文以及由它們變來的英法字相同。例如這魔字，就跟法文的mourir，英文的mortal同出一源。我們覺得魔字是從鬼魔聲的形聲

字，殊不知它原是外國種，並且還有外國遠房親戚呢。「招提」是「招鬥提舍」(catur-diśa)的省譯，原意是四方。僧人來自四方，而止於一處，於是引申而有寺廟的意思。招字代表的catur，和法文的quatre，英文的quarter，也都是孳乳於一源的。「檀越」的原文danapati，直譯意思是施主。檀字所代表的dana跟法文的donner，英文的donation，也都是一家眷屬。此外如「和尚」、「沙門」、「禪」、「沙彌」等等，都是漢化很深的梵語。不過他們並不是從梵文直接翻譯過來，乃是從印度方言或者中亞語言間接譯音而來的。我再舉一個例來結束這一段。「閻羅王」原文是Yamarāja。「羅」所代表的rāja已經是王的意思。所以「閻羅王」三字實是疊床架屋，猶之乎英美人稱黃河爲Huang-ho River了。

因爲中國士大夫不注意梵語文法，雖然我們早已跟這語根變化最繁複的語言相接觸，直等到一千五六百年後，馬眉叔學了拉丁文，才有《馬氏文通》出現。他的方法對不對是另一回事，假如六朝隋唐的高僧像他一樣，應用梵文文法的軌則編幾部當時的文法，豈非眞是「嘉惠後學」？然而在音韻學方面，悉曇的研究對中國的音韻學有一定的影響。唐末守溫的三十字母，和宋人修訂的三十六字母，亦與梵文字母不無歷史淵源。詳細可以參看羅莘田先生敦煌寫本〈守溫韻學殘卷跋〉和〈中國音韻學的外來影響〉。守溫的事蹟不可考。殘卷題作「南梁漢比丘守溫述」。關於「南梁漢」這三個字的解釋也衆說不一。一艮案：《廣清涼傳》記唐末淨土宗大師法照說：「本南梁人也。」敦煌出土的《五台山讚》也說：「南梁法照遊仙寺。」法照所撰的《五會念佛略法事儀讚》上自稱「梁漢沙門法照」。敦煌出土《五台山讚》也有「梁漢禪師出世間」一句，守溫殘卷的「南梁漢」一定和法照的「南梁」、「梁漢」是同指一地。據近人考定，漢是現在四川成都北部唐時的漢州。天寶元年改郡，乾元元年復爲漢州。法照的師友多漢州人，他所唱導的引聲念佛也是四川省所流行。漢字上冠以南梁或梁大約因爲其地是古之梁州，並非當時的正式地名。或者守溫也是四川人麼？唐代和尚名字上所冠地名未必一定是籍貫，有時是駐錫或說法之處。也許守溫並非漢州人，而是駐錫漢州也未可知。至於近代，如汪榮寶之〈考歌戈魚虞模的古讀〉，羅莘田先生之〈考知徹澄娘四個字母在六世紀到十一世紀間的音值〉，都借助於梵音。

梵文對於中國文體雖然沒有什麼直接影響，但六朝以來譯經文體的流風餘韻却不可忽視。正像民國以來翻譯文學之影響白話文一樣。現在舉一個例。助詞「於」字在先秦兩漢的書裏，沒有用在他動詞和目的格之間的。魏晉六朝和尚譯經，才有這種特別用法。如西晉・竺法護譯《佛說海龍王經》：「護於法音」、「見於要」。羅什譯《法華經》：「擊於大法鼓」、「供養於諸佛」。羅什譯《童受喻鬘經》：「得於聖道」。例子不勝枚舉。大約最先爲湊韻文字數，繼而散文裏也仿效起來。但究竟是一種不雅馴的用法，所以佛典以外，文人的著作裏很少見。唐代的變文大都根據佛典敷衍而來。民間作家比較不受傳統的拘束，不但採納這種用法，而且變本加厲。變文中這種例子多不可言，隨便舉幾個：「見於何物」(八相變文)、「側耳專聽於敕命」(《維摩詰經》變文)、「怕於居士」(同)、「爾現於菩薩之相」(同)、「每弘揚於三教」(降魔變文)、「好給濟於孤貧」(同)等等。這種用法一直傳到皮簧戲詞裏，如「打罵於他」、「取笑於我」等。如果追溯起來，始作俑者一定是魏晉六朝譯經的和尚們了。

從上面簡短的敍述看來，中國印度兩個國家之間，一千幾百年來除了思想上的接觸外，傳達思想的媒介物——梵文——本身也在中印文化交流上占相當重要地位。

〔參考資料〕《梵文文法》、《梵文文法動詞及梵英字彙對照表》、《梵文入門》、《佛教語言論集》(《世界佛學名著譯叢》⑥、⑦、㉒)；辻直四郎《梵

語，世界語言概說》；榊亮三郎《解說梵語學》；荻原雲來《實習梵語學》；岩本裕《サンスクリット》；宇井伯壽《印度哲學研究》第二冊；W. D. Whitney《Sanskrit Grammar》；F. Edgerton《Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar & Dictionary》。

梵魚寺

朝鮮三十一本山之一。位於韓國慶尙南道釜山特別市。山號金井山。新羅・武烈王二年（655），海東華嚴始祖義湘創建。屬華嚴傳敎十刹之一。朝鮮・宣祖二十五年（1591），因戰爭而爲日軍焚燬。三十五年，春觀重建，不久又付諸一炬。光海君五年（1612），妙全又策畫重建，翌年七月完成。現爲韓國著名巨刹，統轄所屬寺院三十三所。寺內建築有大雄殿、毗盧殿、龍華殿、冥府殿、羅漢殿、八相殿、上香閣、中香閣、西香閣、普濟樓、鐘閣、涅槃堂、迎賓堂、別堂、尋劍堂、圓應房、安心寮、含弘堂、解行堂、淸豐堂、金魚禪院、枕溪寮（明正學校），以及塔頭靑蓮、大聖、極樂、內院、元曉、雞鳴、安養、金剛、獅子九庵等。

〔參考資料〕《朝鮮佛敎通史》；《朝鮮寺刹三十一本山寫眞帖》；《世界美術全集》卷二十三。

梵敎會（梵Brāhma Samāj）

近代印度敎的革新派；亦爲社會改革運動之一組織。西元1828年，藍姆漢羅伊（Rām Mohan Roy，1772～1833）創於加爾各答。此會以「梵」爲唯一眞神，抨擊多神論、偶像崇拜，承認吠陀的權威，不相信轉世，也不堅持業報或輪迴之說，擯棄印度敎的禮儀而採取基督敎的某些儀式。社會改革方面，反對種姓制度、一夫多妻制、寡婦殉死，贊成未亡人再婚，獎勵英語敎育。

創始人歿後，印度詩聖泰戈爾之父德邊德拉・泰戈爾（Debendra Narthe Tagore）繼續領導，提倡推廣現代敎育及女性敎育。由於泰氏是一保守的民族復興主義者，而比他晚入會的柯沙布・姜德拉・辛（Keshab Chandra Sen）是一具有基督敎精神的激進改革者，以致本會在1866年分裂成二派，勢力因之未再壯大。雖然如此，但本會的社會改革運動，仍取得相當可觀的成績。

梵網會

日本佛敎用語。指講誦《梵網經》，以祈死者冥福之追善法會。講誦內容以《梵網經》所說大乘菩薩戒的十重禁戒、四十八輕戒爲主。天平勝寶八年（756），東大寺、大安寺、藥師寺、元興寺、興福寺諸寺於聖武天皇國忌期間（四月十五日～五月二日）講誦《梵網經》。其後，諸寺逐漸流行此風，其中以東大寺、唐招提寺最具盛名，然舉行日期稍異，東大寺戒壇院於每年七月十九日舉行，唐招提寺則於每年五月十九日舉行。

梵網經

㈠二卷。全稱《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》。又稱《梵網菩薩戒經》、《梵網菩薩戒本》。後秦・鳩摩羅什譯，收在《大正藏》第二十四冊。上卷主要在說明盧舍那佛、十發趣心、十長養心、十金剛心及十地等；下卷則敍述應說十無盡藏戒品，以及說十重、四十八輕戒。因全部與《華嚴經》的說相有相通之處，自古被判定爲華嚴的結經。

此經最受重視的部分，是下卷所說的大乘戒。《梵網經》所說的戒，稱爲梵網戒。其特性是，並無在家與出家的區別，而以開發自己的佛性爲目的。因此，此種戒亦可謂爲「佛性戒」。即以勸人孝順父母、師僧、三寶等及重慈悲，說「衆生受佛戒即入諸佛位」，以及立於佛子的自覺而行菩薩道等爲主。

又，本經除了提到十重、四十八輕戒的大乘戒戒相之外，也論及受戒的作法、大乘布薩的集會作法等，爲一完整的戒經。十重（十波羅夷）就是十波羅夷罪。即：殺生、劫盜、無慈行欲、妄語、酤酒、談他過失、自讚毀他、

慳生毀辱、瞋不受謝、毀謗三寶等十條。據說是採自《菩薩善戒經》的八重戒及《優婆塞戒經》的六重戒混融而成。四十八輕戒是不敬師長、飲酒、食肉、食五辛、不學教懺、住不請等。

此經另有禁止食肉、食五辛、名利私欲，以及勸放生、追善供養等日常行儀的規定，對後世的影響很大。《地持經》(《菩薩地》)的瑜伽戒是含有小乘戒律的大乘戒(通三戒)，而《梵網經》則是大乘獨有的戒，因此頗受中國、日本佛教重視。講說頻繁，註疏亦多。

關於本經的註釋本，天台大師認為《梵網經》乃鳩摩羅什所譯，並為該經作二卷《菩薩戒義疏》，而納入自己的教義體系之中。此外，還有賢首法藏所撰的《梵網經菩薩戒本疏》六卷；新羅・太賢的《梵網經古迹記》。此三部註釋對後世的影響甚大。又有義寂、元曉、玄奘、智周、袾宏、智旭等著名佛教學者所作的註釋。在日本，最澄依據此經在比叡山建立大乘戒壇，並著有《顯戒論》。其他另有善珠、空海、叡尊、凝然、鳳潭等佛教學者亦著有註釋。二十世紀以來，望月信亨主張《梵網經》為中國人所撰。此說已大致獲得學術界的承認。(參閱附錄)

㈡南傳巴利聖典，《長部》第一經，巴利語謂之為《Brahmajālasutta》。相當於漢譯《長阿含》第十四經〈梵動經〉與《梵網六十二見經》。「梵網」，又名「見網之法門」，意謂本經猶如漁夫之網，能網羅世間所有的見解。因此，漢譯的「梵動」，並不恰當。

全經內容共分二部分。第一部分敍述世人對如來或讚或毀，只是依據當時沙門、婆羅門所守持之戒律作為依準。其次，經文又對「戒」，分大、中、小三種而詳加敍述。

第二部分指出，能瞭解如來得正覺，有甚深微妙之諸法者，才是眞正地讚歎如來。其次又列出當時正統婆羅門及一般思想界的各種見解，並說「如來知道彼等所執取之諸見，將導引彼等趣向地獄、餓鬼、畜生等趣。如來所知猶甚於此，然如來不執取，以不取著故，內心能得寂滅。如來如實知諸受之原因、滅、味、患、出離，不執取，解脫。」

所謂六十二見，幾乎網羅當時所有思想家的學說。內容大體可分為如下二類：

⑴與過去有關的：Ⓐ常住論四見。Ⓑ一分常住論四見。Ⓒ邊無邊論四見。Ⓓ詭辯論四見。Ⓔ無因論二見。

⑵與未來有關的：Ⓐ關於死後的，包含有想論十六見；無想論八見；非有想非無想論八見。Ⓑ斷滅論七見。Ⓒ現在涅槃論五見。

◉附：游俠〈梵網經〉(摘錄)

此經在唐代《開元錄》以後寫本題「梵網經盧舍那佛說菩薩心地品第十」(參照唐・玄逸《開元釋教廣品歷章》卷十五)，北宋初刻本和高麗複刻本藏經都依著它，並在「品」字上加一「戒」字，漢文大藏經把它編入大乘律部。通常誦習，用下卷說菩薩戒相部分，稱為《梵網菩薩戒本》或《梵網菩薩戒經》。

本經題後秦・鳩摩羅什譯。據梁・僧祐《出三藏記集》卷十一所載〈菩薩波羅提木叉後記〉(無作者名字)，只說鳩摩羅什在姚秦一代譯經時，最後從《梵網經》中誦出菩薩十重四十八輕部分(羅什譯目內不載此種)。至隋《法經錄》才著錄《梵網經》二卷，編於眾律疑惑類，並註云：諸家舊錄多入疑品。同時費長房《歷代三寶紀》卷八，依經前舊序列此經入羅什翻譯目錄內，其後寫刻本就相沿題為羅什所譯(經前的序是依〈菩薩波羅提木叉後記〉改作，並說到全經有一一二卷、六十一品。此序後來並加了作者僧肇名字)。

本經內容，上下兩卷分說菩薩修道階位和菩薩重輕戒相。上卷說釋迦牟尼佛問盧舍那佛，一切眾生以何因緣得成菩薩十地之道及所得果是何等相。盧舍那佛為說菩薩修道階位四十法門。初說堅信忍中捨心、戒心、忍心、進心、定心、慧心、願心、護心、喜心、頂心等十種發趣心向果；次說堅法忍中慈心、悲心、喜

心、捨心、施心、好語心、益心、同心、定心、慧心等十種長養心向果；次說堅修忍中信心、念心、迴向心、達心、直心、不退心、大乘心、無相心、慧心、不壞心等十種金剛心向果；最後說堅聖忍中體性平等地、善慧地、光明地、爾焰地、慧照地、華光地、滿足地、佛吼地、華嚴地、入佛界地等十種地向果。下卷敍釋迦牟尼佛受教已，示現降生、出家、成道，十處說法，並說無量世界猶如網孔，一一世界各各不同，佛教門亦復如是，以此說明經題取喻梵網之義。

次於菩提樹下，複述盧舍那佛初發心時常所誦的一切佛大乘戒——菩薩十波羅提木叉及四十八輕戒相。十波羅提木叉即菩薩十重戒，順次爲：(1)殺戒，(2)盜戒，(3)淫戒，(4)妄語戒，(5)酤酒戒，(6)說四衆過戒，(7)自讚毀他戒，(8)慳惜財法戒，(9)瞋不受悔戒，(10)毀謗三寶戒。四十八輕戒依經文逐段結釋，分爲五聚。（中略）

本經的傳播，向來都重視下卷說菩薩戒相部分。相傳梁・慧皎曾撰《梵網戒義疏》，似乎本經在梁代即已流行。到了隋代，智顗爲了令學人易於了解受持，特提出講說弘揚，有《菩薩戒義疏》傳世，於是本經在大乘律裏開始受到重視，影響於後世，使它成了中國漢地傳授大乘戒主要的典據，且爲諸宗同所通用。唐代且由漢文譯成藏文（略稱《法大母經》），現存藏文大藏經《甘珠爾》內。

關於本經的菩薩戒法，在中國漢地較之瑜伽菩薩戒更爲流行。這是由於本經所說的內容和其他經律有很多相契之處：如關於菩薩重戒條目，北涼譯《菩薩戒本》和《菩薩地持經》都說菩薩不共重戒只毀、慳、忿、謗四項，劉宋譯《菩薩善戒經》加和聲聞戒相共的殺、盜、淫、妄爲八重，本經即在此八戒外再增《優婆塞戒經》六重中的後二重不酤酒、不說四衆過失而爲十重。又關於菩薩輕戒條目，《菩薩戒本》舉四十二，《菩薩善戒經》舉五十，所說大體相類。本經輕戒四十八條和上二本條目有些出入，如(3)食肉戒，(4)食五辛戒，(27)受別請戒，(32)畜作非法戒，(33)觀聽作惡戒，(34)暫念小外戒，及(36)不發誓自要戒所舉的十二願等，都是上二本所沒有的而和《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉所說相契。又如(28)故別請僧戒，(43)毀戒受施戒，據唐・法藏《梵網經菩薩戒本疏》說和《比丘應供法行經》（今佚）有關。又如(46)說法乖儀戒、(47)非法立制戒、(48)自壞內法戒，都與《仁王護國般若波羅蜜經》〈囑累品〉所說相契。至於經末「明人忍慧强」偈頌，說持如是法獲五種利，與《菩薩地持經》〈戒品〉末後所說依戒得五種福利相契。特別是本經强調「孝名爲戒」，宣揚「孝順父母三寶師僧、孝順至道之法」，很適合於中國封建社會的倫理思想，而有利於本經在當時社會的傳播。因之此經在中國佛教界流傳甚盛，宋、元以後漢族各宗出家比丘受菩薩戒多依此經的菩薩戒本。

〔參考資料〕 (一)《開元釋教錄》卷四；龍慧〈梵網與瑜伽〉（《現代佛教學術叢刊》⑧⑨）；望月信亨《淨土教の起原及發達》、《佛教經典成立史論》；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》。(二)宇井伯壽〈六十二見論〉。

梵衍那國（梵Bāmiyān、Śiribāmiyān）

位於阿富汗興都庫什山中的古代王國。又作范陽國、望衍國、帆延國。今稱巴米揚（Bāmiyān）。《魏書》卷一〇二〈西域列傳〉云，范陽國位於吐呼羅國（Tukhāra）東方一萬二千里。《大唐西域記》卷一云，由揭職國東南入大雪山，行六百餘里，出覩貨邏國境，至梵衍那國。國境東西達二千餘里，南北達三百餘里，位於雪山（即興都庫什山脈）中，依山谷而邑居。大都城據崖跨谷，北背高巖，長六、七里。產宿麥，適宜畜牧，氣序寒烈，風俗剛獷。又，《新唐書》卷二二一〈西域列傳〉（下）云，梵衍那居斯卑莫運山之旁，西北與護時健接，東南距罽賓，西南訶達羅支，與吐火羅連境。地寒，人穴處。王治羅爛城，有

大城四五。水北流入烏滸河。

隋煬帝大業十一年（615）正月，及唐太宗貞觀（627～649）初年，此國曾遣使來貢。顯慶三年（658），高宗以此國都城羅爛爲寫鳳都督府，任其國王爲都督管軍事。又，本國地當健馱邏至覩貨邏、臾那等地的通道，往昔阿育王派遣傳道師時，即曾將佛教傳入此地。後，迦膩色迦王曾在本國建立伽藍，此後佛教逐漸興隆，曾彫造大石佛及頗多洞窟。如《大唐西域記》卷一云（大正51・873b）：

「王城東北山阿有立佛石像，高百四五十尺，金色晃耀，寶飾煥爛。東有伽藍，此國先王之所建也。伽藍東有鍮石釋迦佛立像，高百餘尺，分身別鑄，總合成立。城東二、三里，伽藍中有佛入涅槃臥像，長千餘尺。其王每此設無遮大會，上自妻子，下至國珍，府庫既傾，復以身施，羣官僚佐就僧酬贖。若此者以爲所務矣。」

由此可知其佛法興隆的盛況。其中，鍮石像高約三十公尺，爲西元三世紀製作的健馱邏式石像。山中的立佛造於六世紀末；深受伊朗文化的影響，高約五十三公尺。此二像今仍保存。

又，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二說，玄奘當年遊歷時，該國都城有伽藍十餘所、僧徒數千人，學小乘出世說部。又有摩訶僧祇部的學僧阿梨耶馱婆（聖使）、阿梨耶斯那（聖軍），都深明法相。彼等見玄奘時，皆頗爲驚嘆，並慇懃禮遇。慧超《往五天竺國傳》記載，王及首領百姓等崇敬三寶，足寺足僧，大小乘法俱行。其後於西元1291年爲成吉思汗所征服。又有回教徒入侵，佛教因此衰亡。1922年，法國考古學探險隊來本地發掘佛跡，哈鏗（J. Hackin，1886～1941）等人曾將發掘成果公諸於世。

〔參考資料〕《北史》卷九十七〈西域傳〉；《大唐西域記》卷六；《隋書》卷九〈禮儀志〉、卷八十三〈西域列傳〉；《舊唐書》卷四十〈地理志〉；《慧琳音義》卷八十二。

梵語雜名

書名。一卷。歸茲國沙門禮言集，睿山沙門眞源較。又稱《悉曇字引》。收在《大正藏》第五十四册。內容收錄日常使用之漢字，並對譯梵語。從「天、人、衆」等有情身分開始，接「肉、皮、血」等身體各部份，及色聲香味觸、靜動行止、數目、年時、鳥獸、藥物、衣服、親族等，計一二五〇個漢語，且各注以梵語之音譯及悉曇字。所收字彙多與《唐梵兩語雙對集》雷同。與《梵語千字文》、《唐梵文字》等，皆爲梵語初學者之入門書。

梵學津梁

全書約千卷。日本・慈雲尊者飲光編著。飲光（1718～1804）爲便利梵語學習者，乃將傳至日本的梵字及梵文資料，編纂成一套包含文法、辭典與研究的叢書。

全編分爲本詮、末詮、通詮、別詮、細詮、廣詮、雜詮等七部份。

(1)**本詮**：收錄空海等人攜至日本的梵文資料，其中包含法隆寺、海龍寺、淸涼寺、瑞泉寺、高貴寺與來迎寺等珍藏的九葉貝葉原典。

(2)**末詮**：上述資料的譯讀與解釋，凡九十七卷。

(3)**通詮**：包括悉曇章、智廣《悉曇字記》等的梵字表、文典類，計八十五卷。

(4)**別詮**：收錄與梵語有關的典籍，如《梵語千字文》、《梵語雜名》、《翻梵語》、《唐梵文字》、《天竺字源》、《悉曇藏》、《枳橘易土集》、《翻譯名義集》等，幾乎將中、日悉曇學上的重要作品網羅殆盡。

(5)**略詮**：爲辭典部分，計有梵語字彙一〇四卷、梵語省要五卷、梵語要省五卷。

(6)**廣詮**：也是辭典，分爲佛號、佛總號、法藏諸目、賢聖階位、法相差別、國界、天衆、天趣、人趣、阿修羅等八部，以及地獄、草木等項目。

(7)**雜詮**：集錄杲寶《悉曇創學鈔》、淨嚴《悉曇三密鈔》等書，以及別詮、末詮的補遺部

分。

此外，並收有蒙古字、和蘭字、韃靼字，以及法顯《佛國記》、玄奘《西域記》、義淨《南海寄歸內法傳》等資料。

原本今藏於日本高貴寺，全書總目錄刊載於《大正藏》第八十四冊。

梵語千字文

一卷。唐・義淨撰。又稱《梵唐千字文》。收在《大正藏》第五十四冊。內容係將「天、地、日、月」等一千個漢字對譯梵語。此千字文之意義連續且押韻，四字成一句，二十句成一聯，每二十句就換韻，二十句終了，置五言四句詩一首，總計一百字，即一齣，全篇由十齣組成，共一千字。卷末附〈梵唐消息〉約三百字。本書內容頗富詩趣，與《梵語雜名》、《唐梵文字》等，同受梵學者之喜愛。

欲（梵、巴chanda，藏ḥdun-pa）

指對境產生希求的心理作用。七十五法或百法之一。說一切有部以「欲」相應一切心品，為大地法所攝。唯識家認為唯緣所樂境時，「欲」方起，以之為五別境之一。如《成唯識論》卷五，非難說一切有部所說（大正31・28b）：「要由希望境力，諸心心所方取所緣。」而主張（大正31・28b）：「心等取境，由作意故；諸聖教說，作意現前能生識故；曾無處說由欲能生心心所故。」

《俱舍論》卷十六特將耽求他人財物的惡欲，稱為貪，為根本煩惱之一。《長阿含經》卷十二〈清淨經〉就所樂之事，將「欲」分為色欲、聲欲、香欲、味欲、觸欲等五類。《大般涅槃經》卷十二說形貌欲、姿態欲、細觸欲等三欲。《正法念處經》卷五〈生死品〉說此界有食欲、淫欲等，故名欲界。又，《俱舍論》卷二十等，立欲界見修所斷的貪等四根本煩惱及十纏，而名之為欲取或欲暴流，又將欲界繫的三十六隨眠，除五部的無明之外，其餘的三十一隨眠及十纏，名為欲漏。其他，又立貪欲、愛欲、睡眠欲、財欲等名目。

此外，依《法苑珠林》卷二所述，又有所謂「四欲」者。即指：情欲、色欲、食欲、淫欲四者。在三界中，欲界有此四欲；色界唯有情欲、色欲二者；無色界唯有情欲。此中所謂情欲，即於男女情愛之境所起的欲望。色欲乃指對男女嬌媚之色所起的欲望。食欲指對於美食所起的欲望。淫欲指男女互相愛染而遂行欲事的欲望。

◉附一：《成唯識論》卷五（摘錄）

云何為欲？於所樂境，希望為性，勤依為業。有義所樂，謂可欣境。於可欣事，欲見聞等，有希望故。於可厭事，希彼不合，望彼別離，豈非有欲？此但求彼不合離時，可欣自體，非可厭事。故於可厭及中容境，一向無欲。緣可欣事，若不希望亦無欲起。有義所樂，謂所求境。於可欣厭，求合離等，有希望故。於中容境，一向無欲。緣欣厭事，若不希求，亦無欲起。有義所樂，謂欲觀境。於一切事欲觀察者，有希望故。若不欲觀，隨因境勢任運緣者，即全無欲。由斯理趣，欲非徧行。有說：要由希望境力，諸心心所，方取所緣。故經說欲為諸法本。彼說不然。心等取境，由作意故。諸聖教說：作意現前，能生識故。曾無處說由欲能生，心心所故。如說諸法愛為根本，豈心心所皆由愛生。故說欲為諸法本者，說欲所起一切事業。或說善欲能發正勤，由彼助成一切善事。故論說此勤依為業。

◉附二：智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷九（摘錄）

明九想對治者：行者修九想既通，必須增想重修，令觀行熟利，隨所觀時，心即與定相應！想法持心，無分散意，此則能破六欲，除世貪愛。六欲者：一者色欲，二形貌欲，三威儀姿態欲，四言語音聲欲，五細滑欲，六人相欲。此六欲中，能生六種著。

色欲者，有人染著赤色，若赤白色，若黃

白色、黑色，若赤黑色，若青色，若青白色，若桃華色，無智愚人，見此等色，沒溺迷醉！若形貌欲，有人但著形貌，面如滿月，修目高眉，細腰纖指，相好端嚴，心即惑著。威儀欲者：有人著威儀姿態，行步汪洋，揚眉頓瞼，含笑嬌盈，便生愛染。言語欲者：有人但愛語聲，若聞巧言華說，應意承旨，音詞清雅，歌詠讚歎，悅動人心，愚夫淺識，爲之迷惑。細滑欲者：有人但愛身形柔輭，肥膚光悅，猶如兜羅之綿，寒時體溫，熱時體涼，按摩接待，身服薰香，凡情沒溺，爲此危喪。雜欲者：有人皆著五事。人相欲者：有人皆不著五事，但著人相，若男若女，雖見上五事，若不得所愛之人，猶不染著，若遇適意之人，則能捨世所重，頓亡軀命！

如是六欲，世世誑惑衆生，沈淪生死，沒溺三塗，不得解脫！若能善修九想，對治除滅，則六欲賊破散，疾證涅槃！所以者何？初死想，破威儀、語言二欲。次脹想、壞想、噉想，破形貌欲。次血塗、漫想、青瘀想、膿爛想，多破色欲。次骨想、燒想，多除細滑欲。九想除雜欲，及所著人相欲。噉想、散想、骨想，偏除人相欲。殘噉、離散、白骨中，不見有人可著故。以是九想觀，能破欲結，瞋癡亦薄！三毒薄故，九十八使山皆動，漸漸增進其道！以金剛三昧，摧破結使山，得三乘道！九想雖是不淨觀，因是能成大事。譬如大海中死尸，溺人依之，即得度也。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十六；《入阿毗達磨論》卷上；《雜阿毗曇心論》卷二；《顯揚聖教論》卷一；《成唯識論》卷三。

欲界(梵、巴kāma-dhātu，藏ḥdod-paḥi khams)

三界之一。即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間及六欲天之總稱。此等世界有食欲、眠欲、淫欲等諸欲，故稱欲界。此界含攝器世間（依報）與有情世間（正報）。其中器世間含括他化自在天至風輪；有情世間則包含諸天至無間地獄。《俱舍論》卷八將此界分爲二十處。其中地獄有八處，即等活、黑繩、衆合、號叫、大叫、炎熱、大熱、無間等八地獄。人間有四洲，即南贍部洲、東勝身洲、西牛貨洲、北俱盧洲。此外，復有六欲天（四天王衆、忉利、夜摩、覩史多、樂變化、他化自在等諸天）及餓鬼、傍生（畜生）。而阿修羅或包含於畜生，或含攝於天，故不別立。而《瑜伽師地論》卷四則將此界分爲三十六處，即地獄十六處、人間十二洲、六欲天，及餓鬼、非天（阿修羅）等。其中傍生因與人天同處，故不別立。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一九三；《雜阿毗曇心論》卷八〈修多羅品〉；《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉；《俱舍論》卷十一〈分別世間品〉；《立世阿毗曇論》卷二、卷四；《大乘義章》卷十一。

殺生戒（梵prāṇātipāta、prāṇātighāta，巴pāṇātipāta，藏srog-gcod-pa）

佛教徒的根本戒之一。又稱斷人命學處、殺人戒、殺戒。係禁止殺害人命的戒條。在佛教的戒律系統中，是四波羅夷之一，十重禁之一，五戒、八戒、十戒、具足戒之一。

《梵網經》卷下（大正24・1004b）：「佛子若自殺、教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜乃至呪殺，殺因、殺緣、殺法、殺業乃至一切有命者不得故殺，是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切衆生。而自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。」

《四分律》卷二載，佛曾在毗舍離說不淨觀，諸比丘聞罷，厭惡其身命，於婆裘河邊之園中，請求勿力伽難提了斷其命，佛見之乃訶責其過。於是制戒規定，凡殺害人命者，犯波羅夷罪。《摩訶僧祇律》卷四認爲此事發生於佛成道第六年之冬季。但《有部毗奈耶》卷一、《大智度論》卷四十等傳述佛成道十二年中，諸弟子未犯過失，《善見律毗婆沙》卷六說，二十年中佛未曾爲弟子結戒。因此，《僧祇律》的成道六年結戒說，是一種異傳。

《雜阿含經》卷三十三、《優婆塞五戒相

經》等所說的五戒，《中阿含》卷五十五〈持齋經〉、《大毗婆沙論》卷一二四所謂的八齋戒，《受十善戒經》、《菩提資糧論》卷一等所說的十善戒，《梵網經》所說的十波羅提木叉等中，皆列於第一位。關於此點，《大智度論》卷十三云（大正25・155b）：「佛說十不善道中，殺罪最在初。五戒中亦最在初。若人種種修諸福德，而無不殺生戒則無所益。（中略）諸餘罪中殺罪最重，諸功德中不殺第一，世間中惜命為第一。」殺罪為最重罪，故置於十不善業道中的最初。同論卷四十六亦云（大正25・395c）：「淫欲雖不惱眾生，心繫縛故為大罪，以是故戒律中淫欲為初。白衣不殺戒在前，為求福德故。」依智顗的《菩薩戒經義疏》卷下、法藏的《梵網經菩薩戒本疏》卷一所說，出家眾犯殺生戒者稀少，且聲聞戒為隨犯隨結戒，故諸律之次第是淫盜殺妄；而在家眾為求福德，又大乘菩薩以大悲為本，且殺戒之戒體是性罪，故在五戒或十波羅夷之中，屬於第一位。

關於此戒的犯相，《摩訶僧祇律》卷四（大正22・257c）：「有五事具足殺人，犯波羅夷。何等五？一者人，二者人想，三者興方便，四者殺心，五者斷命。是名五事。」

此謂先起殺心，將對象作為眾生或眾生想，用方便加行了斷其命，即成殺罪。另外《大智度論》卷十三、《菩薩戒義疏》卷下、《四分律行事鈔》卷中之一等亦有相同記載。但《瑜伽師地論》卷五十九開此中之殺心為欲樂與煩惱二種，合方便與斷命成一方便究竟。《大乘阿毗達磨雜集論》卷七缺其中之眾生想，亦將殺心開為意樂及煩惱二種，共分別成五相。雖然開合有異，不過其義皆同。

至於殺生之方式，《四分律》卷二列舉二十種，即自殺、教殺、遣使殺、往來使殺、重使殺、展轉遣使殺、求男子殺、教人求男子殺、求持刀人殺、教求持刀人殺、身現相、口說、身口俱現相、遣使、遣書、教遣使書、坑陷、倚發、與藥、安殺具。

《五分律》卷二亦舉自殺、優波害等三十一種。《十誦律》卷二條列自殺等十五種。《摩訶僧祇律》卷四舉歎譽殺乃至外道殺等二十一種。《善見律毗婆沙》卷十一則出自、教、擲、安、呪及神力六種方便。

殺生之罪分為：斷人命者波羅夷罪，殺畜生命者波逸提罪。如《四分律》卷十六云（大正22・677a）：「若比丘故殺畜生命者波逸提。」又，《菩薩戒經義疏》卷下將眾生分立三品，以決定殺罪的輕重，如殺害諸佛、聖人、父母等上品眾生者，五逆罪。殺害人及天等中品眾生者，波羅夷罪。殺害畜生等下品眾生者，輕垢罪。此外，《瑜伽師地論》卷四十一有利益殺生之說（大正30・517b）：

「如菩薩，見劫盜賊為貪財故欲殺多生，或復欲害大德聲聞獨覺菩薩，或復欲造多無間業，見是事已，發心思惟：我若斷彼惡眾生，命墮那落迦，如其不斷無間業成，當受大苦。我寧殺彼，墮那落迦，終不令其受無間苦。如是菩薩意樂思惟，於彼眾生或以善心，或無記心，知此事已，為當來故深生慚愧，以憐愍心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」

此為菩薩戒中特殊的開制，古來稱為一殺多生說。

有關殺生的果報，舊譯《華嚴經》卷二十四〈十地品〉謂，殺生之罪能令犯者生於地獄畜生餓鬼。若生於人中，則得二種果報，一是短命，二是多病。《大毗婆沙論》卷一一三謂，殺生罪有三果，墮地獄等為異熟果，生於人中多病短命為等流果，無外物堅住為增上果。《大智度論》卷十三敘述殺生有十罪：⑴心常懷毒，世世不絕。⑵眾生憎惡，眼不喜見。⑶常懷惡念，思惟惡事。⑷眾生畏之，如見蛇虎。⑸睡時心怖，覺亦不安。⑹常有惡夢。⑺命終之時，狂怖惡死。⑻種短命業因緣。⑼身壞命終，墮泥梨中。⑽若生為人，常當短命。犯此十罪，不論現在或未來，皆應受苦報。

〔參考資料〕《長阿含》卷八〈散陀那經〉；《

中阿含〉卷三〈伽藍經〉；《正法念處經》卷一；《菩薩瓔珞本業經》卷上；《優婆塞戒經》卷五；《五分律》卷八；《有部毗奈耶》卷六～卷八、卷四十。

深沙大將

除滅災難、保護修行者之護法神。又稱深沙神、深沙神王、深沙大王。《常曉和尚請來目錄》云（大正55·1070c）：「深沙神王像一軀，（中略）唐代玄奘三藏遠涉五天，感得此神。此是北方多聞天王化身也。今唐國人總重此神，救災成益，其驗現前，無有一人，不依行者。寺裏人家皆在此神，自見靈驗，實不思議。」此中所云玄奘渡西天時感得此神者，即《大慈恩寺三藏法師傳》卷一云，師涉沙河時，四夜五日不得一滴水，幾將殞絕，遂臥沙中，默念觀音，忽感涼風，其夜夢中見一大神云云。

其形像有諸說，《圖像抄》第十卷說此神有二形像，一者左手把青蛇，右手屈臂，於右胸前揚掌。祈之能癒疾病，神妙特異。一者二手合而捧鉢，鉢盛白飯。《覺禪鈔》〈深沙神卷〉云此神形甚醜，若見者心神迷惑。又云深沙王者，毗沙門天王仕者，七千藥叉上首也。又云其形：頭為火炎，口為血河，以髑髏為頸瓔珞，以畜皮為衣，以象皮面為袴膝，以小兒為腹臍，足踏蓮花。

深浦正文（1889～1968）

日本佛教學者。奈良縣人。西元1918年龍谷大學（研究科）畢業。1931年留學印度。歷任本願寺勸學、龍谷大學名譽教授，曾赴美國、加拿大布教。著書多達二十幾種，主要者有：《佛教研究法》、《俱舍學概論》、《唯識學研究》、《佛教文化物語》、《新稿佛教文學物語》、《佛教文學概論》等書。

清了（1089～1151）

宋代曹洞宗僧。左綿安昌（四川省）人，俗姓雍。號真歇。十一歲就聖果寺清俊出家，學《法華經》。十八歲受具足戒，入成都（四川省）大慈寺，習《圓覺經》、《金剛經》等經論。後登峨嵋山禮普賢，又參鄧州（河南省）丹霞山子淳，嗣其法。復登五臺山禮文殊，投長蘆祖照門下，擔任侍者。

宣和三年（1121），祖照稱疾，命師繼席。四年七月，入主長蘆寺。建炎二年（1128）六月退居，八月登補怛洛迦山禮觀音。四年，應邀前往天台山國清寺。同年十一月入雪峯寺。紹興五年（1135）退居。六年七月弘法於四明（浙江省）阿育王山廣利寺。七年，以病辭退建康府（江蘇省）蔣山之請。八年，將溫州（浙江省）龍翔、興慶二寺併為禪院。十五年五月，住徑山能仁興聖萬壽禪寺。二十一年住崇先顯孝禪院，為慈寧太后開法。同年十月朔旦示寂，享年六十三，法臘四十五。敕賜「悟空禪師」，塔名靜照。著有《信心銘拈古》一卷。其門人編集《長蘆了和尚劫外錄》一卷。宏智正覺為師撰〈崇先真歇了禪師塔銘〉。

◉附：虛雲〈真歇清了禪師贊〉（摘錄自《虛雲和尚法彙》〈文記〉）

師左綿雍氏子，襁褓入寺見佛，喜動眉睫，人咸異之。試經得度，拈丹霞之室，霞問：「如何是空劫之前自己？」師擬對。霞曰：「你鬧在，且去。」一日登鉢盂峯，豁然契悟，逕歸侍立。霞掌曰：「將謂你知有。」師欣然拜之。住後，上堂云：「我於先師一掌下，伎倆俱盡，覓箇開口處不可得。」師終於皋寧崇先，塔於寺西華相嶋，謚「悟空禪師」。贊曰：「一掌之下，伎倆俱盡，將為瞥地，旁觀者哂。夜月流輝，澄潭無影，巧拙不到，金緘密穩。」

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷九；《五燈會元》卷十四；《續傳燈錄》卷十七；《佛祖歷代通載》卷二十；《釋氏稽古略》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

清茂（1262～1329）

元代臨濟宗楊岐派松源派僧。溫州（浙江）樂清人，俗姓林。字古林，號金剛幢、林居叟。十二歲從天台山國清寺孤巖啓出家，試經得度。其後，遊方天下，歷參明州雪竇山簡翁敬、南屏石林鞏、承天覺庵眞。又在鴈宕能仁寺橫川如珙之策勵下，精進研習。並於十九歲時嗣其法。後歸住國清寺。

元・大德二年（1298），駐錫於平江府天平山白雲寺，居九年，遷開元寺。不久，退居虎丘山紹隆塔院，重拈雪竇重顯之百則舉古。皇慶元年（1312）再住開元寺，因楊國公之奏請，師受封「扶宗普覺佛性禪師」號。延祐二年（1315），移住饒州永福寺。後，住建康鳳臺山保寧寺六年。晚年，奉朝廷之命列席金山大會，備受王臣士大夫等之尊崇，士庶求法語者達千餘人。天曆二年十一月二十二日示寂，年六十八。

嗣法弟子有了庵清欲、仲謀良猷、竺仙梵僊、月林道皎、石室善玖等人。其中，後二位爲日僧。梵僊後至日本開創竺仙派，爲日本禪宗二十四派之一。該派因創始者梵僊是古林清茂的嫡嗣弟子，所以又被稱爲古林派。

師之遺著有元浩等人合編的《古林清茂禪師語錄》五卷（又稱《扶宗普覺佛性禪師語錄》）。偈頌有日本椿庭海壽編輯的《古林清茂禪師拾遺偈頌》二卷。

〔參考資料〕《五燈嚴統》卷二十一。

清欲（1288～1363）

元代禪僧。台州（浙江省）臨海人，俗姓朱。字了庵，號南堂。以墨蹟聞名於日本。九歲喪父，十六歲隨虎岩淨伏出家，試經得度。後因希白明藏主之勸告，至蘇州開元寺參訪古林清茂，有所契悟而嗣其法。皇慶元年（1312）古林清茂再往開元寺時，師任入院侍者。後還徑山任虛谷希陵之後堂首座。及清茂入建康保寧寺，師乃出任分座第一座。

天曆二年（1329）清茂寂後，師弘法於溧水開福寺。元統元年（1333），遷住嘉興本覺十年，世稱「東南大法幢」。元朝士大夫問道者甚衆，並受敕賜金襴衣及「慈雲普濟禪師」號。後退居於南堂。至正五年（1345）住吳中靈巖寺，不久又還返南堂，後因南堂遭罹兵火，遂與弟子祖瀠在檇李亭北三里處建慈雲院以終老。至正二十三年（1363）八月二十五日示寂，享年七十六。嗣法弟子爲穆庵文康。

師之語錄有弟子所編之《了庵清欲禪師語錄》九卷。其手書遺墨現仍有若干幅保存於日本。

〔參考資料〕《續燈存稿》卷七；《五燈嚴統》卷二十一。

清規

是中國禪宗寺院（叢林）組織的規程和寺衆（清衆）日常行事的章則，也可說是中世以來禪林創行的僧制。本來中國佛教從東晉・道安首創僧尼規範三例以後，即隨時有在戒律之外別立禁約之舉，如支遁立衆僧集儀度，慧遠立法社節度，乃至梁武帝造光宅寺於金陵，命法雲爲寺主，創立僧制，用爲後範，皆是其例。到了中唐，禪宗盛行，百丈懷海痛感禪僧住在律寺內，雖另處別院，但於說法住持，都不能合法。於是他於元和九年（814），別立禪居之制：尊「長老」爲化主，處之「方丈」；不建佛殿，只樹「法堂」，學衆盡居「僧堂」，依受戒年次安排；設「長連床」，供坐禪偃息；闔院大衆「朝參」、「夕聚」，長老上堂，徒衆側立，賓主問答，激揚宗要；「齋粥」隨宜，二時均遍；又行「普請」法，上下均力；事務分置十「寮」，置首領主管等等。這些就成了叢林新例，與律法不同。世人即稱爲「百丈清規」。

「百丈清規」流行到北宋，歷時既久，沿革自多，未免混亂，故崇寧以後，歷有增訂。現可考見的，在崇寧二年（1103）有眞定宗賾搜集諸方行法，重編爲《禪苑清規》十卷，亦稱《崇寧清規》，百丈之作乃被稱爲「古規

」。後至南宋・咸淳十年（1274），又有金華惟勉悉假諸本，參異存同，編成《叢林校定清規總要》二卷，又稱《咸淳清規》。再後到元代至大四年（1311），東林戈咸又參考諸方規則，改定門類編次，並詳敍職事位次高下等，成《禪林備用清規》十卷，又稱《至大清規》。這些雖是比較通行之本，但不能使諸方統一而毫無增損。因此，元順帝元統三年（1335），更由朝廷命江西百丈山住持德煇重輯定本，並由金陵大龍翔集慶寺住持大訢等校正。德煇乃取「崇寧」、「咸淳」、「至大」三本薈萃參同，重新詮次，又刪繁補缺，折衷得失，分成九章，釐爲二卷。此本即名《敕修百丈清規》，頒行全國，共同遵守。雖其名仍爲《百丈清規》，而內容精神已去古益遠，面目全非，從明迄今，數百年間，都通行此本，只分卷略有出入而已（明藏本改刻爲八卷）。

通行本《百丈清規》的九章中，前四章主要規定關於祝聖、國忌（帝王、王后忌日）、祈禱、佛誕節、涅槃節、達摩忌、百丈忌以及各寺歷代諸祖忌等儀式。這些都是律所未定，古規沒有的（古規是以僧徒受戒或住持入院開始的）。從此以下，才算是叢林本身的規章制度。第五章「住持」，是關於住持上堂、晚參、普請、入院、退院、遷化、荼毗、議舉住持等一系列的規定。第六章「兩序」，是關於叢林東西兩序的頭首、知事。西序：首座、知藏、知客、書記、衣鉢、侍者、湯藥等。東序：都監、維那、副寺、典座等。列職：寮元、化主、園主、水頭等各職事的規定。第七章「大衆」，是關於沙彌得度、登壇受戒、道具形式、遊方參請、坐禪、普請及料理亡僧後事等的規定。第八章「節臘」，是關於大衆入寮，建楞嚴會、四節念誦茶湯、結制禮儀、朔望巡堂、月分須知等的規定。第九章「法器」，是關於鐘、板、魚、磬、椎、鼓等號令法器的說明及其打法的規定。這九章的規定極詳，但關於僧衆的一般行事，現代叢林仍另訂有「共住規約」，爲全寺所共同遵守；又丈室、庫房、客堂、禪堂等各處，也另有規約，明定辦事的細則。

現在叢林中實行清規的主要情況，約略如次：

(1)**結夏與結冬**：叢林每年以結夏（即結夏安居，亦稱結制）、解夏（亦稱解制）、冬至、年朝爲四大節，極其重視。結夏、解夏，係遵印度原制；冬至、年朝，則依中土風俗。結夏期日原爲四月（前安居）或五月（後安居）的十五日，解夏則在七月或八月的十五日，但從元代以來，各提前一日講習禮儀，以便期內得專心修道。另外，在每年從十月十五日到次年正月十五日的九旬期間，叢林中也結制安居，稱爲結冬。這是仿照結夏制度集合江湖衲僧來專修禪法的，故名爲「江湖會」。清代以來，叢林曾有只結冬而不結夏的反常現象，後經糾正，仍以結冬坐禪，結夏講經學律等爲慣例（見《清規證義記》卷八）。近代著名叢林如寧波天童寺等，都實行這樣「冬參夏講」的制度。

(2)**安單**：叢林的成員通稱清衆。凡曾受具足戒的比丘，衣鉢戒牒俱全的遊方到寺，都可掛搭（亦稱掛單），暫住於旦過寮（又稱雲水堂）。如掛搭已久，知其行履可以共住的，即送入禪堂，名爲安單，從此成爲清衆，隨同結夏。一般叢林都從四月一日起，照規入夏，禁止遊方，鎖旦過寮。至八月一日，始開寮重新接衆。又叢林安單亦分春冬兩期，春期自正月十六日起至七月十五日止，冬期自七月十六日起，至次年正月十五日止。在正月、七月期頭進禪堂者，名爲大進堂。

(3)**大請職**：此即一寺的人事安排，爲叢林冬期的重要行事，一般於每年八月十六日舉行。事先半月，由客堂開具新進堂禪衆和舊住的名單，送住持查閱。至八月十四日，住持召集客堂、禪堂、庫房諸頭首共議請職。十六日大衆齊集大殿月台，知客點名，依次進殿，宣布職事名單並講清規，新請職事即到法堂謁住持，又到禪堂行十方禮，再依職送位。

⑷貼單：此爲一寺職事及常住人員名單的公佈，例於每年十月十五日舉行。事先客堂與維那將闔寺人員戒臘久近開具清單，送與住持、寫成單票（每條四字，職序在上，法名在下）。十四日，客堂掛「貼單」牌，到十五日，住持入堂說法，爲首座貼單，其餘由維那貼，以職事大小、戒臘先後爲序，再各按名位順次送單。凡單上有名的，都是一寺常住的成員。

⑸打七：此是結冬中的重要行事。叢林坐禪通例從九月十五日起加香，即延長坐禪時間。又從十月十五日至次年正月七日舉行禪七，每七天爲一期，謂之打七。此爲禪衆剋期取悟的禪會，或打七七，或打十七，不定。每一禪七的起解，稱爲起七和解七，各有規定儀式。

⑹普請：即普遍邀約大衆勞作的制度，亦稱出坡。此制在唐代即已行於各地，如開成四年（839）九月二十八日，日僧圓仁入唐巡禮至東赤山院，記載目睹的情形說：當院始收蔓菁蘿蔔，院中上座等盡出揀葉；如庫頭無柴時，院中僧等不論多少，盡出擔柴去（見《入唐求法巡禮行記》卷二）。不過此種制度原來由於倡導農禪，凡耕作摘茶等作務都以普請爲之。後世普請只限於輕微勞動，如四月佛誕摘花、六月曬藏、曬荐、平時園中摘菜、溪邊搬柴以及節前寺舍掃除等，皆偶一爲之而已。

⑺歲計：是叢林歲末的會計報告。在現存的唐代文獻中還有此種記載。如開成三年（838）十二月二十九日，日僧圓仁至揚州開元寺，記云：衆僧參集食堂，禮佛上床坐，有庫司典座僧於衆前，讀申歲內種種用途賬，令衆聞知（見《入唐求法巡禮行記》卷一）。歲計原行於歲末，由住持審查各種簿册，但現在叢林的會計報告，多每月舉行一次，由住持召集禪堂班首、維那、客堂知客、僧值、庫房都監、監寺等，於丈室行之，稱爲算賬（見《高旻寺丈室規約》）。

⑻肅衆：即僧衆違犯清規的處分。古規，清衆中生事違規者由維那檢舉，抽下掛搭衣物，擯令出院，以安清衆。或有所犯，即以拄杖杖之，集衆燒衣鉢道具，遣逐從偏門出，以示恥辱（見《景德傳燈錄》卷六末附〈禪門規式〉），後世遵此，對於三業並不善不可共住的禪僧也以香板相責，並遷單擯出。在「清規」中還明定肅衆辦法，除刑名重罪例屬官廳處置外，若僧中自相干犯，都以清規律之，隨事懲戒，重則集衆捶擯，輕則罰錢、罰香、罰油，而榜示之。又擯出犯規者，還要將擯條貼山門，鳴大鼓三通，以杖攻出（見《清規證義記》卷五）。

⑼榜狀牌示：叢林行事通知的方法，通常有知單、貼榜、書狀和牌示等。如住持宴許首座或遠來尊宿等茶湯，皆開列名單，由侍者報知，謂之知單。方丈、庫司招待大衆茶湯的請柬則用榜，首座請柬用狀。方丈請首座，榜貼於僧堂前東邊牌上，庫司請首座，榜貼於西邊牌上。首座請下頭首茶，狀貼於僧堂前下間板上。叢林從來最重茶禮，有謝茶不謝食之說。又叢林行政性的通知，用掛牌方式傳達，名爲牌示。其掛牌地點隨各種行事而不同。如結夏、誦戒、請職、貼單、普佛等牌示，皆掛齋堂前；上堂、秉拂、祈請、禱雨，掛大殿前；起七、解七，掛禪堂前；升座、免禮等，掛內韋馱殿前（見《高旻寺規約》）。

⑽鐘鼓法器：此爲叢林號令所寄，鳴扣各有常度。凡禪堂坐參、佛殿誦念、食堂齋粥、升堂集衆、普請巡寮、入浴送亡等一切行事，都依鐘鼓等號令進行。如集衆上殿則僧堂鳴鐘，長老升堂則法堂擊鼓，報衆同赴。普請則開梆、催板，新住持入院則鐘鼓齊鳴。凡止靜、開靜、念誦、齋粥等行事，從朝到暮，鐘鼓交參，遂形成叢林一定的禮法。（林子青）

〔參考資料〕 南懷瑾《禪宗叢林制度與中國社會》。

清遠（1067～1120）

宋代臨濟宗楊岐派僧。號佛眼。蜀（四川省）臨卬縣人。俗姓李。十四歲受具足戒，於習律、學《法華》之外，復行參禪。嘗徧歷江

淮禪席。後參舒州（安徽省）太平寺五祖法演，嗣其法。

師初於舒州天寧萬壽寺弘法。其後歷住龍門寺、和州褒山寺。因鄧洵武上奏，受賜紫衣及「佛眼禪師」號。與佛鑑慧懃、佛果克勤同稱「東山三佛」，或稱「東山二勤一遠」。宣和二年冬至前一日示寂，享年五十四，法臘四十。有《佛眼禪師語錄》八卷行世。

◉附一：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊（摘錄）

克勤以評唱重顯的頌古和拈古而聞名於世，使原來「直指人心，不立文字」的禪家作風，變成了咀嚼古人公案，並發展爲繁瑣文字註釋的途徑。清遠的作風與克勤有所不同，他十分強調「體用一如」、「能所兩忘」，認爲「塵塵剎剎，情與無情，皆是自己眞實本體之所建立。」（馮楫：〈佛眼禪師語錄序〉）所以他大力提倡「就己知歸」（《示禪人心要》）。他的好友李彌遜在評論他的作風時說：「其爲教，則簡易深密，絕蹊徑，離文字，不滯於空，無汗漫之說，不以見聞言語辯博爲事，使人洞眞源，履實際。」（〈佛眼禪師塔銘〉）

清遠是一位「靜默自晦」，「澹泊寡言」，「但端居方丈傳道」的僧人，因此其名聲不及佛果克勤，一般佛教史上也都著墨甚少。其實，清遠思想在宋代還是有相當影響的。李彌遜說他「三領名剎，所至莫不興起」，學者雲集。南宋賾藏主編《古尊宿語錄》中收清遠語錄達八卷之多（卷二十七至卷三十四），是該集子中所選《古尊宿語錄》中份量最重的一人，這是很值得注意的問題。

◉附二：李彌遜〈宋故和州褒山佛眼禪師塔銘〉（摘錄自《古尊宿語錄》卷三十四）

江淮之南，有大禪師，號曰佛眼，道行聞于朝，敕居和州之褒山。踰年，以疾辭，歸隱蔣山之東堂。遠近奔湊，執弟子禮以求法者，不知幾何人；名山大剎馳使延請者，方來而未已也。宣和二年，冬至之前一日，飯食訖，整衣趺坐，合掌加額，怡然而逝。其徒哀慕如亡津梁，如失舟檝，莫知攸濟。嗣法兄佛果大師克勤，狀師之行，且謂彌遜曰：「師之於公，聞風而悅，一言而契，今其逝，公實見之。知師莫若公，是宜爲銘。」乃序而銘云：

「師姓李氏，名清遠，蜀之臨卭人。捨家，十四受具，嘗依毗尼師，究其說，因讀法華經至『是法非思量分別之所能解』。持以問講師，莫能對，乃曰：『義學名相非所以了生死大事。』遂捐舊習，南遊江淮間，偏歷禪席。聞舒州太平演道者爲世第一流宗師，徑造其室，恭事勤請。既久，益堅。演深奇之，謂可以弘持。法忍壁立，不少假異其深造。

師七年未嘗妄發一語，一日有所契，洞徹超詣，機辯峻捷，莫當其鋒。自是，釋子爭歸之，而師益靜默自晦，不自爲得，隱居四面山大中庵。屬天下新崇寧萬壽寺，方擇人以處，舒守王公渙之，迎師往持，師輒引去。會龍門虛席，遂補處焉。居十有二年，遷住褒。禪師三領名剎，所至莫不興起，其在龍門，道望尤振。四方學者皆曰：『吾必師龍門。』由是雲集，至居無所容。師不起於座而化湫隘爲巨剎，壯者効筋力，智者授軌度，富者施資財，初不靳也。

師嚴正靜重，澹泊寡言，笑動有矩則。至出語，和懌中節，人服膺之。其爲教，則簡易深密，絕蹊徑，離文字，不滯於空，無汗漫之說，不以見聞言語辯博爲事，使人洞眞源，履實際，非大有所契證，不妄許可。平居以道自任，不從事於務。嘗曰：『長老但端居方丈傳道而已。』與士大夫遊，不爲勢利屈，苟道合則欣然造之；不爾，雖過門或不得見，公卿大人高之。樞密鄧公洵武聞其風，奏錫紫衣師名，司諫陳公瓘見所傳法語，歎曰：『諸佛心宗，衆生性海，遠公涵泳深矣。』皆未識師也，況其親炙者乎？與佛果、佛鑑同門莫逆，道價相尙，世稱東山二勤一遠。云：嘗宗百門義，著《圓融禮文》；又摭《楞嚴》、《法華》，著

《普門禮字》，並行於世。其參學得法者，無慮數十人，士珪、善悟爲之首，而宿松、無著、道人李法慧，頗臻其奧。

師壽五十有四，僧臘四十。將逝，謂其徒曰：『諸方老宿必留偈辭世，世可辭耶？且將安往？』逮終無一言。初，在龍門作靈光臺以會葬苾蒭之火化者，且自爲志曰：『余他日亦藏於此。』後門人函骨以歸龍門，龍門之人悲且喜，奉之如生。以宣和三年正月壬寅塔成。」

〔參考資料〕《聯燈會要》卷十六；《嘉泰普燈錄》卷十一；《續傳燈錄》卷二十五；《五燈會元》卷十九；《五燈嚴統》卷十九；《五燈全書》卷四十二。

清濬（1328～1392）

元末明初僧。字天淵，別號隨庵。浙江台州路黃岩縣人（今浙江省黃岩縣）。俗姓李。係一傑出之地圖學者。明·文琇撰《增集續傳燈錄》卷五載（卍續142·864下）：「師幼學鄉校，穎悟特異，然不甘處俗，年十三依妙明（出家）。」十四歲受具足戒，此後隨侍妙明坐究行參，閱《楞嚴》、《圓覺》、《楞伽》、《維摩》等經，皆深究義趣，了然於心。中年之後，返回四明，後掛錫東湖青山。

西元1368年，朱元璋建立明朝。清濬應當地郡守之邀，住持萬壽寺。1371年，明成祖在蔣山（今鍾山）親設普度大會，召全國有道沙門十人，清濬即爲其一。1364年，清濬受命爲僧錄司左覺義，1368年又任靈谷寺住持，明太祖嘗親製《山居詩十二首賜靈谷寺左覺義清濬》。1392年清濬入寂，享年六十五。

清濬擅於繪製地圖，所繪《混一疆地圖》，備受各國學者讚嘆。德國學者福克斯、英國學者李約瑟均以爲該圖是元代地圖的代表作，遠超過同時代之歐洲和阿拉伯的世界地圖。據明·葉盛撰《水東日記》中所載的清濬《廣輿疆理圖》，可推測清濬是採用類似墨卡托投影及建立直角座標網的繪圖理論和技術。清濬是歐洲製圖學傳入之前，中國歷史上少數能以直角座標體系繪製地圖的地圖學家之一。

清覺（1043～1121）

北宋僧。號本然。爲白雲宗之開祖。登封（河南）人，俗姓孔，故後人又稱之爲「孔清覺」。自幼習儒，年二十七，閱《法華經》而志求佛道。遂從龍門山寶應寺海慧剃度出家。其後南遊，結庵於舒州浮山（安徽桐城）太守巖，修禪二十年。元祐七年（1092），遊歷浙江，住杭州靈隱寺附近之白雲山庵，提倡三教一致之庶民佛教，主張誦經禮拜、自給自足。從者漸多，稱師爲白雲和尚，門徒自稱「白雲菜」，遂形成白雲宗。

崇寧三年（1104），師入錢塘開化寺紫雲庵，復應請至正濟寺講《華嚴經》。大觀元年（1107），建庵於湖州歸安千金市。旋至烏程菁山結庵而居。時，有僧人誣告師之說法紊亂正道、忤逆朝政，遂遭流放至思州（廣東省）。宣和二年（1120），由於弟子政布等人之陳情而獲赦。翌年示寂，世壽七十九。葬於餘杭南山，塔稱白雲，院號普安，後改稱普寧寺。著有《證宗論》、《三教編》、《十地歌》、《初學記》、《正行集》等書。

〔參考資料〕《釋門正統》卷四；《佛祖統紀》卷四十六；《釋氏稽古略》卷四；藍吉富《中國佛教泛論》；重松俊章《宋元時代の白雲宗門》；小笠原宣秀《中國近世淨土教史の研究》；小川貫弌《元代白雲宗教團の活躍》、《元代白雲宗門の活動狀態》、《白雲宗大藏經局の機構》。

清辨（梵Bhāvaviveka、Bhavya，藏Legs-ldan-ḥbyed）

六世紀南印度大乘佛教中觀學派之論師。又作清辯、明辯，或分別明；音譯婆毗薜迦。依《多羅那他佛教史》所載，師爲南方末利耶那國之王族（《辯正論》卷四則謂其爲摩伽陀國種姓大士）。後出家，精通三藏，嘗赴中印度，隨衆護（Saṃgharakṣita）學習大乘經典與龍樹之教說，尋還南方，主持五十餘所伽藍，祖述龍樹教法，又造《中論》釋，破斥佛護（Buddhapalita）之說。另據《大唐西域記》

卷十〈馱那羯磔迦國〉條下所述，師雅量弘遠，至德深邃。常著僧佉服，弘龍猛之學。時聞摩揭陀國護法宣揚法教，欲與之論議，然護法不好論諍，避而不見，師遂發願長生，待彌勒下生以決所疑。後蒙觀自在菩薩指示，往馱那羯磔迦國城南山巖執金剛神之所，入阿素洛宮而遂所願。

師之著作甚多，爲當時註解《中論》的八大家之一。主要著作有《中觀根本般若燈釋》（又名《般若燈論》）、《中觀心論》、《大乘掌珍論》等書。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第四節（摘錄）

清辯的學說比佛護廣闊，著作也多。他是與佛護同爲註解《中論》的八大家之一。他的《中論註》別名《般若燈論》，漢譯是波頗密多羅譯的，共十五卷。此外，他還有通論中觀的著作，名《中觀心論》（心，樞要之意），有頌有釋，釋文別名《思擇焰論》，計十一品，八千頌，藏譯三十卷（約合漢文十卷），這部書的提要即《掌珍論》，有漢譯。《般若燈論》與《中觀心論》這兩部書有個共同的特點，即方法論上與佛護相反，認爲不管是破是立，都應該自己立量，即用因明格式採取比量（類似三段論法格式）。另外，他對佛學內部大小乘以及佛學以外各派，凡與他的說法不同的，一律予以批判。這種批判態度與方法論特點，在《般若燈論》裏到處可見，在《中觀心論》裏更爲集中地分出各品加以發揮。他對瑜伽行派還特別寫了一大段附在〈觀涅槃品〉（《中論》最後一品）後面，針對三性說，專加批判。因爲三性說是瑜伽行派的中心思想，清辯就是從這一要害處開刀。可惜這一段，被波頗翻譯時删掉了。這可能是因爲波頗本人是瑜伽行派，感到自己的譯著中出現批評本宗的說法不大好，所以就删去了。那他根本不譯這書不行嗎？這又牽涉到波頗學問規模的問題，當時那爛陀寺的學風是要兼通性、相、密三方面，他於是譯出了《莊嚴經論》——相，《般若燈論》——性，《寶星陀羅尼》——密，表示他是精通這三方面的。波頗删去的這一段，藏譯中譯出來了。此外，清辯在《中觀心論》第五品〈入抉擇瑜伽行眞實品〉（入抉擇即探討的意思），針對瑜伽行派的所謂眞實做了專門的批判。這些批判包括了瑜伽行派各種重要說法，如三性、唯識等等。此品漢文亦未翻譯，但它的要點唐人已集入《掌珍論》中了（唐人還把這一品開闢出來名〈入眞甘露品〉）。該品的全文，我們過去曾經譯出過，日人山口益也有一個譯本。

清辯的中觀學派與瑜伽行學派不同的主張，概括起來，集中在下列三個方面：

⑴辨三性中依他起性與遍計圓成二性是一還是異？由佛家說來，一切法均可分成染淨二類，是二分法；依他起是介乎染淨之間的，染是從它與遍計執的關係言，淨是從它與圓成實的關係言，這樣，就產生了各種的議論。但清辯根本不相信三性說。但是瑜伽行派之說三性，有教理做根據（前有《般若經》類，後有《解深密經》），要反對三性說，對其教理的根據必須作出自己的解釋來才行。因此，他就提出了依他與遍計圓成的一異問題。

⑵爭論的進一步是三性說是按世俗諦還是按勝義諦而言的問題。如按世俗言，那是自由的，多一些名目也無所謂；如按勝義言（勝指正智，義是境界，正智的境界，就是究竟眞理），三性究竟是有還是無？特別是其中的依他起性。

⑶最後，因同是從世俗諦或勝義諦出發，而所得的結果却不同，因此，就又發展到對二諦解釋方面的爭論。

清辯對上述三個問題的看法是：依他起與遍計執是一體的東西，在遍計執性外，無所謂依他起，與圓成實不同，所以依他起性染。而瑜伽派則認爲遍計是染，依他起本身無所謂染與不染。其次，從有無看，清辯認爲以世俗諦可以說三性有，但在勝義諦則都無，這叫俗有

眞無。瑜伽派與此相反，認爲世俗諦爲無，勝義諦爲有，因爲勝義諦是聖智之所行，如果說聖智所行爲無，未免說不過去了。最後，講到勝義與世俗的定義時，清辯也有新的說法。在《中論》講到的眞俗二諦，原是指說法（言教）的格式，如講緣起、蘊處界，就是世俗諦的說法，而菩提、涅槃，則爲勝義諦的說法。清辯對二諦的解釋，已超出言教的範圍，而是指境界說的了。一般說，世智（凡智）的境界屬世俗，般若智（聖智，亦即根本無分別智）的境界屬勝義。聖智有根本的也有後得的，而清辯認爲祇有根本智才是勝義的，至於後得智是順乎聖智的，但不就等於聖智。

清辯之說，仍來源於後來瑜伽行派所表現於《辯中邊論》中的思想，不過他不完全同意《辯中邊論》的說法而已。瑜伽行派認爲此論是彌勒所作，清辯則有懷疑，因此，他的批判就歸結到要取得彌勒說眞相到底如何。他去找過護法，護法沒有接見他，他就發願長生，要等待彌勒出世，面決兩家是非。這個傳說，出於《大唐西域記》，表明他表面上與瑜伽行對立，骨子裏還是與《辯中邊論》有關。因爲他的學說有這樣的性質，所以後世追隨者還說他與瑜伽行派有微妙的錯綜的關係。我國玄奘門下對於護法、清辯兩家同異上有各種解釋，可參看《成唯識論學記》中的記載，這也有助於瞭解清辯的面貌。護法在《廣百論釋》最後一品：〈教誡弟子品〉，還是答覆了清辯在《般若燈論》中提出的問題的。

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第三章（摘錄）

清辯約與佛護同時，不過年紀較輕。他批評佛護只是醉心於破斥，而沒有先行提出一「反立場」。他似乎堅稱中觀派的思想可以先提出一與論敵相反的論點，譬如說在批判因中有果論（satkārya-vada）時，便必須提出與之相對的因果論，即因與果之間的差異必須予以肯定，雖然說清辯是一位中觀學者，但是他提到上述觀念之眞義爲何，令人難解。或許他想要在有關經驗性實體這一問題上提出一個特殊的立場，或許是他想要釐清、證明兩個變項的經驗有效性。很遺憾的，現存梵文原本的他的著作之中，並沒有足以幫助我們區別應成派與自續派之思想的作品。清辯創立了自立論證中觀派（Svatantra Madhyamika），此派亦有相當的信衆，但是本派後來却與經量部（Sautrāntika）與瑜伽行派（Yogacara）合流。月稱嚴厲的指責清辯雖是一位中觀學者，却提出獨立的論證，這與其所學不合，而又喜歡賣弄「邏輯匠」（logician）的技巧。月稱甚至譏諷他連論敵本身的立論都講不清楚，更遑論破斥他人。另一有關清辯的資料說他似乎主張要證得涅槃並不一定要體證「空」，並且承認聲聞與緣覺（Pratyeka-buddhas）均可證得究竟解脫。這個觀點與龍樹之「一乘道」（ekayanavada）大相逕庭，因爲龍樹認爲一切法門如欲證得究竟解脫即必須回歸於空。

清辯在他的《掌珍論》（Karatalaratna）一書之中，試圖以三段論法來建立中觀派的基本立場，他的看法是這樣的：從究竟眞理（tattvataḥ——眞實）的立場看來，有爲法（saṁskṛta）是空的、不實在的，因爲世間是因緣所生的（pratyayodbhavat），就好像幻術（māya）所產生的事物一樣。而空間、涅槃等無漏法（asaṁskṛta）從究極眞理看來是「非存在」的，因爲它們是「不生」的（anutpadah），如「空華」（khapuṣpavat）。此一論證的主要目的在於說服小乘行者迴向於「空」義。清辯並且疏解了對他的論證所可能發生的詰難。他說：「我並不是否認經驗的有效性，只是反對把經驗世間看成終極實在（ultimate reality）。」所以此一論證並不是以一般見聞知所得的證據來批駁的，因爲一般見聞知所得的經驗僅限於表象而已。他並强調他的主張亦不違反經教與一般常識。或許有的人會詰問：就空宗（Śunyavadin）的思想而言，根本沒有可資否定的主體（subject），因爲空

宗根本不接受有一可稱之爲「個體」(entity)的事務。這種詰難是無意義的，因爲吾人在否定一件事物以前並不一定先要接受它是眞實的，只要在世俗上接受它是眞實的即可。實在論者或許會反問：會發生作用的(arthakriyakari)如感覺器官等即是眞實的(不像石女之子一樣的不眞實)。這種說法很明顯的是錯誤的，因爲縱使是幻化之事(apparitional thing)亦可能會有作用。

另一個可能的責難是：證明一切皆空的論證本身也是空的，因爲此一論證亦須面臨一切事務皆是因緣所生，彼此關涉的性質。此一責難不僅不會影響空宗的立場，甚至反過來會幫助吾人把握空之理念，與證明空之普徧適用性——即一切皆空。清辯更進一步的强調空不是要肯定一切事物之「不存在」，而僅是在否定獨斷性的肯認，他並且指出他與唯識思想的不同之處。如實以言之，他說空並不是要否定、排除事物之存在，而只是告訴我們事物之本來面目是無自性的(niḥsvabhava)，此點正與龍樹之見契合無間。

那麼清辯以正面的肯定的論證來「證明」空，他是否成功了呢？毫無疑問的，清辯是一位天資穎悟，博學宏洽的佛教學者，他也絕不可能較一般獨斷思想家爲差。然而緣起既是一切萬物的普遍因(universal factor，這是中名詞)，而一切事物是空的(這是大名詞)，緣起與空是否能並存不背呢？既是一切事物都在此規律之內，則即不可能有例外(vipakṣadṛṣtanta)，在此我們並不是說：不是不實在的即不是緣起所生的。此一論證是不確定的，因爲此處所用的僅是「契合法」(Method of Agreement)，而不是差異法或排中律(Method of Difference or Exclusion)。我們說數論與勝論，甚至佛教實在論者使用相同的方法僅是意指他們的論證是不確定的。或者是說中觀派也同時是獨斷論者。中觀派特有的面貌即是對於各種立場、學說的批判、反省，而此一特色並非從清辯而有。而要反省某一立論，吾人不可汲汲於提出自己的立場，而須深刻的把握到該理論的內在矛盾誤謬。中觀是一高層次的哲學，是哲學中的哲學。

清辯與佛護都曾爲《中觀論頌》寫註釋，從他們的註釋中可窺其思想發展的梗概，可惜其梵本均已散佚，僅見於西藏所傳。清辯眞是一位博洽多識的學者，在其所著《思擇明論》(Tarkajvāla)一書中對數論、勝論與吠檀多的思想討論得很詳細，而且在討論時常引經據典，對各該學派的認識決非是汎汎的道聽塗說，而是出入其原典的紮實功夫。在其《中觀義集》(Madhyamakartha Sangraha)一書中，清辯賦予小乘暨外道系統之「絕對」爲具有「異名眞實」(Paryāya Parmarṭha，可言詮勝義)之地位。所以清辯看起來是中觀學派中的「自由派」，不像月稱之謹守自家宗風。除開上述著作及《中觀論頌》之註釋——《般若燈論》(Prajñapradıpa)外，清辯又寫了一本獨立的作品——《入中論燈論》(Madhyamakāvatāra Pradıpa)及另一本專論(Prakaraṇa)——《中觀緣起論》(Madhyamaka Pratıtya Samutpada)。

〔參考資料〕《唯識學的發展與傳承》(《現代佛教學術叢刊》㉔)；江島惠教著·李世傑譯《中觀思想》；梶山雄一著·吳汝鈞譯《中觀與空義》；《諦觀》雜誌第二十四、第四十九期。

清水寺

日本北法相宗的本山。京都之觀光勝地。位於京都市東山區清水。別稱北觀音寺，爲西國三十三所之第十六番札所。山號音羽山。延曆十七年(798)，坂上田村麻呂創建，迎請延鎭爲開山。二十四年，大興堂舍，成爲桓武天皇勅願寺。其後，由於隸屬興福寺之故，屢與祇園感神院(爲延曆寺所管轄)發生紛爭，堂舍多遭破壞。源平之亂後，逐漸衰退。建久年間(1190～1199)再興。室町時代，足利氏捐獻寺領，營建諸堂。寬永十年(1633)，德川家康重建，即今之堂宇。其中，本堂列爲國

寶，其前爲俗稱「清水舞台」之依懸崖而造之建築。又，堂內掛有三幅渡海船圖（二幅末吉船圖，一幅角倉船圖）。此外，境內庭園亦爲京都之著名勝景。

〔參考資料〕《清水寺緣起》；《雍州府志》卷四；《山城名勝志》卷十五。

清世宗（1678～1735）

清朝第三代皇帝。即雍正帝。姓愛新覺羅，名胤禎，自號圓明居士。爲清聖祖玄燁之第四子。在位十四年間，文治、武功頗盛，使清朝進入鼎盛時期。

帝少年時即喜閱佛典，常與僧侶交往。即帝位後，曾與當時的名僧大德及親王大臣談禪說佛，集成所謂《當今法會》一書，並撰《揀魔辨異錄》、《御選語錄》等書。又倡儒、道、釋三教合一，佛教諸宗合一，禪宗諸家合一，並效法明代蓮池大師，鼓吹持名念佛的淨土宗。凡此諸事，對近世佛教影響甚大。此外，在雍正十三年（1735），帝特開藏經館，進行雕刻大藏經的工作，然未成即駕崩，後由高宗續成，此即《龍藏》。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊（摘錄）

胤禎登帝位後，在佛教方面有以下三件事值得一提。一是親撰了一部《揀魔辨異錄》，此書表面上是評論明末清初臨濟宗內部天童圓悟，與其弟子三峯漢月法藏（以及法藏弟子弘忍）兩系之間的爭論。胤禎以帝皇之權威，公開站在圓悟一方，直斥法藏與弘忍的理論爲魔說，並下令削去其所傳的所有支派，永遠革除於「祖庭」之外，將他們的著作盡行毀版。其實，在這場所謂維護「諸佛法眼」、「衆生慧命」爭論的背後，有著隱深的政治原因。這就是在法藏系下，多有明末遺民逃禪者，他們多懷故國之思，多有忠義之士，這就不能不遭到清統治者的注目，必欲盡除之而後安也。

其二是，在雍正十一年間，胤禎親自編選了一部禪宗語錄，題名爲《御選語錄》，共十九卷。其中以選錄歷代禪宗名師語錄爲主，同時也特別表彰明代雲棲大師袾宏的淨土法門。在每選成一篇後，胤禎即親撰序言一篇，計有二十餘篇。在這些序言中，反映了胤禎對佛教的一些基本看法。如在禪宗方面，他强調五家宗旨，同是曹溪一脈；在禪教方面，則强調宗教合一，特別是禪淨無二；進而在儒佛道三教關係上，他認爲：「三教之異用而同體」，倡導三教一致，「並行不悖」。

其三，在雍正十三年，他特開藏經館，進行再次雕刻大藏經的工作，但半年後他就去世了。乾隆帝弘曆繼位後，繼續了這一事業，並於乾隆三年（1738）完成。此藏經是在明《北藏》的基礎上增訂而成的，計收一六七二部、七二四七卷，史稱《龍藏》，是我國封建社會的最後一部官刻佛教大藏經。

〔參考資料〕郭朋《明清佛教》第三章；蔣維喬《中國佛教史》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷第六編。

清世祖（1638～1661）

清太宗之子，名福臨，即順治帝。六歲時承繼大統，初由其叔多爾袞攝政。順治元年（1644）多爾袞率師入關，擊破李自成之部衆，迎帝定鼎燕京。其後，平定明裔福、魯、唐、桂諸王，統一天下，奠立清代基業。順治十八年崩，年二十四，廟號世祖。

依《宗統編年》卷三十二載，順治十四年至十七年間，世祖曾先後詔請憨璞性聰、木陳道忞、玉林通琇等人，於萬善殿內結制、說法、問道。順治十七年亦曾特設皇壇，以通琇爲戒師，選僧一千五百受菩薩戒。此外，民間相傳，帝曾出家。據史學家陳垣之考證，帝曾有意出家，且曾剃髮，然以其母后之阻，乃未能如願云云。（參閱附錄）

◉附：陳援庵〈順治皇帝出家〉（摘錄自《現代佛學大系》㊿）

順治出家問題，係出於一種傳說，早爲大家所知道的。不過這種傳說的由來，實與董妃有關，與帝后火葬問題亦有關。關於這些問題，我曾有兩篇文章發表於《輔仁學誌》，現在只想作個簡單的敍述。

吳梅村〈清涼山讚佛〉詩中有：「王母攜雙成，綠蓋雲中來。」又有：「可憐千里草，萎落無顏色。」

「千里草」爲董，「雙成」係用《漢武內傳》王母侍女董雙成故事。加以順治孝陵所葬，原係空壙，並無棺槨，爲盡人所知。後人不察，把這兩種原因合攏起來，遂有順治因董妃的緣故而消極出家之傳說。後康熙帝又頻奉母后遊五台，遂更有順治出家五台之說。

順治的好佛，確是事實，其遠因實由於皇太后之接近宗教。湯若望《回憶錄》說，太后曾拜若望爲義父，故順治稱若望爲「瑪法」，「瑪法」猶漢語之爺爺也。至順治十三年，帝年十九歲，漸漸由接近基督教轉而信佛。十五年正月二十四日皇四子（董妃所生之唯一皇子）卒，帝最消極，遂廣購佛像並由南方召來許多僧徒，其中最著名的爲玉林通琇與木陳道忞諸人。（「通」字和「道」字，是行輩，普通只稱名號，號在前，名在後，如玉林琇、木陳忞）木陳忞著有《北遊集》，記入京後與順治往來事蹟頗詳，中述順治有自願出家之意，經木陳勸慰，帝意稍爲抑止。

《續指月錄》〈玉林琇傳〉說：玉林二次到京（時爲順治十七年，第一次到京爲十五年），聞其徒茆溪森爲上剃髮，即命衆聚薪燒森。上聞，遂許蓄髮，乃止。

《續指月錄》著於康熙十九年，時玉林卒未久（玉林卒於康熙十四年），著者又與玉林極熟稔，其說本可信，不過《玉林語錄》未提此事，《茆溪語錄》也不見記載，殊屬可疑，故吾初認《續指月錄》所說，究係孤證。後來《玉林年譜》所載：「十月十五日到皇城內西苑萬善殿，世祖就見丈室，相視而笑。」帝並再申明仍願意出家之意，經玉林力勸，帝意乃決，此即《續指月錄》帝許蓄髮之說，所謂相視而笑，自然是一個光頭皇帝與一個光頭和尚的緣故，因爲順治雖允蓄髮，此時尚未長起，便覺可笑。

迄前年本校楊丙辰先生以所譯《湯若望回憶錄》示余，裏邊有記順治此時情形云：「此後皇帝便把自己委託於僧徒之手，他親手把他的頭髮削去，如果沒有他的理性深厚的母后和若望加以阻止時，他一定會充當了僧徒的。」以《湯若望回憶錄》與《續指月錄》一對照，則順治削髮之事，完全證實。因爲兩家史源，皆各有根據，不是彼此抄襲的，這些證據在身份上是「兄弟證」而不是「父子證」，其事實自是可靠。此後，順治不久即死，一般傳說之順治出家問題，如認其果有其事，固屬不可，若謂其絕無根據，似亦不妥。故吾人可說：「順治實曾有意出家，只是出家未遂耳。」至於順治決意出家的時間，總是在十七年八月董妃死後與玉林二次到京之前。

後來我又細閱康熙間杭州圓照寺刻本《茆溪語錄》，在卷三羅人琮所撰塔銘中發現茆溪森有臨終偈一首說：「慈翁老，六十四年，倔强遭瘟，七顚八倒。開口便罵人，無事尋煩惱，今朝收拾去了，妙妙。人人道你大清國裏度天子，金鑾殿上說禪道，呵呵！總是一場好笑。」

我從前所看的龍藏本《茆溪語錄》雖亦附此銘，惟「度」天子改成「見」天子，「金鑾」殿改成「萬善」殿，金鑾與萬善姑不具論，但一個「度」字的差別，却關係非輕，度字顯與剃度有關，實是出家問題之一大證據。若是「見」字，那麼天子人人可「見」，就無關緊要。這個「度」字是我對讀好多遍才發現的。足見讀書不可不細心，雖一字亦不可馬虎。版本問題，亦須注意。

由以上《續指月錄》、《玉林年譜》、《湯若望回憶錄》及《茆溪語錄》幾個證據，則順治出家問題，可暫告結束。以下再說因出家而涉牽的兩個重要問題：

(一)董妃的來歷問題

出家問題既涉牽到董妃，董妃究爲何如人，實亦重要問題。相傳董妃爲秦淮名妓董小宛，關於此說之誤，已有人辯過。董小宛後嫁冒辟疆，死時爲順治八年，年已二十八歲，當時名人贈弔輓詩者甚多，具見冒辟疆所輯《同人集》中，是年順治才十四歲，所以董小宛與董妃絕不相干的。

至董妃與董小宛何以誤傳爲一人，其原因就本爲了一個「董」字。實在董妃乃滿州產，「董」係譯自滿州音，或作「棟鄂」，或作「董鄂」，譯音本無定字，不足爲怪。因爲吳梅村詩文中用「千里草」、「董雙成」來影射，又加順治自製〈董妃行狀〉亦作董氏，難怪人誤傳爲董小宛了。

關於董妃的來歷，《湯若望回憶錄》說：順治皇帝對於一位滿籍軍人的夫人，起了一種火熱的愛戀，當這位軍人因此申斥他夫人時，竟被順治聞知，打了他一個耳摑，這位軍人於是因憤致死，或許竟是自殺而死。皇帝就將這位軍人底未亡人收入宮中，封爲貴妃。這位貴妃於1660年產生一子，是皇帝預備立他爲將來的皇太子的。但是數星期之後，這位皇子竟而死去，不久其母亦薨逝。御製〈董妃行狀〉也說后於丁酉冬生榮親王，未幾王薨。則此軍人之妻，必爲董妃無疑。

不過，這位軍人究竟爲誰？而他的夫人竟能公然的自由出入宮禁，實是一個耐人尋味的問題。據一般推測，以其夫人親炙皇帝的情形看，決非疏遠之臣可知。於是有人懷疑此軍人或者即是順治之弟博穆博果爾，即所謂襄親王者。順治乃太宗第九子，博則居第十一，卒於順治十三年七月初三日，享年十六歲。同年八月間董妃即被册爲賢妃，案妃年僅十八。以時間算，正二十七天的服制剛滿。

但《湯若望回憶錄》所謂1660年生子之說，實在是錯誤，因順治皇四子（即董妃所生之榮親王。康熙乃順治之第三子）之生，係在順治十四年丁酉，這年應是西曆1657年。《湯錄》諒係連其母（董妃）之死含混而說，故統作1660年也。董妃實係卒於順治十七年，即1660年，八月十八日，年二十二歲。

有人謂兄納弟婦，即常人亦不屑爲，何況順治係一代人主，何能有此醜行？殊不知「治棲」之風，滿俗初不以爲怪。（「治棲」二字，見於《孟子》：象曰：「二嫂使治朕棲」）當順治長兄豪格於順治五年逝世的時候，攝政王多爾袞與其兄阿濟格曾各娶其「福晉」一人。此皆標之國史，正所謂「治棲」之俗也。

又據初修《太宗實錄》，天聰時曾有令禁娶繼母、伯母、嬸母以及嫂子、弟婦、姪婦，諭曰：「禮義之國，同族從不婚娶。」今《太宗實錄》已將此條删去。大概過去凡屬禁止之事，多係當時必有此事可以反證。到了十七年六月竟有內大臣伯索尼曾上書謂：「凡外藩法令，應稍寬弘。過去不准再與同族婚配之禁，因彼此不能遵行，如强令遵行，恐男女間反滋悖亂，請仍照舊例，以示寬容。」

這顯然是對天聰時那個「同族人不准婚配」的禁令而發。由此可知，清初對此等風俗，原不甚重視，後雖有禁令，仍不能實行。是以順治之納娶弟婦，身代弟職，殊不足怪。又吳梅村〈七夕即事〉詩：「花萼高樓迴，岐王共輦游。傷心長枕被；無意候牽牛。」又：「羽扇西王母，雲輧薛夜來。祇今漢武帝，新起集靈臺。」這些句子，似乎皆隱約指說此事。根據這許多材料，則董妃的來歷已明。這裏也可暫告結束。

(二)帝后火葬問題

關於帝與后的火葬問題，此事過去尚無人道及，可以說是我發現的。有人謂滿州根本無火葬風俗。這實是日久湮忽，數典忘祖。《順治實錄》載「順治元年八月，以國禮焚化大行皇帝梓宮」一條，則清太宗亦曾火化，今本《實錄》已經删去此條。又《湯若望回憶錄》亦說多爾袞曾被火化。彭孫貽《客舍偶聞》則言多爾袞焚屍揚灰。《振綺堂叢書》本李文田注雖不信有此事，但證以近年盜發多爾袞墓，結

果僅得一空壜，是係火化無疑。又最近順承王府遷墳，發掘後亦只得空壜，其後人因此曾輾轉託人來問當時是否確有火葬風俗，這些都可證明火葬確是塞外舊俗無疑。

《湯若望回憶錄》中對於董妃薨後的記載曾說：「按照滿州習俗，皇后皇妃底屍體，連同棺槨，並那兩座宮殿，連同其中珍貴陳設，俱都被焚燒。」董妃住東六宮之承乾宮，如此，非但董屍被火化，即承乾宮亦同時被燒。此事不但《湯若望回憶錄》中如此說法，《茆溪語錄》言之更詳。至其被火化的地點，是在景山，時間是在「三七」。此外茆溪和尚當時爲董妃秉炬曾有一偈：「出門須審細，不比在家時，火裏翻身轉，諸佛不能知。」如此則董妃火化是不成問題了。

《玉林年譜》載：順治十八年正月初二日，佟大人奉旨往杭州。請茆溪爲上保母秉炬。據此則皇帝保母死後，亦係火葬。足見火葬爲當時普通風俗。

至順治帝火化事，吾初見於《五燈全書》〈茆溪傳〉，惟當時未見第二證據。嗣求之於《康熙實錄》，發現順治崩後百日，即順治十八年四月十七日，載：「上（按即康熙）詣世祖章皇帝（即順治）梓宮前，行百日致祭禮。」至期年（康熙元年）正月初七日條下則稱：「上詣世祖章皇帝寶宮前，行期年致祭禮。」又另條載：「康熙二年四月辛酉，奉移世祖章皇帝寶宮往孝陵。」

在此看出順治十八年四月康熙所祭者尙爲「梓宮」！而時隔不逾一年的正月，則所祭者已成「寶宮」。梓宮與寶宮自然大有分別，是知寶宮所藏者必非梓宮原來之屍體，而是屍體焚化後的骨灰。所謂寶宮，其實就是一個灰罐，在帝王家稱之爲寶宮而已。

至於火化的日期，《五燈全書》引《茆溪語錄》有「世祖遺詔召師至景山壽皇殿秉炬」之語，但沒有提到火化確實的日期。當初我推定舉火必在「百日」後。後得圓照寺本《茆溪語錄》，證明茆溪是四月十六日到京，順治是正月初七日崩，到四月十六日正是百日。茆溪與順治以輩論，爲師兄弟，他此次之來，原是應召爲皇帝保母秉炬，不想到京時正趕上爲大行皇帝舉火，殊出其意料之外，《茆溪語錄》有他當時爲順治秉炬的一偈是：「釋迦涅槃，人天齊悟，先帝火化，更進一步，大衆會麼？壽皇殿前，官馬大路。」

最近我得讀《旅庵月奏對錄》則亦說到皇帝是四月十七日舉行火浴。旅庵且有詩以記其事，內有「梓宮爓爍火空騰」之句，由此可斷定順治確實火化毫無疑義。所以現在孝陵所埋者是一個空壜。

清涼寺

(一)**位於山西省五台山：**北魏孝文帝（471～499）創建。開成五年（840）五月，日僧圓仁入山參禮，其《入唐求法巡禮記》卷三載，本寺位於金閣寺西方五里處。因五台山又號清涼山，山中所造諸寺，以此寺爲最早，故號清涼寺。又，唐．澄觀（738～839）曾於此寺講《華嚴經》，故澄觀又稱清涼大師。

(二)**位於江蘇省南京市石頭山（清涼山）上：**五代十國時（902～937）徐溫在此創建興教寺。南唐．升元初（938年前後）改名清涼道場。相傳爲李氏避暑宮，李後主（李煜）常留宿宮中。北宋．太平興國五年（980）移幕府山清涼廣惠寺於此。南宋．淳祐十二年（1252）在山上建翠微亭。明初始改今名。

寺建成後，休復（？～943）、文益（885～958）、泰欽（？～974）、文遂（生卒年不詳）等均曾來住。原寺建築已廢，現僅存清末所建的佛殿以及南唐．保大三年（945）義井一口。附近有掃葉樓、烏龍潭、駐馬坡等古蹟。

(三)**位於江蘇省常熟縣虞山內：**明．萬曆年間（1573～1620）漢月法藏開創。舊名三峯禪院。清．順治十年（1653），蒙賜齋田五頃二十二畝。康熙三十八年（1699），賜額「三峯清涼寺」。寺內有山門、內山門、天王殿、大

雄殿、寂照殿等建築，並有中峯禪院、白雀禪寺、智林禪寺等附寺。又，繼法藏之後，來寺駐錫者有梵伊弘致、頂目弘徹、大樹弘證、千華濟裕、豁堂正嵒、匡瀑戒青、中興濟範、檗庵正志、僧鑑曉青、碩揆原志等人。

㈣**位於台灣省台中縣太平鄉：**西元1983年煮雲創建。係一淨土道場。其建築依據九品蓮華之原理，以品字形佈局，仿明代寺院古風，興建無量光殿、文殊殿、普賢殿、大悲殿、地藏殿等。並創建淨土專宗佛學院，每年舉辦精進佛七等。

〔參考資料〕 ㈠《古清涼傳》；《廣清涼傳》；《續清涼傳》。㈡《大明一統志》卷六；《大清一統志》卷五十二；《金陵梵剎志》㈡卷十九。㈢《三峯寺志》；《清涼山寺志》。㈣《台灣佛教名剎》。

清覺寺

位於台灣台東卑南鄉龍泉山知本溫泉風景區內。始建於民國四十四年（1955）。初由居士潘妙玄負住持之責，至五十六年（1967）正式聘請僧人慈琛晉山任住持。慈琛得監院慈照、慈宗二師之助，寺務蒸蒸日上。五十九年復敦請煮雲駐錫寺中，長任導師。經其策畫，先後完成觀音應身聖像三十二尊及萬佛殿、山門寶塔、亭台樓閣等，並於六十一年舉辦全省首創之精進佛七，倡導淨土宗精修之法門。

清代佛教

清代佛教是從清・順治元年（1644）至宣統三年（1911）共二六八年間清朝一代的佛教。清朝對於佛教的政策幾乎完全是繼承明代的。首先在管理方面仿照明代僧官制度，在京設立僧錄司，所有僧官都經禮部考選，吏部委任。各州府縣僧官，則由各省布政司遴選，報送禮部受職。所有僧官的職別名稱，都和明代無異（康熙《大清會典》卷七十一）。

清初對於寺廟僧尼悉有限制。順治二年（1645）禁止京城內外擅造寺廟佛像，造寺須經禮部允許。已有寺廟佛像亦不許私自拆毀。也不許私度僧尼。對於僧道，一律官給度牒。康熙四年（1665）以來，對於私立庵院及私度僧尼都有法律規定。但自乾隆四年（1739）以後，隨著人口的增加，私度僧尼人數也有增加，一時難於查補給牒，因之從乾隆十九年（1754）起，通令取消官給度牒制度。此項政令一直延續到清末。

清初寺廟僧尼數字，據康熙六年（1667）禮部統計：各省官建大寺六〇七三處，小寺六四〇九處；私建大寺八四五八處，小寺五萬八千六百八十二處。僧衆十一萬零二百九十二人，尼衆八六一五人。寺廟共七萬九千六百二十二處，僧尼合計十一萬八千九百零七人（《大清會典》卷十五〈禮部方伎〉）。但自乾隆元年（1736）至四年（1739）止，共頒發過各省度牒部照三十四萬零一百一十二紙，並令師徒相傳，不必再發。其後私度的人漸多，乾隆十九年（1754）便通令廢止給牒。至清末時，全國僧尼約有八十萬人（太虛《整理僧伽制度論》）。

清朝統治者最初接觸到的佛教，是中國西藏地區所傳的喇嘛教。當十七世紀初期，已有喇嘛到關外傳教，曾受到清太祖的禮遇。太宗時（1627～1643），盛京（今瀋陽）方面已開始和當時西藏的達賴喇嘛第五世（1617～1682）建立關係。世祖順治九年（1652）達賴第五世應請入京，受清朝册封。世祖又好參禪，先召京師海會寺憨璞性聰（1610～1666）說法。又召浙江玉林通琇（1614～1675）、木陳道忞（1596～1674）等入京說法。通琇弟子茆溪行森和道忞的弟子旅庵本月、山曉本晰相隨入京，也各助傳教。通琇後又入京，世祖命選僧一千五百人從他受戒，尊爲玉林國師，以表示他對漢地佛教的推崇（《普濟玉林國師語錄年譜》卷下）。其次聖祖出巡南北，常住名山巨剎，賦詩題字，撰製碑文，對佛教也表示接近。世宗常與禪僧往來，自號圓明居士，輯古德參禪語要，成《御選語錄》十九卷，以禪門宗匠自居。又從章嘉國師參學。清朝對於西藏地區

的政教事務非常重視，於雍正六年（1728）設駐藏大臣，管理西藏政務。乾隆五十八年（1793）制定章程二十九條（即《欽定章程》），確定了西藏地區政教合一的制度。所有西藏地區寺廟和喇嘛都受清朝理藩院管理。

清代的譯經，主要是國內各族文字的互譯。雍正初年北京黃寺土觀呼圖克圖第一世奉命將藏文藏經《甘珠爾》部分譯爲蒙文。又乾隆六年到十四年（1741～1749）譯成蒙文《丹珠爾》全部。乾隆三十八年至五十五年（1773～1790）又譯藏文大藏經爲滿文。乾隆七年（1742）工布查布在北京依藏文佛典譯成漢文的有：《造像量度經》、《造像量度經解》，附撰《造像量度經引》及《續補》各一卷；《彌勒菩薩發願王偈》、《藥師七佛供養儀軌如意王經》各一卷；稍後阿旺札什繼譯《修藥師儀軌布壇法》、《白救度佛母讚》各一卷；嘎卜楚薩木丹達爾吉譯《極樂願文》一卷、薩穆丹達爾吉譯《釋迦佛讚》一卷。

清代的刻經事業，在順治、康熙（1644～1722）年間，民間各地所刻的僧傳、語錄等都集中於嘉興楞嚴寺，當時發行的有《續藏經》九十函、二三七部，《又續藏經》四十三函、一八九部（見1920年北京刻《嘉興藏》目錄），都是清初所刻而附於明版《嘉興藏》的典籍。此外，如福州鼓山清初所刻的有《華嚴經》、《華嚴疏論纂要》、《憨山夢遊集》等（《福州鼓山庋藏經目錄》）。

清代官版藏經之刊行，始於世宗時代。世宗雍正十一年（1733），特開藏經館，延請博通教義的僧人於北京賢良寺校閱編稿。正式開刊始於雍正十三年（1735）二月，至乾隆三年（1738）十二月完成，前後歷時四年，稱爲《龍藏》。內容係據明刻《北藏》本而增入經論義疏及禪宗語錄等，凡七二四函、一六七〇部、七二四〇卷；嗣於乾隆中，撤去其中五種七十三卷。總理藏經事務者爲和碩莊親王允祿，參加監造、校閱人員共七十餘人（《大清三藏聖教目錄》）。版本形式爲梵夾本，國內名山大刹多請置，並建藏經樓貯藏。全部經版，現保存於北京柏林寺。康熙二十二年（1683）命刊藏文藏經《甘珠爾》（乾隆初略有修補）。雍正二年（1724）又刊《丹珠爾》，即今之北京版《西藏大藏經》。乾隆中又刊《蒙文大藏經》。後又續成《滿文藏經》。全藏共一〇八函、六九九部、二四六六卷。經版於1900年毀於入侵中國的八國聯軍之手。

清代從道光以後，國勢衰落，佛教也不振。佛徒多致力於經典的校刻與流通，有助於佛教的傳播。先是鄭學川（1826～1880）於同治五年（1866）在揚州成立江北刻經處，他自己即在這一年出家，法號妙空。以後他又創立蘇州、常熟、杭州、如皋四個刻經處，前後十五年間，所刊佛經近三千卷。楊文會（1837～1911），字仁山，初時對鄭學川在揚州的刻經事業，極力護持，並募財相助。後在南京自創金陵刻經處，從事校刊佛典。光緒四年（1878）他隨曾紀澤到過英、法，於倫敦認識日僧南條文雄（1849～1927），知道中國唐宋間散佚的佛典章疏，尚多保存於日本。歸國以後，即托南條在日本搜購古逸經論撰述二百餘種。前後刻成經典三千餘卷，並圖像多種。到了清末宣統元年（1909），金山宗仰（1865～1921）得羅迦陵之助，與黎端甫、汪德淵等在上海依日本弘教書院《縮刷大藏經》加以校印，全藏共四十函、一九一六部、八四一六卷，由頻伽精舍刊行，號《頻伽大藏經》。

清代佛教宗派，繼承著明末的遺緒，仍以禪宗爲最盛，淨土次之，天台、華嚴、律、法相等又次之。

清初禪宗，有臨濟的天童、磬山二系和曹洞的壽昌、雲門二系相對峙。天童密雲一系，以漢月法藏（1573～1635）、費隱通容（1593～1661）、木陳道忞（1596～1674）、破山海明（1597～1666）四支爲最繁衍。法藏開法三峯（江蘇常熟），門徒最盛，後繼者有杭州靈隱具德弘禮（1600～1667）、蘇州靈巖繼起弘儲等。弘禮門下，出有晦山戒顯、碩揆原志等

，各傳禪道於吳楚。弘儲歷主浙江大刹，廣受緇素皈依。他的門下金賦原直住南嶽和德山（湖南常德），楚奕原豫住潭州雲蓋山，靈巖之道，遂大行於湖南。通容歷主福嚴（浙江石門）、黃檗（福建福清）諸大刹，他的法系傳入福建，門下出有隱元隆琦和亘信行彌。隱元（1592～1673）晚年應請東渡日本，成爲日本黃檗宗的開祖。亘信（1603～1659）歷主雪峯和南山，大扇宗風於閩南。其徒如幻超弘（1605～1678）住泉州小雪峯，被稱爲一方宗匠。道忞繼密雲主持天童，應召入京說法，受清世祖禮遇。海明門下出有丈雪通醉，其法系盛行於四川、貴州，至今傳承不絕。磬山天隱門下一系，出有箬庵通問與玉林通琇等。通問開法杭州理安寺，後主鎭江金山，成爲清初以後禪宗最盛一系。通琇自武康報恩寺應請入京傳戒後，名重朝野。晚年開法浙江西天目山，所居號禪源寺，一時稱爲法窟。

壽昌（在江西新城今黎川縣）、雲門（在浙江紹興）二寺，在明末並稱爲曹洞中興道場。入清以後，壽昌慧經的法嗣無異元來、永覺元賢、晦台元鏡等，各振一方。元來住江西博山，其道大行。門下出宗寶道獨、棲壑道丘、星朗道雄等，分傳曹洞禪法於嶺南和江北。道獨門下出剩人函可（1611～1659）與天然函昰（1608～1685）等。函可以弘法罹難，充配瀋陽，開法於千山。天然爲廣東一大宗匠，明朝亡後，遺民士子多從他披剃。道丘（1586～1658）開山鼎湖，其法系在慘弘贊、迹删成鷲等，皆一時名德。道雄（1598～1673）住安徽廬江冶父寺，鼓揚洞上宗風，著有《教外直指》。元賢（1578～1657）重興福州鼓山，法嗣爲霖道霈繼之，講學刻經，頗爲曹洞生色。元鏡弘禪於建陽東苑，門下出覺浪道盛，開法於南京天界寺，其法系頗爲繁榮。

紹興雲門一系，自湛然圓澄以後，其勢力頗足與臨濟的天童一系相頡頏。圓澄門下出石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪，在清初均爲有名宗匠。明方門下的遠門淨柱、位中淨符，明盂門下的佷亭淨挺、西遁淨超，明雪門下的百愚淨斯等，都是很有名的禪宿。

太平天國以後，金山、高旻、天童、天寧，號爲禪宗四大叢林。道華清澄的法嗣月溪顯諦與觀心顯慧（許樾身〈觀心大師塔銘〉）先後重興鎭江金山。其後，大定密源（1824～1907）、常靜密傳、性蓮密法、隱儒密藏，相繼整肅禪規，宗風大振。金山遂成爲中國的禪宗首刹。揚州高旻寺，自清初天慧實徹（？～1735）經昭月了貞、寶林達珍至楚泉全振（1861～？），其禪規整肅，與金山齊名。常州天寧寺，清初原爲律宗道場，自大曉實徹（1685～1757）改爲禪宗，至冶開清鎔（1850～1920）繼主法席，宗風大盛。冶開與宜興海會寺妙參清虛、南京香林寺濟南清然、揚州高旻寺楚泉全振、蘇州西園寺廣慧圓德，同稱爲清末江南宗門五老。重興寧波天童寺的寄禪以及湖南衡陽岐山仁瑞寺的恒志（1811～1875）、江蘇句容赤山眞如寺的法忍（1845～1905）都是清末著名的禪僧（寄禪〈恒志和尚道狀〉、〈法忍禪師塔銘〉）。

明代以來各派禪僧競撰燈錄、世譜。紫柏以《傳燈》未續，爲他出世一大負，因此能文緇素，都發願有所著述。此種風氣，在清代尤爲流行。清代所撰的傳燈僧史，有道忞《禪燈世譜》九卷，通容《五燈嚴統》二十五卷，通問《續燈存稿》十二卷，本晰《宗門寶積錄》九十三卷，通醉《錦江禪燈》二十卷，如純《黔南會燈錄》八卷，性統《續燈正統》四十二卷，超永《五燈全書》一二〇卷，淨符《祖燈大統》十八卷，弘儲《南岳單傳記》一卷，紀蔭《宗統編年》三十二卷，自新、性磊《南宋元明禪林僧寶傳》十五卷，心圓、火蓮居士《揞黑豆集》九卷，聶先居士《續指月錄》二十卷，達珍《正源略集》十六卷等。

清初風氣，凡是開堂說法宗師，寂後常由門人輯錄其機緣法語付版。因之，當時續刻的《嘉興藏》以語錄爲最多。臨濟宗如天童密雲門下的通容、道忞等十二弟子；磬山天隱門下

的通問、通琇；三峯漢月門下的靈巖弘儲、靈隱弘禮及其弟子等；曹洞宗如博山一系的道獨、函昰、函可、今無、今釋、今辯等；鼓山一系的元賢、道霈；東苑元鏡門下的道盛及其弟子等；雲門圓澄一系的明盂、淨柱、淨挺、淨斯、智操等，都有語錄行世。

淨土爲清初以來佛教各宗的共同信仰。最致力弘揚者以行策、省庵、徹悟、瑞安、悟開、古昆、印光等爲代表人物。行策（1628～1682）字截流，住常熟普仁院，創七日念佛法，著有《起一心精進念佛七期規式》，爲清代「打念佛七」的濫觴。省庵（1686～1734）名實賢，住杭州梵天寺，結社專修淨業。所著〈勸發菩提心文〉，廣爲緇素傳誦。淨土宗徒稱他爲蓮宗第九祖。彭際清輯有《省庵禪師語錄》二卷。徹悟（1741～1810）號夢東，初從北京廣通寺粹如參禪，後繼主法席，爲道俗所歸仰。嘉慶五年（1800）居京郊懷柔紅螺山資福寺，倡導念佛，依從者甚衆，遂成北方著名淨土道場。有《徹悟禪師語錄》二卷（休寬〈徹悟禪師行略〉）。

瑞安（？～1864）字悟和，住紅螺山，專修淨土。魏源在京時曾從他問法，後應魏源請至高郵弘法，信者極衆。仁和許息庵延住揚州藏經院，受院主觀如所歸敬。其後遍歷南京、蘇州、泰州、通州諸地，到處弘傳淨土（程兆鸞《悟和法師傳略》）。悟開（？～1830）字豁然，號水雲道人，住蘇州靈巖山下寶藏寺。通達經論，而專以淨土接衆。著有《蓮宗九祖傳略》、《淨土知津》、《念佛百問》各一卷（江沅〈念佛百問序〉）。古昆（？～1892）號玉峯，光緒四年（1878）住杭州彌陀寺，摩崖刻大字《阿彌陀經》。光緒十五年（1889）卓錫慈溪西方寺，盛倡念佛。著有《蓮宗必讀》、《西方徑路》、《淨土自警》、《念佛要訣》等書。其弟子芳慧著有《淨土承恩集》，照瑩著有《淨土業痛策》，都繼承他倡導淨土（沈善登《報恩論》卷下）。

印光（1861～1940）名聖量，號常慚。初學淨土於北京紅螺山。光緒十九年（1893）南遊，居普陀山法雨寺專修。時人輯他所撰文章爲《印光法師文鈔》。晚年移居蘇州靈巖山，寂後，門弟子尊他爲蓮宗第十三祖。

天台宗自明末百松眞覺再興，稱爲重興天台教觀第一世，幽溪傳燈爲第二世；以後，蕅益智旭、蒼輝受晟、警修靈明被尊爲第三、四、五世。天溪受登與受晟爲同門，受登弟子靈耀與靈明繼紹弘揚台教。受登（1607～1675）住杭州天溪大覺寺專弘天台三十餘年。受登的弟子靈乘，字遐運，著有《地藏菩薩本願經綸貫》及《科注》各一卷。靈耀，字全彰，隨侍受登二十餘年，康熙初（1662）住嘉興楞嚴寺，對《嘉興藏》的補刻流通很有勞績。著有《楞嚴經觀心定解》十卷、《法華經釋簽緣起序指明》一卷、《四教儀集注節義》一卷、《隨緣集》四卷等。

清代中葉以後，天台的學者有觀竺、廣昱、隆範、幻人、尋源、通智、敏曦、定宗祖印、古虛諦閑等。觀竺弘教於上海龍華寺，與天童廣昱、金陵妙空、杭州玉峯、嘉興濟延五人，同被稱爲當時法門龍象（《報恩論》卷四）。幻人（1828～1910）名隆範，字獻純。初參大須於焦山，繼至天童從廣昱聽《法華》，衆推爲天童首座。常講經於南京及普陀山，與楊文會通信論學，累數萬言。著有《法華經性理會解》一卷、《穿珠集》（禪宗語錄）二卷（《天童寺續志》卷下〈獻純首座塔銘〉、楊文會《等不等觀雜錄》卷五）。通智名尋源，同治十三年（1874）從北京龍泉寺本然出家，得法於浙江普陀佛頂山信眞，屢講《法華經》於寧波天童、南京古林、揚州萬壽諸寺，於《楞嚴》尤有心得，著有《楞嚴開蒙》十卷（印光〈通智法師公堂序〉）。

敏曦（1827～1899）字日種，初從溫嶺明因寺永智受教。歷講《法華經》於嘉興楞嚴、上海龍華、杭州天龍諸寺。曾與海鹽張常惺同遊日本，考察佛教。晚年重興蘇州報恩寺，輯有《蘇州報恩塔寺志》（敏曦《蘇州報恩塔寺

志》）。祖印（1852～1922）名定宗，出家於湖北當陽玉泉寺，後從敏曦、廣昱學天台教義，與詩僧寄禪友善。光緒七年（1881）回玉泉寺從香山受法，盛弘天台於湖北荊宜間。光緒二十五年（1899）再遊江浙，所至頻開講席（太虛〈玉泉祖印宗法師塔銘〉）。諦閑（1858～1932）名古虛，號卓三，初於嘉興楞嚴寺從敏曦聽《法華》，後掩關慈溪聖果寺，專究天台。晚年重興寧波觀宗寺，設弘法研究社。生平講席遍於各地，爲晚近天台宗名家。遺著有《諦閑大師全集》。

清代華嚴宗的法系，正傳旁出，極爲紛歧。清初雪浪一系的蒼雪、含光等，盛講《華嚴》於蘇州。杭州方面則以柏亭續法爲代表人物。同時北方寶通賢首一派，也出有知名學者多人。蒼雪（1588～1656）專講《華嚴大疏》，但他好詩，其學爲詩名所掩。含光（1599～？）爲汰如（明河）弟子，亦弘《華嚴》。康熙時（1662～1722）雪浪三世孫佛閑（勗六）住南京普德寺，盛講《華嚴》、《法華》，時稱爲華嚴宗中興名家（《法華經科拾》卷七後跋）。

柏亭（1641～1728）名續法，從明源學《華嚴》教義，爲明末袾宏五世法孫。他在杭州弘揚《華嚴》五十多年，著書二十餘種，達六百餘卷。他的主要著作有《賢首五教儀》六卷、《賢首五教儀科注》四十八卷、《華嚴宗佛祖傳》十四卷、《般若心經事理解》一卷（吳永芳〈般若心經事理解序〉）。

寶通賢首一派，創始於不夜照燈。照燈爲顯愚觀衡弟子，北遊開法於通州寶通寺，門下出玉符印顆，遂開寶通一派。印顆（1633～1726）於康熙十三年（1674）繼席寶通，爲賢首第二十八世。他的弟子耀宗圓亮、濱如性洪、波然海旺、有章元煥等，分別傳法於河北，稱爲寶通四支（《寶通賢首傳燈錄》）。元煥的法嗣通理（1701～1782）字達天，是清代中期有名《華嚴》學者。通理於雍正十一年（1733）奉召入圓明園校勘藏經，因得研《華嚴大疏》；後至永祥寺從元煥傳《華嚴》宗旨，遂嗣其法（《寶通賢首傳燈錄》卷下〈有章元煥傳〉）。乾隆十八年（1753）通理任職僧錄司，其後清字經館成立，他又助章嘉國師校譯滿文藏經。乾隆四十五年（1780）班禪六世入京，通理奉命和他談論佛法，被封爲「闡教禪師」。著有《法華指掌疏》七卷、《楞嚴經指掌疏》十卷、《圓覺經析義疏》四卷等（《新續高僧傳》卷十〈通理傳〉）。

清末《華嚴》學者，以月霞爲最後代表人物。月霞（1858～1917）名顯珠，爲常州天寧寺冶開法嗣。初學天台不契，繼至金山、高旻參禪，後隱終南山，始專究《華嚴》。他弘法數十年，足迹遠至日本、暹羅諸國。晚年創辦華嚴大學於上海，後遷杭州海潮寺，造就人才不少。著有《維摩經講義》等（持松《月霞法師傳》）。

律宗自明末古心如馨傳戒於南京古林寺，三昧寂光（1580～1645）繼之，分燈於寶華山，其後遂分爲古林、寶華二派。古林一派，清初以來，海華（1608～1679）、寂鼎、普璠、本修等相繼，至清末輔仁（1862～？）傳戒不絕（《律門祖庭滙志》）。寂光重興寶華山，不久圓寂，門下出香雪戒潤與見月讀體。戒潤弘律於常州天寧寺。見月（1601～1679）繼主寶華，發揚光大，遂成律宗著名道場。他著有《傳戒正範》四卷，又自述《一夢漫言》，記其生平參學及重興寶華山始末。他的弟子定庵德基，繼主寶華。宜潔書玉（1645～1721），分席杭州昭慶寺，都繼承寶華山的規範。又四傳至文海福聚（1686～1765），應請入京傳戒，成爲北京法源寺第一代律祖。著有《南山宗統》十卷，記載南山律宗世系傳承。

與見月同時的有福州鼓山元賢、道霈、廣東鼎湖山道丘、弘贊等，均致力於戒律之弘傳。弘贊著有《四分律如釋》十二卷、《四分律名義標釋》四十卷。乾隆時北京潭柘寺源諒（1705～1772）亦盛傳戒法，著有《律宗燈譜》二卷。湖南方面，先齡長松以各地傳戒戒科

不一，撰《戒科删補集要》，盛傳於湘鄂。太平天國以後，金山的觀心、焦山的大須、天台的敏曦等，都倡傳戒律於江浙。光緒二十三年（1897）發朗重建杭州昭慶寺戒壇，時稱爲律宗中興（俞樾《昭慶寺重建戒壇記》）。

慈恩一宗，自明末昭覺廣承於杭州蓮居庵講《唯識》，其弟子靈源大惠、古德大賢、新伊大眞等繼之，入淸傳承不絕，時稱蓮居派。大惠曾講《唯識》於京師及蘇杭等地，著有《唯識自考錄》。大賢弘法雲棲，智旭曾從他聽《唯識》。大賢的法嗣玉庵、法孫忍庵，也都傳承此學。大眞繼主蓮居，精研戒律，兼講《唯識》，亦爲智旭所師事，著有《成唯識論合響》。其弟子本全、聖先，相次繼席，講學不替。同時內衡亦講《唯識》於杭州，爲錢謙益所稱道，是淸初有數的慈恩學者。其後鑽研《楞嚴》者多，《唯識》之學遂漸趨沉寂。

淸末松岩、默庵，亦頗研究《唯識》，講授學徒。松岩於光緒間（1875～1908）住南京淸涼山，窮治相宗。嘗謂唐代俱舍法相諸論，實爲佛教梯航。時《天演論》、《民約論》相繼傳來，他曾以唯識理論加以評價。但他早年入寂，著述不傳（汪德淵〈頻伽大藏經序〉）。默庵（名果仁，1839～1902）居南嶽福嚴寺，精究三藏，常爲四衆講《唯識》，著有《唯識勸學篇》、《閱藏日記》等書。道階、佛乘等爲其高足。道階（1865～1934）弘法南北，時講唯識之學。佛乘（1872～1922）創辦僧學於南嶽，亦常以唯識授學人（羅杰《南嶽默庵禪師傳》）。

淸代居士之弘傳佛學，成爲近世佛教的支柱。淸初著名的居士有宋文森、華奇、周夢顏、彭紹升四人。與彭同時的有羅有高、汪縉。淸代中葉，有錢伊庵、江沅、裕恩、張師誠等；淸末有楊文會、沈善登等，都是熱心研究佛教的學者。

宋文森（？～1702）字世隆，習禪學，曾受天竺行珍付囑。華奇（？～1708）號紫嵐，從馬首山醒愚學禪，有《別傳錄》八卷行世（《居士傳》卷五十五）。周夢顏（1656～1739）字安士，學通經藏，深信淨土，著《西歸直指》二卷。其所撰述後編成《安士全書》行世（《西歸直指》卷首本傳）。彭紹升（1740～1796）法名際淸，出身於蘇州儒士家。初學道教不契，後讀《紫柏全集》始歸心佛法。他深信淨土，自號知歸子。著有《居士傳》、《一行居集》、《二林居集》等行世。其侄彭希涑也深信淨土，編有《淨土聖賢錄》九卷。

羅有高（1734～1779）字台山，因與彭紹升交遊，遂信佛法，從揚州高旻寺昭月了貞參禪。他出入儒釋，有《尊聞居士集》八卷。汪縉（1725～1792）字大紳，與彭紹升、羅有高三人結爲法友，從事佛學研究。他爲《居士傳》作有評語，楊文會稱他具宗匠手眼（《等不等觀雜錄》卷三），著有《汪子遺書》十卷（彭紹升《汪大紳述》）。

錢伊庵（？～1837）深入禪學，輯有《宗範》二卷。書中括引古德參禪方法，與戒顯《禪門鍛煉說》，爲淸代禪學名作。江沅，字鐵君，曾與龔自珍共同校刊《圓覺經略疏》，爲自珍所師事。他爲悟開《念佛百問》作序，自稱淨業學人，其思想似傾向於淨土（龔自珍〈重刊圓覺經略疏後序〉）。

裕恩，號容齋居士，爲滿淸貴族。好讀佛典，通達額納特阿克、西洋、藏、蒙、回及滿漢等文字。曾校讀大藏，凡佛典有新舊數譯者，或校歸一是，或並存之（龔自珍《己亥雜詩》自註）。校刊有新譯《金剛經》一卷（從藏文本譯出）行世。他又精通密宗布壇法儀及佛相方位，刻有《藥師七佛供養儀軌經》一卷（阿旺查什〈重刻藥師七佛供養儀軌經序〉）。張師誠（？～1829），號蘭渚，曾任江蘇、福建巡撫，號一西居士。抄錄古來有關淨土的起信、立願、勵行等語要，取袾宏所說「持名一法是經中之經」的意義，編成《徑中徑又徑》四卷。

楊文會（1837～1911）字仁山，他一生以流通佛經爲務，創金陵刻經處於南京，對淸末

佛教文化的復興起了很大作用。他著述頗多，今已編爲全集刊行。沈善登，名谷成，法號覺塵，清末翰林院庶吉士。光緒四年（1878）杭州彌陀寺所刻摩崖大字《阿彌陀經》，即出於他的手筆。著有《報恩論》四卷。

清初，明末遺民出家爲僧的頗多。其知名的有戒顯、澹歸、藥地、蘖庵、擔當、大錯等。這些人物都以詩文爲世所重。而八大山人、石濤、石溪、漸江以擅畫，被稱爲清代四大畫僧。

八大山人，俗名朱耷，爲明朝宗室，明亡出家，久居南昌，擅畫山水、花鳥、木石，不泥成法，畫筆以簡勁勝。石濤，名道濟，亦明宗室貴族，俗名朱若極，號大滌子、苦瓜和尚等。善畫山水、花果、蘭竹，王麓台稱他爲清代江南第一畫家，鄭板橋亦極推重他的蘭竹。石溪，名髡殘，自號殘道人，受覺浪道盛衣鉢，住金陵牛首山，每以筆墨作佛事，所畫山水，有奇逸風格。漸江，名弘仁，善山水，好畫黃山松石，晚學倪雲林筆法，自成一家。這些人的畫風，在清代四王、吳、惲六大家之外，各別樹一幟，爲藝術家所重視。此外，如揚州的虛谷，焦山的大須，上海的竹禪等，都是清代有名的畫僧。

清代的詩僧也不少，比較知名的有蒼雪、天然、借庵、練塘、笠雲、寄禪等。蒼雪（1587～1656）名讀徹，雲南人，著有《南來堂詩集》八卷，吳梅村很推重其詩（《梅村詩話》）。天然（1608～1685）名函昰，番禺人，著有《天然和尚詩集》（一稱《瞎堂詩集》）二十卷。借庵（1757～1836）名清恒，字巨超，浙江海寧人，爲乾隆道光間（1736～1850）焦山寺僧，詩名甚盛，著有《借庵詩鈔》十二卷。練塘爲南京棲霞寺僧，與借庵齊名，寂後，洪稚存題其墓碣，稱之爲「江左詩僧」，著有《旃檀閣詩集》。笠雲（1837～1908）名芳圃，湖南人，長沙麓山寺僧，詩書俱佳。王闓運、俞曲園等都推重他。著有《聽香禪室詩集》八卷、《東遊記》（日本紀行詩）一卷。寄禪（1851～1912）名敬安，別號八指頭陀，爲清末著名愛國詩僧，著有《八指頭陀詩集》正續共十八卷。（林子青）

〔參考資料〕《中國佛教史論集》（《現代佛教學術叢刊》⑮）；蔣維喬《中國佛教史》；郭朋《明清佛教》；陳垣《清初僧諍記》；郭朋（等）著《中國近代佛學思想史綱》；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷；道端良秀《中國佛教通史》；杜繼文主編《佛教史》。

清淨道論（巴Visuddhimagga）

南傳佛教要典。覺音（Buddhaghosa）著。爲綜述南傳上座部佛教思想的一部最詳細、最完整、最著名的作品，是研究南傳上座部教理的必讀之書。作者覺音引用了整個南傳三藏要點，並參考斯里蘭卡流傳的古代三藏義疏和史書而寫成此論。所以《大史》（Mahavaṃsa）稱它「爲三藏和義疏的精要」；德國的唯里曼．蓋格（Wilhelm Geiger）教授也說它「是一部佛教百科全書」，亞洲南方各國的佛教學者都要研究這部名著，其他的世界佛教學者也都很重視研究它。讀了此書，可以了解南傳佛教的主要教理；也可以看到一些當時當地的社會、經濟、歷史等問題。尤其值得一提的是，作者在列舉當時各國的上等布類中有中國的絲綢（Cīnapaṭṭa——支那絲綢），這在經論中是難得見到的資料。這部巴利三藏的代表作，在世界各國有多種文字的譯本。漢譯本爲葉均譯。

覺音，西元五世紀中葉人，是南傳巴利語系佛教的一位傑出學者，他用巴利文寫了很多書，對上座部佛教有很大貢獻。因爲在覺音時代，印度大部分的佛教學者都已採用梵文。巴利文佛教業已衰落，只有斯里蘭卡和菩提場的比丘依然忠於巴利文。由於覺音的努力，巴利文這一系的佛典古語學才又活躍起來。

覺音寫《清淨道論》，是嚴格地按照當時大寺派的思想體系來著述的。其組織的次第和內容，有許多地方與優波底沙（Upatissa）所

著的《解脫道論》相似。優波底沙約早於覺音二百餘年。本論除了序論和結論外，全書分爲二十三品，依照戒、定、慧三大主題次第敍述，即前二品說戒，中間十一品說定，後十品說慧。

前二品，主要是說明怎樣持戒，戒的種類，持戒有什麼好處，怎樣自願地受持十三頭陀支等。就是說如何嚴格地遵循比丘僧團的生活方式。作者在評論持戒的出發點時說：「以愛爲出發點，爲求生命享受而持戒者爲下，爲求自已解脫而持戒者爲中，爲求一切衆生解脫而受持的波羅蜜戒爲上。」可見作者也接受了當時發展中的某些大乘佛教的思想影響。

中間十一品，主要是敍述十遍、十不淨、十隨念、四梵住、四無色定、食厭想、四界差別等四十種定境的修習方法。這些對於怎樣去修每一種定，都說得很清楚，有心者可以按照這些方法去實行。

後十品說慧學，是本書最重要部分，集南傳佛教論藏的主要內容和七部論以後發展出來的教理。其主要論題有：五蘊、十二處、十八界、二十二根、四諦、十二緣起等。這裏解釋物質方面的色蘊，有二十四種所造色；解釋精神方面的識蘊，有八十九心、心識過程中的十四種作用和五十二心所法；解釋緣起的各種條件有二十四緣等。這些都是南傳上座部佛教的特色。（取材自葉均〈清淨道論漢譯前言〉）

◉附：葉均〈清淨道論簡介〉（摘錄自《攝阿毗達磨義論》附錄）

造《清淨道論》的因緣、目的與部派的依據

覺音造《清淨道論》的因緣，原是爲了應付大寺僧衆的考驗。其實在覺音本人的願望，是要貢獻他平生的所學，爲發揚佛教文化，爲造福人羣，而做了這第一步工作而已。

關於他造論的目的與部派依據，可從他自己在序論的偈裏來看：

大仙示偈戒等種種義，

現在我要如實解釋：

對於在勝者教中已得而難得的那些出家人們，

如果不得如實認識到包攝戒等安穩正直的清淨道，

雖然欲求清淨而精進，

可是不會到達清淨的瑜伽者。

我今依照大寺住者所示的理法，

爲說能使他們喜悅極淨決擇的清淨道。

我們不難由此看出他造論的目的，並且知道他是根據大寺住者的思想體系來著述的。其次從他所標示的論題來看，那就更清楚了。依他自已的解釋，「清淨，是除了一切垢穢而究竟清淨的涅槃」；這就是說，他是爲了指示人們一條到達解脫的道路而寫作的。

這裏所提的「大寺住者」，我們有進一步了解的必要。

因爲大寺、覺音與整個南傳佛教的關係太密切了。說南傳佛教是上座部，倒不如說是「大寺住部」更了當。因爲它完全是屬於這一派的。在覺音時代，錫蘭的上座部佛教分爲兩大派系：一是無畏山住部，一是大寺住部。大寺派比丘的思想是忠實於上座部的，無畏山的比丘則接受了一部分大乘的思想。

我國晉朝的法顯法師到錫蘭，住在無畏山而不住大寺恐怕也有原因。覺音要求給參考書寫作時，大寺的比丘要先考試他一下，這不但是爲他的才能，恐怕也有看看他的思想的用意？本來無畏山派比大寺派强盛得多，但由於覺音的作品流傳，經過長期的鬥爭，無畏山派終於逐漸消失。（中略）

本論的組織和內容

本論的開宗明義，先引阿含經中的一個偈頌：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」在這個頌裏面提到有戒有定（心）與慧，覺音根據此頌，以戒定慧三個大題目來發揮，便造成這部洋洋數十萬言的大論著。其組織的次第和內容，有很多地方和優波底沙所造的《解脫道論》相似。因之，有人認爲《清淨道論》是仿《解脫道論》而造的。但

南傳的佛教學者有些人不同意這種說法，因爲論中往往提到不同意《解脫道論》的說法，優波底沙大概早於覺音二百年，覺音讀過他的作品是不成問題的。可能是《解脫道論》與當時的無畏山派有關，所以覺音以大寺的立場針對《解脫道論》而寫出這一部論。《清淨道論》除了序論與結論，全書分爲二十三品，依照戒定慧的次第來敍述：即前二品說戒，中間有十一品說定，後十品是說慧的。

第一〈說戒品〉的內容是：什麼是戒，戒的語義，戒的相、用、現起、近因，戒的功德，戒的種類，戒的雜染和淨化。

第二〈說頭陀支品〉的主要內容是：十三頭陀支的語義，頭陀支的相、用、現起、近因，頭陀支的受持、規定、區別、破壞與功德。

從第三至第十三的十一品說定，可分爲如下的幾科段：

第三〈說取業處品〉，第四〈說地遍品〉，第五〈說餘遍品〉，是連貫的。其內容是：什麼是定，定的語義，定的相、用、現起、近因，定的種類，定的雜染與淨化，怎樣修習。這裏也詳細地討論了修定之前應該捨棄種種障礙和親近怎樣的善知識，如何依照自已的性格去選擇四十種定境，選擇適當的處所等。關於修習的方法，在這三品中主要的是談十種遍，即地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、光明遍、限定虛空遍。還附帶地敍述了四禪與五種禪的情況。五種禪，是南傳佛教的一種特殊說法。

第六〈說不淨業處品〉，是說明膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相等的十種不淨以及詳細指示修習的方法。

第七〈說六隨念品〉與第八〈說隨念業處品〉，是解釋佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、念死、身至念、安般念（數息觀）、寂止隨念等十種隨念以及指示十隨念的修習方法。

第九〈說梵住品〉，是說明修習慈悲喜捨四種梵住的方法和對象，以及其功德與目的。

第十〈說無色品〉，是說明四無色定的修法。

第十一〈說定品〉是說明食厭想與四界差別的修習方法以及修定的功德。論四十種定境，到這裏爲止。

第十二〈說神變品〉與第十三〈說神通品〉。這兩品是從修定的功德所引伸出來的。主要的內容有：神變論（談十種神變）、天耳界論、他心智論、宿住隨念智論、死生智論。

從第十四至第二十三品都是說慧學的。其實整個南傳佛教的論藏要義都已包攝在這一部分了。

第十四〈說蘊品〉，說明什麼是慧，慧的語義，慧的相、用、現起、近因，慧的種類，慧的修習等。其中心的內容是解釋五蘊。如色蘊的二十四所造色，識蘊的八十九心與八十九心的十四種作用，行蘊的五十心所，識蘊與行蘊相應的數字。這是南傳佛教最重要的名相，尤其對於心的十四種作用有詳細的解釋，使我們在研究上座部這個特殊思想上有很大的幫助。

第十五〈說處界品〉，是解釋十二處與十八界的。

第十六〈說根諦品〉，主要是解釋二十二根與四諦。

第十七〈說慧地品〉，也是研究本論最難一品，用緣起緣生的意義來發揮原始佛教的世界觀與生命論。以十二緣起支爲中心，用二十四種緣來說明條件與條件之間的關係。

本品主要論點有：緣起的語義，各緣起支的解釋，二十四緣的解釋，異熟識的轉起及結生的活動，三界諸趣的業與結生，結生識與諸色法的關係，名與色的區別，十二緣起的特質，有輪而不知其始，沒有作者和受者，十二種的性空，三世兩種因果，緣起的決定說，關於二十四緣，即因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、數數修習緣、業緣、

異熟緣、食緣、根緣、禪緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、離去緣、不離去緣。這種說法也是南傳佛教的特點之一。

從第十四品至第十七品是說慧之地，下面幾品是說慧之體。

第十八〈說見清淨品〉，主要是說對名色的觀察與現起非色法的方法。

第十九〈說度疑清淨品〉，是說明把握名色之緣，十二種業輪轉與法住智。

第二十〈說道非道智見清淨品〉的內容是：關於聚的思想，以四十行相思惟五蘊，色與非色的思惟法，提起三相、十八觀、生滅隨觀智，十種觀的染污，確定三諦。

第二十一〈說行道智見清淨品〉，是解釋生滅隨觀智、壞隨觀智、怖畏現起智、過患隨觀智、厭離隨觀智、欲解脫智、審察隨觀智、行捨智及隨順智。

第二十二〈說智見清淨品〉，主要是說四種道智四種果以及智見清淨的德用，如圓滿三十七菩提分及斷證修習的作用。

第二十三〈說修慧的功德品〉，說修慧有斷煩惱、證聖果等功德。

〔參考資料〕 長井真琴〈解脫道論與清淨道論的比較研究〉(《世界佛學名著譯叢》㉗)；舟橋一哉〈清淨道論を中心とする南傳阿毗達磨の教義について〉；水野弘元〈解脫道論と清淨道論の比較研究〉；森祖道《パーリ佛教註釋文獻の研究》；P. V. Bapat《Vimuttimagga and Visuddhimagga》。

清澤滿之(1863～1903)

日本眞宗大谷派學僧。名古屋藩士德永永則之子。幼名滿之助，號臘扇。十六歲，入大谷派本願寺剃度出家。明治二十年(1887)，畢業於東京大學文學部哲學科，又進入大學院，鑽研宗教哲學。其後，任教於第一高等學校、哲學館等校，並任眞宗京都中學校長與高倉學寮講師等職。

明治二十九年，居於京都白川村。發行《教界時言》雜誌，提倡宗門改革。由於言論過於激烈，僧籍遂遭剝奪。三十二年，恢復僧籍，就任眞宗大學(大谷大學的前身)首任校長。翌年，與佐佐木月樵、曉烏敏、多田鼎等人組織「浩浩洞」修行團體，刊行代表刊物《精神界》，提倡精神主義。震撼當時的思想界，並影響大谷派之教義體系及教團動向。三十六年示寂，世壽四十一。著有《精神講話》、《宗教哲學骸骨》、《懺悔錄》等書。收錄於《清澤滿之全集》。

氏所提倡的精神主義，被認爲是眞宗回歸親鸞之道，也是佛教於近代再興之道。氏在逝世後，除佐佐木月樵等人之外，另有高徒曾我量深、金子大榮等人繼承其思想。現代眞宗大谷派之同朋會運動亦頗受其影響。

〔參考資料〕 《清澤全集》；《清澤文集》(岩波文庫)；《東西佛教名人傳》。

淨土

指清淨的佛土。又作清淨土、清淨國土、清淨佛刹、淨刹、淨國、淨邦、淨世界、淨妙土、妙土、佛土、佛刹、佛國。即酬應諸佛因位之本願而成立的清淨莊嚴國土，爲佛所居之所。相對於世俗衆生所居的「穢土」，故謂之爲「淨土」。

按，梵語中並無相當於淨土的原語，經典中所見淨土的對應語，多爲buddha-kṣetra(佛國土)或此語之關聯語。

淨土思想起源甚早。在婆羅門教中，淨土是毗濕奴所在的天界。在原始佛教或部派佛教，皆不立他方佛與他方世界，故無大乘所說的「淨土」觀念。而大乘佛教則主張有無量諸佛。諸佛在其國土教化衆生，如阿彌陀佛的西方極樂世界、阿閦佛的東方妙喜世界、藥師佛的東方琉璃光世界等即是。此外，彌勒菩薩所住的兜率天、觀世音菩薩的普陀落迦世界，雖非佛國土，亦類似刹土。而世俗衆生所住的娑婆世界雖是釋迦佛教化的世界，然而是充滿煩惱污染的穢土。

《阿閦佛國經》卷上〈善快品〉云(大正

11．755b）：「阿閦如來無所著等正覺，昔行菩薩道時，以被是大僧那僧涅，乃作是願。佛言：昔行菩薩道時，若干百千人不可復計，無央數人積累德本，於無上正眞道持是積累德本，願作佛道及淨其佛刹，如所願欲嚴其佛刹，即亦具足其願。」《大智度論》卷七亦云，莊嚴佛世界之事大，獨行功德亦不能成，要須願力，譬如牛力挽車，亦須駕御者而能有所至，福德如牛，淨土世界之願如御者。如上所述，淨土乃諸佛於因位起淨佛國土之本願所促成的。

由於諸佛於因位所發之誓願有異，因此，淨土之方位、莊嚴之程度及住民之種別等隨而有別。如阿閦佛刹中有女人，人民皆從樹取五色衣服著之，且有通往忉利天的三道寶階。在彌陀淨土之中，則無女人。生於彼國者皆是化生，受自然無虛之體、無極之身，又無大海小海或須彌山、金剛山等，但有忉利四王等諸天，而爲無數聲聞所住。然若依《大智度論》卷三十八、《瑜伽師地論》卷七十九、陳譯《攝大乘論》卷十四所述，淨土皆是初地以上之菩薩所居，非地前菩薩、二乘及凡夫女人等所雜居。

在諸佛淨土之中，阿彌陀佛的極樂淨土在後世成爲淨土思想的中心。但在另一方面，往生彌勒兜率天的思想亦曾盛行。此二者在歷史上曾有互爭優劣的情形產生。如唯識、法相系學派以彌勒爲宗祖，故强調兜率往生思想。迦才《淨土論》、源信《往生要集》等，則比對兩種淨土，而倡言極樂淨土較爲優越。又，智顗《維摩經略疏》卷一等立四種淨土，謂極樂淨土包含最下的凡聖同居土。其上有方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土。此外，善導及法然站在「指方立相」的立場，認爲西方存在一具有具體形態的極樂淨土；相對於此，日僧親鸞則謂淨土乃超越感覺性之悟的世界。

◉附一：〈西方淨土〉（編譯組）

西方淨土是阿彌陀佛的願力所形成的佛化樂土，所以又稱彌陀淨土。依據阿彌陀佛的深宏誓願，任何人只要具足信願行，如法念佛，則臨終時一定會得到他的接引，而往生至眞至善至美的淨土佛國。

根據淨土經典的描述，西方極樂國土的景色是極其瑰麗的。當地有七重欄楯、行樹，四寶周匝圍繞。又有七寶池、八功德水充滿其中。池底純以金沙布地，池中蓮花大如車輪。四邊階道及樓閣，都由各種珍寶所莊嚴。環境的殊勝，遠非穢土世界所能比擬。

此外，極樂國土以黃金爲地，空中經常飄下曼陀羅華。阿彌陀佛又化現種種奇妙雜色之鳥，經常發出宣演佛理的法音，使人能生仰念三寶之思。

我國唐代高僧懷感，在其所撰《釋淨土羣疑論》卷五之中，曾依據《稱讚淨土經》、《觀無量壽佛經》及《無量壽經》而倡「彌陀淨土三十益」之說。此三十益，即：(1)受用種種功德莊嚴清淨佛土益。(2)大乘法樂益。(3)親近供養無量壽佛益。(4)遊歷十方供養諸佛益。(5)於諸佛所聞法授記益。(6)福慧資糧疾圓滿益。(7)速證無上正等菩提益。(8)諸大士等同一集會益。(9)常無退轉益。(10)無量行願念念增進益。(11)鸚鵡舍利宣揚法音益。(12)清風動樹如天衆樂益。(13)摩尼水流宣說苦空益。(14)諸樂音聲奏諸法音益。(15)四十八弘誓願中永絕三塗益。(16)眞金色身益。(17)形無美醜益。(18)具足五通益。(19)住正定聚益。(20)無諸不善益。(21)壽命長遠益。(22)衣食自然益。(23)唯受衆樂益。(24)三十二相益。(25)無有寶女人益。(26)無有小乘益。(27)離諸八難益。(28)得三法忍益。(29)身有光明晝夜常光益。(30)得那羅延力益。

西方淨土思想曾在中日兩國佛教界發生重大的影響，中日兩國的淨土宗，及日本的淨土眞宗，便是實踐這種思想的宗派。

◉附二：〈東方淨土〉（編譯組）

在大乘佛典中，東方淨土是與西方彌陀淨土相對應的佛土。主要有二處，都在東方，故

稱東方淨土。

⑴阿閦佛的妙喜淨土：即不動如來的淨土。依佛典所載，若有人勤修六波羅蜜行，諷誦《阿閦佛德號法經》，且發願往生其國者，臨壽終時，阿閦佛即念其人，令得所願。又，此土眾生與菩薩皆樂寂寞觀行，不往來治生販賣，無天魔嬈害，無精進或懈怠者，無受戒或破五逆者。

⑵藥師佛的琉璃光淨土：又稱藥師淨土。由於這一淨土在十恆河沙國土以外的東方，所以又稱為東方淨土。又因該處以琉璃為地，因此又稱淨琉璃世界。

依《藥師如來本願經》所說，此一佛土「一向清淨，無女人形，離諸欲惡，亦無一切惡道苦聲。琉璃為地，城闕垣牆，門窗堂閣，柱樑斗栱，周匝羅網，皆七寶成。如極樂國，淨琉璃界莊嚴如是。」這是依藥師佛因地本願所證成的依報世界。

在藥師淨土裏，除了藥師佛之外，另有日光、月光兩大上首菩薩，以及八位引導眾生進入淨土世界的大菩薩。此外，還有誓願護持藥師法門的十二藥叉神將。他們各率七千藥叉眷屬，在各地護佑受持藥師佛名號的眾生。

◉附三：太虛〈兜率淨土與十方淨土之比觀〉
（摘錄自《太虛大師全書》第六編）

淨土是很寬廣的共通名字，猶如光是講寺院，即包括全中國的寺院都在其內。舉雪竇寺則只說一寺，西方彌陀淨土、東方藥師琉璃淨土、《維摩經》之東方阿閦淨土、上方眾香淨土等，此皆各舉淨土之一種。故《法華經》說：「臨命終時，千佛授手，十方淨土，隨願往生。」謂隨諸有情心之所好，皆可往生。現在中國人大概只曉得彌陀淨土，比如只曉得雪竇寺一寺一般。淨土種類略分為三：⑴究竟淨土，即法性佛土及自受用佛土，天台教說名常寂光淨土及圓滿實報莊嚴土。⑵他受用佛淨土，佛為十地菩薩所現淨土，天台教說名為圓滿之實報莊嚴土。以上皆非凡夫、外道、二乘所能到的。⑶方便攝受眾生淨土，這就是現在一般人所謂彌陀極樂淨土，乃至彌勒兜率淨土等。是專為發大乘心、行菩薩道，在這一生未得成就度生自在、轉世恐有退墮者，乃攝歸方便淨土中為作依靠。凡夫、外道貪生死者不求生淨土，二乘自求涅槃，大乘聖位菩薩各自生其華藏淨土等亦不須求往淨土；所以十方佛菩薩變現淨土，專為攝受學發大乘心而未自在者所設立。

現在再就無量淨土中來講攝受我們最親切最接近的——兜率淨土。上面十方淨土普遍攝受十方世界的眾生，如普通大學之各科學術，是應各科學生之要求而辦的，僧學院，則是專門教育僧徒的。彌勒內院淨土也是這樣：它是專為攝化此土有情而設。故說兜率淨土之殊勝有三：⑴十方淨土有緣皆得往生，但何方淨土與此界眾生最為有緣，未易可知。彌勒菩薩以當來於此土作佛，教化此界眾生，則為與此界眾生有緣可知！特現兜率淨土，故應發願往生其中以親近之也。⑵兜率淨土，同在娑婆，且在欲界；此變化淨土在同處同界故，與此界眾生特有親切接近之殊勝緣，故他方淨土汎攝十方有情，而此則專化此土欲界眾生也。⑶彌勒淨土，是由人上生。故其上生，是由人修習十善福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化成為清淨安樂；因此可早感彌勒下生成佛，亦為創造人間淨土也。以上講十方淨土與兜率淨土之比觀，大約如是。

〔參考資料〕 《放光般若經》卷十九〈建立品〉；《無量壽經》卷上；《大般涅槃經》卷二十四；《藥師如來本願經》；《悲華經》卷四〈諸菩薩本授記品〉；《觀世音菩薩受記經》；舊譯《華嚴經》卷二十九；《大乘義章》卷十九；《華嚴經孔目章》卷一；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》、《淨土教概論》（《世界佛學名著譯叢》51、52）；望月信亨《淨土教の起原及發達》；鎌田茂雄《中國佛教史》。

淨心（梵viśuddha-citta，藏rnam-par-dag-paḥi sems）❶

即清淨之心。又稱清淨心。指清淨無染之心，或清淨之信仰心，或指衆生本具的自性清淨心。《法華經》〈提婆達多品〉云，未來世中，若有善男子、善女人聞《法華經》〈提婆達多品〉，淨心信敬，不生疑惑者，不墮地獄、餓鬼、畜生，生於十方佛前。新譯《華嚴經》卷七十三云（大正10・399b）：「迦樓羅王以清淨心散諸寶華」。

唐・道宣《淨心誡觀法》解釋標題「淨心」，云（大正45・819c）：

「淨心者，於汝現行煩惱、諸部過患，教修對治，令汝即時隨分解脫，垢染漸滅，心轉明淨，發生定慧，起於大乘清淨信心，趣向菩提種性住處，以今微因，後感當果。是故教汝察病對治，興隆功業，修入信境，成決定根力其三賢十聖、無垢妙覺、四十二地空宗眞理。唯可知聞影像麁相，下地凡夫力所未及，亦未能行。今唯使汝淨除業鏡客塵曀等，見汝身中少分佛性。汝可飲服般若甘露，洗蕩蓋纏，漸顯淨心。心若清淨，令衆生界淨，衆生既淨，則佛土淨。始除煩惱，令戒清淨，戒既完具，定復清淨。以戒定淨，令智慧淨，智既淨已，顯自身源。有此義故，名爲淨心。」

此外，淨心亦被列入各種法數中，如《佛般泥洹經》卷上以之爲三心之一。三心即：(1)淨心：即尸大（戒）心。指不淫、不怒、不貪。(2)思心：即三摩提（定）。指攝心不令走失。(3)智心：即崩慢若（慧）。指心無愛欲，持佛禁戒。

淨心（1929～　　）❷

台灣台中縣人。俗姓蕭，名鴻川。年二十依斌宗剃度出家。二十六歲時於獅頭山元光寺受具足戒。曾任台中寶善寺監院、寶覺寺佛學院監學、台北十普寺監院、佛教三藏學院督學、戒光佛學院副院長兼教務、《中國佛教》雜誌主編及社長等職。1963年任高雄縣光德寺住持。此後亦嘗駐錫高雄佛教蓮社等剎。且曾擔任中國佛教會理事、台灣省佛教分會理事長等職。1993年九月膺選爲第十三屆中國佛教會理事長。曾在台北、高雄等地先後創辦淨覺佛學院、淨覺育幼院、淨覺佛教研究所等機構。此外，曾多次在台灣各地之三壇大戒傳戒法會中，擔任開堂和尚之職，1993年又擔任光德寺三壇大戒傳戒法會之得戒和尚，對台灣僧才之培育，有直接的影響。

淨肉

依據小乘戒律的規定，出家人可以食用若干種肉。此種合乎戒律規定，可以食用的肉，謂之「淨肉」。反之，則稱爲「不淨肉」。有下列數種說法：

(1)三淨肉：《十誦律》卷三十七分別三種不淨肉與淨肉（大正23・264c）：

「我不聽噉三種不淨肉，若見若聞若疑。見者，自眼見是畜生爲我故殺；聞者，從可信人聞爲汝故殺是畜生；疑者，是中無屠賣家，又無自死者，是人凶惡，能故奪畜生命。（中略）我聽噉三種淨肉。何等三？不見不聞不疑。不見者，不自眼見爲我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞爲汝故殺是畜生；不疑者，是中有屠兒，是人慈心，不能奪畜生命。我聽噉如是三種淨肉。」

此外，《十誦律》卷二十六、《摩訶僧祇律》卷三十二等處亦有記載。

關於此三淨肉，《涅槃經會疏》卷四有二解。其一謂食者未見此肉是爲我而殺，亦不聞其係爲我而殺，亦不疑其係爲我而殺者。其二，所謂「不見不聞」，是指不見不聞其殺，而不問其爲我不爲我者。所謂「不疑」，是指並非專爲我而殺者，如屠家之肉或自死之肉全非爲我而殺，稱爲不疑殺。

(2)五淨肉：《楞嚴經》卷六，加自死與鳥殘，而爲五淨肉。其文云（大正19・132a）：

「阿難！我令比丘食五淨肉。此肉皆我神力化生，本無命根。」

《楞嚴經通疏》卷六釋此云，所謂五淨肉，律明三淨：不見爲我殺，不聞爲我殺，不疑爲我殺。今說五淨，是加上自死與鳥殘。所謂「自死」，指諸鳥獸命盡自死，是爲淨肉。所謂「鳥殘」，是指鷹鷂等食剩之鳥獸殘餘肉。

⑶**十種不淨肉**：根據北本《涅槃經》卷十八所說，人、蛇、象、馬、驢、狗、獅子、猪、狐、獼猴等係十種不淨肉，不可食用。《涅槃經會疏》卷四釋其所由，謂獼猴似人；蛇似龍；象、馬是濟國之寶；猪、狗、狐是鄙惡之畜；獅子是獸王；人是已類；故皆不可食用。

⑷**九種淨肉**：北本《涅槃經》卷四謂（大正12・386a）：

「迦葉菩薩復白佛言：世尊！何因緣故十種不淨，乃至九種清淨而復不聽？佛告迦葉，亦是因事漸次而制，當知即是現斷肉義。」

由於該經沒有明白列出九種淨肉的名目，因此慧遠《涅槃經義記》卷二云（大正37・665a）：

「九種清淨自未見文，人傳釋之，前十種外餘衆生中不見他殺，亦無聞疑及不爲己即以爲四，先乾自死及與鳥殘通前爲七，不期偶得及他自殺請已而食，通前爲九。」

然我國的漢族佛教，自南北朝梁武帝提倡僧人禁斷酒肉，以及依《梵網經》所行之菩薩戒（其中明文規定不准食肉）盛行之後，素食乃成爲僧團生活之定制，迄今未改。至於其他佛教傳播區，如西藏、東南亞、斯里蘭卡及現代日本等地，則皆可食肉，不行素食之制。

〔參考資料〕《四分律》卷四十二；《入楞伽經》卷八〈遮食肉品〉；《五分律》卷二十二；《梵網經要解》卷五；《大明三藏法數》卷十三、卷二十四、卷三十五。

淨施(梵vikalpana，巴vikappana，藏sbyinpa)

戒律用語。又作說淨。謂若甲比丘收受乙之施與長物（即比丘被允許擁有之三衣一鉢以外的物品）時，甲比丘不得直接受納，須將該物施予乙或丙，然後再接受乙或丙將該物返還，甲比丘始可獲得該施物。此稱爲淨施，乙或丙則稱淨施者。又以甲比丘對淨施者解說施與之旨，故淨施又稱說淨。

《四分律》卷十六載，佛陀制此淨施戒之因緣如次（大正22・676a）：

「爾時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，六羣比丘眞實施親厚比丘衣已，後不語主還取著。諸比丘聞，其中有少欲知足、行頭陀、樂學戒、知慚愧者，嫌責六羣比丘言：云何汝等先持衣施親厚比丘已，後不語主，還取著耶？（中略）爾時，世尊以無數方便呵責六羣比丘已，告諸比丘：此癡人多種有漏處，最初犯戒，自今已去，與比丘結戒，集十句義，乃至正法久住，欲說戒者，當如是說：若比丘與比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼衣，後不語主，還取著者波逸提。」

又，《四分律》卷十六及巴利《律藏》等，將淨施分爲二類，即眞實淨施及展轉淨施。此外，依《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四所載，淨施係爲袪除比丘對財物的貪欲所行之權宜方便，用意在倡導出家人少欲知足之生活風格。

此外，「淨施」一詞另有一義。即謂布施之時，以清淨心布施，而不以之期求世間名利。此義在我國佛教界，較常爲人使用。

〔參考資料〕《大智度論》卷三十三。

淨斯（1610～1665）

明末清初曹洞宗僧。南陽（河南省）桐柏人。號百愚。俗姓谷。幼喜繪佛像，成輒禮拜。年十九棄家，隨異僧至終南山道林寺，二十一歲剃度出家。翌年於報國寺受具足戒後，參弁山瑞白明雪，値明雪主湖州白鵲。後，明雪隱居崆峒，復往謁之。嗣法後，住雲間青龍隆福寺。其後，更歷住嘉定（江蘇省）古昭慶寺、湖州（浙江省）弁山龍華寺、越州（浙江省）大能仁寺、雲門顯聖寺、杭州皐亭佛日寺、宜興（江蘇省）國山善權寺、江都（江蘇省）善慶院諸剎。康熙四年八月二十八日示寂，世壽五十六，法臘三十五。有《百愚斯禪師語

錄》二十卷、《百愚禪師蔓堂集》四卷行世。智操爲其撰〈像傳〉，方拱乾撰〈百愚斯大禪師塔誌銘〉。

〔參考資料〕《五燈全書》卷一一三。

淨源（1011～1088）

宋代華嚴宗學者，先世是泉州晉水（現今福建省晉江縣）人，所以學者以晉水稱之，也有尊他爲華嚴宗七祖或十祖的。俗姓楊，出家受具足戒後，到處參學，起初從五台承遷學《華嚴經》，繼從橫海明覃學李通玄的《新華嚴經論》，其後回到南方，師事長水子璿，聽《楞嚴經》、《圓覺經》及《大乘起信論》。華嚴宗在圭峯宗密圓寂後不久，遭遇會昌法難，經論散佚，和其他各宗一同衰落。宋初，子璿起而興復，以賢首宗旨作《楞嚴經疏》十卷行於世。淨源繼其後，四方的宿學推爲「義龍」。先後住持泉州清涼寺、蘇州報恩寺、杭州祥符寺，既而遷到秀水（今浙江省嘉興縣）青鎮的密印寶閣、華亭（又稱雲間，今江蘇省松江縣）普照的善住寶閣，盛弘華嚴宗。時高麗僧統義天於哲宗元祐元年（1086），航海來中國問道，上表四次，請傳授賢首教，朝廷令主客楊傑送到慧因寺受法於淨源。華嚴一宗久已散佚的疏鈔，因義天持來咨決所疑，於是得以復傳於中國。義天回國之後，又於元祐二年，遣使者送來金書《華嚴經》三種譯本一八〇卷（晉譯本六十卷、唐譯本八十卷、又四十卷）。淨源特建華嚴閣安置。三年三月，依命把慧因禪寺改名爲教寺，永遠作爲弘布「華嚴」的道場，而慧因寺也有高麗寺之稱。淨源繼子璿之後，振興華嚴的宗風，當時稱爲中興教主。

淨源的著述，現存有《仁王經疏》（內題「注仁王護國般若經」）四卷、《科》一卷，《佛遺教經論疏節要》一卷、《科》一卷，《法界觀門助修記》二卷、《科》一卷，《金師子章雲間類解》一卷，《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》一卷，《華嚴原人論發微錄》三卷、《科》一卷，《華嚴普賢行願修證儀》一卷，《圓覺經道場略本修證儀》一卷，《首楞嚴壇場修證儀》一卷，《肇論中吳集解》三卷、《科》一卷（依淨源的題辭，本書原是中吳祕思法師「提疏鈔之繩墨，擧箋注之權衡」所說，而淨源把它集錄成書）。此外尚有鈔、科、序讚、策門等六種。

淨源的著述大都取材於華嚴宗諸祖的疏鈔，但也有他特殊的見解。他在《妄盡還源觀疏鈔補解》中說：「帝心（杜順）冥挾起信，集三重法界（法界觀）於前；賢首顯用論（起信）文，述六門還源（妄盡還源觀）於後。」由此推論到華嚴宗應當以《起信論》著者馬鳴爲初祖。這等於把從杜順的法界觀、法藏的妄盡還源觀以來的華嚴宗學說，都看作《起信論》思想的演繹，可說是他的創見。其次他說還源觀六門中的一體，即華嚴一眞法界。二用中海印常住用闡明自性深廣，圓明自在用闡明隨緣成德。三遍中普周法界遍闡明塵性依眞，出生無盡遍闡明依眞起用，含容空有遍闡明體用交參。四德中妙用無方德多半顯示悲心利他，住持有則德多半說明智體自利，柔和質直德悲智雙流自他俱濟，代生受苦德只是大悲利他普救羣品。五止中照法離緣止正顯示法空，觀人寂泊止兼闡明人空，性起繁興止會緣歸寂，光定顯現止寄功忘照，理事玄通止寂照融泯。六觀中攝境從心觀顯出法身，從心現境觀修成報身，心境圓融觀法報無礙，智身影現觀一智現多，身入境象觀多身入一，主伴帝網觀一多同時，身智無盡。這些都確實可以補充法藏原著的解釋。淨源又說這六重觀法即是《華嚴經》〈賢首品〉中闡明普賢的功德周遍一切時處無邊大用的十門三昧，而將十門三昧合作六重的觀法。一體和二用中海印森羅常住用攝第一圓明海印三昧門；法界圓明自在用攝第二華嚴妙行三昧門。這是依法藏及澄觀所說。二用中所引《華嚴經》四偈，又攝四種三昧門。三遍攝第三因陀羅網三昧門。四德攝第五現諸法三昧門及第六四攝攝生三昧門。五止攝第十寂用無礙

三昧門。六觀攝第九主件嚴明三昧門。他還說一體是澄觀所說一心法界，宗密所說衆生萬法的根源，原是《起信論》的如來藏。這也是把華嚴家理論歸結於《起信論》之說的。

其次，淨源的《華嚴普賢行願修證儀》是以華嚴一宗圓融法界無盡緣起思想爲基礎，來修習普賢十大行願的。他說，依圓教修行略分二種：其一是了悟毗盧法界，其二是修行普賢行海。毗盧法界即一眞無礙法界，亦即一心，其中本來具足三世間、四法界、一切染淨諸法。既然了悟一心本來具足無數的相好、無盡的神通功德，便須稱自家的毗盧法界，修本有的普賢行海，令無盡的功用得以速疾現前。於中又有帝網無盡觀、無障礙法界觀二門。帝網無盡觀是觀想遍法界帝網無盡的三寶前，各各有帝網無盡的自身，每一一身各個禮敬帝網無盡的三寶，乃至供養、懺悔、發願、持誦等。無障礙法界觀是觀想一切染淨諸法，皆是重重無盡的法界，全此全彼，互無障礙；這就是修習普賢境界。（黃懺華）

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十九。

淨業

謂清淨之業。即指世福、戒福、行福之三種福業。又稱清淨業。《觀無量壽經》謂世、戒、行三福名爲淨業，乃往生淨土之正因，其文云（大正12·341c）：

「阿彌陀佛去此不遠，汝當繫念諦觀彼國淨業成者。我今爲汝廣說衆譬，亦令未來世一切凡夫欲修淨業者，得生西方極樂國土。欲生彼國者，當修三福：一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者受持三歸，具足衆戒，不犯威儀。三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名爲淨業。佛告韋提希，汝今知不？此三種業乃是過去、未來、現在三世諸佛淨業正因。」

關於此「淨業」之語義，《傳通記糅鈔》卷三十一謂，三福爲衆生往生之正因，亦爲菩薩淨佛國土之無漏修因，故稱淨業。

〔參考資料〕《觀彌勒菩薩上生兜率天經》；慧遠《觀無量壽經義疏》卷（本）；元照《觀無量壽佛經義疏》卷中；《觀無量壽經疏》〈序分義〉；《觀經序分義楷定記》卷五。

淨歷（1676～1748）

日本黃檗宗僧。原名元歷，字象先，號如如子。出生地不詳。出家後師事黃檗宗瑞龍寺二世寶洲元聰，且嗣其法。正德三年（1713），奉鐵眼道光遺命，下江戶（東京都），住羅漢寺。復繼松雲元慶之志，於江戶市中托鉢募化淨款以建寺宇。經十年許，佛殿僧房等工程方始落成。寬延元年六月五日示寂，世壽七十三。相傳師曾以一字百拜書寫《大般若經》六百卷。且曾以三年時間，每日刺手指，以血書寫《華嚴經》八十卷。

〔參考資料〕《黃檗宗鑑錄》。

淨檢

我國第一位比丘尼。西晉彭城（江蘇省徐州府銅山縣治）人。俗姓仲。名令儀。幼而好學。早寡，常爲貴遊子女教授琴書。建興年間（313～316），法始於建康宮城西門建禪林寺，檢往而扶之，聞始說法，有所省悟，尋閱覽佛經，通其幽旨。嘗就西域沙門智山詢及比丘尼法，後剃髮，從和上（尚）受十戒，同其志者二十四人，於宮城西門營竹林寺住之。時，未有尼師，檢自爲其師，且爲徒衆說法，名著一時。

咸康年間（335～342），有僧建者，自月支國齎來僧祇尼羯磨及戒本。升平元年（357）二月，曇摩羯多建比丘尼戒壇，檢與同志三人上壇受具足戒。其後，益精進於佛道，善修戒行而不怠。升平末年示寂，年七十。

〔參考資料〕《比丘尼傳》卷一；《佛祖統紀》卷三十六。

淨覺

(一)**唐代北宗僧**：生卒年、鄉貫均不詳。俗

姓韋。大足元年（701）師事北宗神秀。神秀入寂之後，禮謁弘忍座下之玄賾爲師，並嗣其法。其後，住持長安大安國寺。曾以玄賾所撰《楞伽人法志》爲據而撰《楞伽師資記》一書，闡明北宗禪之法系，並以神秀一系爲禪宗正統。此外，又著有《注般若心經》。（參閱附錄一）

㈡（992～1064）北宋僧。霅川（浙江吳興縣）人。俗姓姜。名仁岳，字寂靜。號潛夫，勅賜淨覺。嘗師事開元寺行先。復從錢塘擇悟學律。後入四明知禮之門十餘年，究天台教觀。時，天台宗內適有山家、山外之論爭。師助知禮，弘闡山家派學說。然，其後因不滿知禮之說法，乃改投遵式門下，駁難知禮。世稱後山外、雜傳派。歷住昭慶、石壁、靈芝、慧安、清修諸寺。後移居永嘉，致力於敎化世人，推展淨土敎義。晚年住鄉里之祥符寺。著有《十不二門文心解》、《楞嚴經集解熏聞記》等。（參閱附錄二）

◉附一：王維〈大唐大安國寺故大德淨覺師塔銘〉（摘錄自《全唐文》卷三二七）

光宅眞空，心王之四履；建功無旱，法將之萬勝；故大塊羣籟，無弦出法化之聲；恆沙衆形（闕二字），爲寶嚴之色。至如六師兆亂，四諦俎征，開甘露狹小之門，出臭烟朽故之宅，踞寶牀而搖白拂，徐誘草菴，沃金瓶而繫素繒，遂登蓮座。足使天口雄辯，刮語燒書，河目大儒，捨仁擊義，斯爲究竟，孰不歸依。

禪師法名淨覺，俗姓韋氏，孝和皇帝庶人之弟也。中宗之時，後宮用事，女謁寖盛，主柄潛移，戚里之親，同分珪組，屬籍之外，亦綰銀黃，况乎天倫，將議封拜，促上方令鑄印，命尚書使備策，詰朝而五土開國，信宿而駟馬朝天。禪師嘆曰：昔我大師，尙以菩提釋位，今我小子，欲以恩澤爲侯。仁遠乎哉，行之即是。裂裳裹足以宵遁，乞食餬口以兼行。入太行山，削髮受具，尋某禪師故蘭若居焉。猛虎舐足，毒蛇熏體，山神獻果，天女散花，澹爾宴安，曾無喜懼。

先有涸泉枯柏，至是布葉跳波。東魏神泉，應焚香而忽湧；北天衆果，候飛錫而還生。禪枝必復之徵，法水再興之象。聞東京有賾大師，乃脫履戶前，摳衣坐下。天資義性，半字敵於多聞；宿植聖胎，一瞬超於累劫。九次第定，乘風雲而不留；三解脫門，揭日月而常照。雪山童子，不顧芭蕉之身。雲地比邱，欲成甘蔗之種。

大師委運，遂廣化緣。海澄而龍頷珠明，雷震而象牙花發。外家公主，長跪獻衣，薦紳先生，却行擁篲。乞言於無說，請益於又損。天池杯水，遍含秋月之輝，草葉樹根，皆霑宿雨之潤。不窺世典，門人與宣父中分；不受人爵，廪食與封君相比。至於律儀細行，周密護持，經典深宗，毫釐剖析，窮其二翼，即入佛乘，趣得一毛，亦成僧寶。

於是同凡現疾，處順將終，忽謂衆人，有疑皆問，我於是夜，當入無餘。開口萬言，音和水鳥，踴身七樹，光映天人，如暫出行，泯然趺坐。以某載月日歸大寂滅，某月日遷神於少陵原赤谷蘭若，香油細氎，用以荼毗，合璧連珠，爲之葬具。城門至於谷口，幡蓋相連；法侶之與都人，縞素相半。叩膺拔髮，灑水坌塵，升堂入室之徒，數踰七十；破山澍海之哭，聲振三千。則有僧某乙尼某乙故惠莊某氏，某郡主賢者某乙等，各在衆中，共爲上首，或行如白雪，或名亞紅蓮，或爲勝鬘夫人，或稱毗邪居士，二空法外，何處進求？七覺分中，誰當決擇？猶衣舍利，冀獲菩提，身塔不出虎溪，淚碑有同羊峴，表心成相，相非離於眞如。紀德以言，言豈著於文字。（下略）

◉附二：牟宗三《佛性與般若》下册第二分第五章（摘錄）

淨覺仁岳居知禮門下十餘年，當時亦曾助其師辯論別理隨緣問題與消伏三用問題，並辯破慶昭門人咸潤之非《妙宗鈔》，述色心不二之旨以示之，且評他師昧於究竟蛣蜣六即之

義。然彼實不能領納其師之義解，亦只是學語而已。故一旦因與廣智辯觀心觀佛問題，求決於師，師示以約心觀佛之談，謂據乎心性觀彼依正，便不悅而去，盡背所宗。當初爲《妙宗鈔》辯護，今則請其師「潛修前鈔，不使外聞」。師徒二人遂有十諫、解謗、雪謗之往覆辯論。此不只是《妙宗鈔》中三身壽量問題，乃關乎山家之全部義理。彼初斥咸潤不明色心不二之旨，實則彼之不明亦同於咸潤也。彼初斥他師昧於究竟蝮蠆六即之義，實則彼亦昧而不解也。然則理毒性惡、一念三千、三諦、事理、修性、體用等義，彼皆未能有諦解也。彼之背叛，其思路仍與前山外同，仍歸於華嚴宗之思路。（中略）

淨覺之背叛完全由於不契《妙宗鈔》。《妙宗鈔》是知禮晚年之作品，其中並無若何特別新主張，只不過就智者《觀無量壽佛經疏》作進一步之闡釋，此種闡釋即名曰《妙宗鈔》。闡釋之最詳而又富義理趣味者在釋六即。《疏》文以六即釋佛字，《鈔》進而對於《疏》文再作詳釋。六即本天台章疏所常見，處處皆可見到。知禮之《鈔》釋亦不過是天台之舊義，其中各種義理背景皆不出其《指要鈔》。寂光有相、蛣蜣究竟、生身即尊特諸義，只不過隨解說圓教自然說到，並無甚難解處，而竟成爲淨覺仁岳背叛之藉口，豈不可怪？淨覺之背叛實不在其不了解「寂光有相」等三義，乃在其對於天台教義全部不了解也。是故諸如三千、三諦、事理、權實、體用、互具、別圓、六即諸基本義理，淨覺所解皆歸于別教之思路，是則乃墜陷，非進昇也，對於圓實根本未有了悟也。豈在「寂光有相」等口實乎？自淨覺背叛後，初學天台者，皆以爲淨覺之說「易曉，於四明之學或歎爲難，或謗爲非」。實則並非四明之學爲難，乃實在天台教義根本非初學者所能把握也。延續至南宋，將近百餘年，可觀、宗印、善月始出而正式破淨覺，天台教義得以持續而不墜。

〔參考資料〕 ㈡《佛祖統紀》卷八、卷二十一、卷二十五；《釋門正統》卷五；《四明仁岳異說叢書》；《淨土聖賢錄》。

淨土宗

中國佛教的一個宗派。由於這個宗派是專修往生阿彌陀佛淨土的法門，後世就稱它爲淨土宗，又稱爲蓮宗。淨土宗立祖之說起於宋代。宋・四明宗曉（1151～1214）以晉・廬山慧遠爲蓮社始祖，善導、法照、少康、省常、宗賾五人繼之（《樂邦文類》卷三）。後來四明志磐改立慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常爲蓮社七祖（《佛祖統紀》卷二十六〈淨土立教志〉）。明清之際又加推袾宏爲八祖。清・道光間，悟開更加推智旭爲九祖、實賢爲十祖、際醒爲十一祖（《蓮宗正傳》）。晚近印光又改推行策爲十祖，實賢、際醒遞降爲十一祖、十二祖。印光的門下也加推他爲十三祖。此宗被推爲祖師的，大都以其人弘揚淨土法門有貢獻的緣故，並非像他宗的法系有前後傳承的關係。

中土的往生淨土法門，起於東晉潛青山竺法曠（327～402），《高僧傳》卷五說他「每以《法華》爲會三之旨，《無量壽》爲淨土之因，常吟咏二部，有衆則講，獨處則誦。」稍後，慧遠（334～416）於元興元年（402），和彭城劉遺民、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳等一二三人，在廬山般若台精舍阿彌陀佛像前，建齋立誓，結社念佛，共期往生西方。又編有《念佛三昧詩集》，序中並有「又諸三昧，其名甚衆，功高易進，念佛爲先」等語。慧遠與十八高賢結白蓮社（簡稱蓮社），同修淨業。此蓮社得名之由，是謝靈運一見慧遠肅然心服，替他在東林寺開鑿東西兩池，種白蓮，因而以蓮社稱（《佛祖統紀》卷三十六）。

慧遠圓寂後，專修淨土法門的雖不乏其人，但到東魏的曇鸞才有發展，而奠定後世淨土立宗的基礎。曇鸞（476～542），雁門人，原於四論及佛性深有研究，後來感於人命危脆，

到江南去求長生之法於陶弘景，得仙經十卷，歸途在洛陽遇到菩提流支，給他一部《觀無量壽佛經》，說是解脫生死的大仙方。於是焚毀仙經，專修淨業。先後在并州的大岩寺、汾州的玄中寺弘通淨土法門，著有《無量壽經優婆提舍願生偈註》（簡稱《往生論註》）二卷，《略論安樂淨土義》、《讚阿彌陀佛偈》各一卷等。他在《往生論註》中，依龍樹的《十住毗婆沙論》〈易行品〉，立難行、易行二道之說。以在五濁之世，無佛之時，求到不退轉地，是難行道；以信佛的因緣願生淨土，憑藉佛的願力便得往生，即入大乘正定之聚，是易行道。加以文理兼到，深爲後世學者所推重，隋代智顗所著《十疑論》中曾有所引用。

曇鸞以後，著名的佛教學者靈裕（518～605）、慧遠（淨影慧遠，523～592）、智顗（538～597）、吉藏（549～623）等，都有關於淨土法門的撰述（靈裕撰有《無量壽經疏》及《觀無量壽佛經疏》等，均已逸失；慧遠撰有《無量壽經義疏》一卷、《觀無量壽佛經義疏》二卷等；智顗撰有《觀無量壽佛經疏》一卷、《阿彌陀經義記》一卷等；吉藏撰有《無量壽經義疏》一卷等）。然皆非專宗淨土，而繼承曇鸞法系大弘淨土宗的，則是唐代的道綽、善導。道綽（562～645），并州文水（今山西太原）人，原是涅槃學者，後來在玄中寺看到記述曇鸞事蹟的碑文，深有所感，於是專修淨土法門，每日口誦阿彌陀佛。又前後講《觀無量壽佛經》將近二百遍，勸人念阿彌陀佛名；撰有《安樂集》二卷。他在集中，本於難行易行之說，立聖道、淨土二門，把在此土斷惑證理、入聖得果的教門，稱爲聖道門；憑藉彌陀願力往生極樂國土、入聖證果的法門，稱爲淨土門。認爲在此末法時代，只有淨土一門是唯一的出離之路。

善導（613～681），臨淄（今山東臨淄縣）人，起初誦《法華》、《維摩》，後依《觀無量壽佛經》專修十六觀，更往玄中寺從道綽聽講淨土要旨。後到長安，在光明、慈恩等寺宣揚淨土，著有《觀無量壽佛經疏》（一稱《觀經四帖疏》）四卷、《轉經行道願往生淨土法事讚》二卷，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》、《往生禮讚偈》、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》各一卷等，完備地組成了淨土一宗的宗義及行儀。他的《觀無量壽佛經疏》四卷傳去日本，到了十二世紀時，原出身於日本比叡山天台宗的源空（1133～1212），即依這一《經疏》的〈散善義〉，著《選擇本願念佛集》等，宣揚專修念佛的淨土教，開創了日本的淨土宗。源空的弟子分成「六大法系」，其中之一親鸞（1173～1262），又開創了日本的淨土眞宗。善導的弟子有懷感、懷惲、淨業等。

懷感起初不信念佛往生之說，後來由善導的啓迪，虔誠念佛，撰《釋淨土羣疑論》七卷，通釋關於往生淨土的各種疑難。其後有少康（？～805），縉雲仙都山人。初誦《法華》、《楞嚴》，後來學律部及《華嚴》、《瑜伽》。貞元初（785～），在洛陽白馬寺，得到善導的《西方化導文》，從此專修淨業。後到睦州（今浙江建德縣）建淨土道場，時人稱爲「後善導」，嘗和文諗集錄從東晉·慧遠到唐·邵願保四十八人的事蹟，撰成《往生西方淨土瑞應删傳》一卷。此外，有和道綽、善導同時的迦才，住在長安弘法寺，勤修淨業，嘗整理道綽的淨土學說，撰成《淨土論》三卷。

又有慧日（680～748），和善導、少康「異時同化」（《宋高僧傳》卷二十九），世稱慈愍三藏。青州東萊郡（今山東掖縣）人，受具足戒後，從海路往印度求法，經過十三年，從陸路東歸，中途就印度學者聽受淨土法門。回國後，勤修淨業，撰有《淨土慈悲集》三卷，《般舟三昧讚》、《西方讚》各一卷。他在《般舟讚》中，說迴心念佛、凡夫得生淨土等義，和善導的說法相似；但在《慈悲集》中主張教禪一致、禪淨合行、戒淨雙修，這就和善導專修淨土的主張有所不同。稍後有承遠、法照。承遠（712～802），初從資州智詵的門下

處寂（648～734），傳受禪法，後來在衡山教人專念彌陀，道化甚盛，時人稱爲彌陀和尚。法照起初入廬山結西方道場，修念佛三昧，後來到衡山師事承遠，旣而依《無量壽經》立五會念佛，以音韻文學弘揚淨土法門，嘗在并州及禁中舉行，道化甚盛，撰有《淨土五會念佛誦經觀行儀》三卷，《淨土五會念佛略法事儀讚》及《大聖竹林記》各一卷，其《五會法事讚》中，引載慧日的《般舟讚》全文。承遠、法照都有許多弟子，但其後傳承不久就中斷了。

唐人關於淨土的撰述，除上述外，還有《阿彌陀經通讚疏》三卷、《西方要訣釋疑通規》一卷（以上兩種相傳是窺基所撰）、《念佛鏡》二卷（道鏡、善導共集）、《念佛三昧寶王論》（飛錫撰）、《觀無量壽佛經記》一卷（法聰撰）、《無量壽經連義述文贊》三卷（新羅・憬興撰）、《無量壽經宗要》一卷、《遊心安樂道》一卷（以上兩種新羅・元曉撰）等，就中憬興《述文贊》、元曉《宗要》，古來和慧遠、吉藏兩疏並稱《無量壽經》四大註疏。

五代末，吳越有延壽（904～975），盛倡禪淨合行說。延壽錢塘（今浙江杭州市）人，原來是法眼宗的巨匠，旣而一意專修淨業，後住永明寺，以一百八事爲每日常課，晚間往南屏山頂行道念佛，撰有《萬善同歸集》三卷、〈神棲安養賦〉一篇（有自註，已佚），迴向極樂。宋初，專弘淨土的，有省常（959～1020），錢塘人，淳化中（990～994），住在昭慶寺，慕廬山白蓮社的遺風，在西湖邊結蓮社專修淨業，後來改名爲易行社，信衆入社的有一二三人，僧衆千餘人。

宋初以後，禪宗、天台宗、律宗等學者多兼弘淨土。雲門宗的天衣義懷及其弟子慧林宗本曾著《勸修淨土說》。曹洞宗的長蘆淸了，有《淨土集》行世。天台宗的學者四明知禮的弟子神照本如慕廬山之風，結白蓮社。律宗的靈芝元照博究南山律宗，著有《觀無量壽佛經義疏》、《阿彌陀經義疏》等，其弟子道言亦兼修淨業。

結社念佛之風，到宋代愈盛，從省常的易行社起，有知禮的念佛施戒會等二十餘所；其中人數多的如靈照的淨業社（1068～1077），參加僧俗多到二萬人；也有人數很少的，如慧詢等的西歸蓮社，只有十八人。

元代弘揚淨土的，有明本、懷則、惟則、普度等。明本（中峯，1263～1323），錢塘人，爲宋末元初臨濟宗的巨匠，融通禪、教、律、密、淨，晚年專修淨土，現行的《淨土懺》，即是他撰的；還有《懷淨土詩》（一百首）等許多詩文。懷則撰有《淨土境觀要門》一卷。惟則（天如）撰有《淨土或問》一卷。普度撰有《廬山蓮宗寶鑑》十卷。元末明初，有性澄、善繼、必才、顯示、大佑、普智等。就中性澄（1265～1342）撰有《阿彌陀經句解》一卷。大佑撰有《阿彌陀經略解》一卷、《淨土指歸集》二卷。普智（？～1408）撰有《阿彌陀經集註》一卷。此外，明代比較通行的淨土著述，有妙葉的《寶王三昧念佛直指》二卷，傳燈（幽溪）的《淨土生無生論》一卷，袁宏道的《西方合論》十卷。明末，雲棲袾宏（1535～1615）、憨山德淸（1546～1623）、靈峯智旭（1599～1655）等學者，或唱禪淨一致，或說性相融會，或論儒佛合一，而一概以淨土爲歸宿。袾宏，仁和人，起初參禪有省，後來住在梵村雲棲寺，常修念佛三昧，撰有《阿彌陀經疏鈔》四卷，用賢首家言語解釋淨土教義。此外，還撰有《往生集》、《淨土發願文》及《註》、《四十八願回答》、《淨土疑辨》等。德淸，全椒人，早年致力於禪、教，後來在廬山仿效慧遠的六時刻漏，專修淨業；圓寂後，他的遺文被編爲《憨山夢遊集》，其中有《念佛切要》等許多關於開示淨土法門的撰述。智旭，木瀆人，早年由儒入佛，遍涉諸宗，而以台宗爲主，行願則專在念佛往生，撰有《阿彌陀經要解》一卷，用天台家言語解釋淨土教義；並選輯《彌陀要解》及《西方合論

》等十種弘揚淨土的著述，稱爲《淨土十要》，成時評點節略。

清初，比丘有實賢（省庵，1686～1734）、際醒（徹悟，1741～1810），居士有周夢顏（安士，1656～1739）、彭紹升（尺木，1740～1796）。實賢，常熟人，受具足戒後，就天的紹曇聽受《唯識》、《楞嚴》、《止觀》，受記莂爲靈峯四世，既而在眞寂寺閉關三年，晝覽梵筴，晚課佛號，晚年在杭州仙林寺結蓮社，單提淨土，嘗在所撰《勸發菩提心文》中，闡發淨土宗旨，激勵四衆；此外，撰有《淨土詩》一〇八首，《西方發願文註》一卷、《續往生傳》一卷等。際醒，豐潤縣人，早年聽受《法華》等經，又參禪受記，後來慕永明延壽之風，專修淨業，撰有《念佛伽陀》一卷等。他的再傳弟子達默也撰有《淨土生無生論會集》一卷。周夢顏，昆山人，博覽經藏，深信淨土法門，撰有《西歸直指》四卷等。彭紹升，長洲人，初習儒書，後來信向佛乘，既而盡棄所學，專歸淨土，撰有《無量壽經起信論》三卷、《觀無量壽佛經約論》一卷、《阿彌陀經約論》一卷、《淨土聖賢錄》九卷、《西方公據》二卷、《念佛警策》二卷、《一行居集》八卷等。同時有羅有高（台山，1734～1779）、汪縉（大紳，1740～1796），其生平學業，皆泛濫於儒釋之間而致歸於淨土。

清末有古昆（玉峯），自稱幽溪傳法後裔；嘗在杭州建彌陀寺，撰有《淨土隨學》二卷，《淨土必求》、《蓮宗必讀》、《念佛要語》、《念佛四大要訣》、《淨土自警錄》、《淨土神珠》、《西歸行儀》、《永明禪師念佛訣》、《念佛開心頌》、《上品資糧》各一卷。又有楊文會（仁山，1836～1910），安徽石埭人，廣究大小乘經論，而以淨土爲歸宿，常自稱：「敎宗賢首，行在彌陀」，篤修淨土數十年無間斷，撰有《觀無量壽經略論》一卷等。晚近有聖量（印光，1861～1941），專力提倡淨土，門下把他的文稿滙編成書，稱爲《印光法師文鈔》四卷。

此宗以三經一論爲所依的典籍。三經是：(1)《無量壽經》二卷，曹魏・康僧鎧譯，此經敍說阿彌陀佛因位的願行和果上的功德。(2)《觀無量壽佛經》一卷，劉宋・畺良耶舍譯，此經說示往生淨土的行業。(3)《阿彌陀經》一卷，姚秦・鳩摩羅什譯，此經說示淨土的莊嚴和執持名號證誠護念的利益。一論是：《往生論》，全名是《無量壽經優婆提舍願生偈》一卷，婆藪槃豆（世親）造，元魏・菩提流支譯，此論總攝上三部經正明往生淨土的義旨。

此宗的主旨是以行者的念佛行業爲內因，以彌陀的願力爲外緣，內外相應，往生極樂國土。而它的實踐修行法門是念佛，特別是稱名念佛。念佛法門原有三種：(1)稱名念佛，口稱佛名。(2)觀想念佛，觀佛相好功德。(3)實相念佛，觀法身非有非空中道實相理。稱名念佛，又稱散心念佛。觀想、實相二種，合稱定心念佛，或觀察念佛。廬山慧遠以次的淨土古師所弘揚的淨土法門，大都是觀察念佛。到了曇鸞，便包含觀察、稱名兩種。經過道綽到善導，却側重稱名一門。善導把往生淨土的行業分作正、雜二行。正行是專依淨土經典所修的行業。雜行是其餘諸善萬行。正行又分作五種：(1)讀誦正行，專讀誦此宗正依的《觀經》、《彌陀經》、《無量壽經》。(2)觀察正行，專思想、觀察、憶念彌陀淨土依、正二報的莊嚴。(3)禮拜正行，專禮拜彌陀一佛。(4)稱名正行，專稱彌陀一佛的名號。(5)讚嘆供養正行，專讚嘆、供養彌陀一佛。這五種正行中更有正業、助業的分別，讀誦、觀察、禮拜、讚嘆供養都是助業，只稱名是符契彌陀本願的正業。善導的淨土法門，便是捨雜行，歸正行；而又正修正業，旁修助業；一心專念彌陀一佛的名號，念念不捨，以往生淨土爲期。自此以後，此宗的行持即以稱名念佛爲主。其次，善導的學說和以前慧遠（淨影）、智顗、吉藏諸師的學說不同之點很多。就教說，有自力、他力的不同。慧遠等說依靠自己修行定、散二善的力量往生淨土，善導却說憑藉佛的願力往生。就

機說，有凡夫、聖者的不同。慧遠等說《觀經》的九品通凡夫和聖者，善導却說九品只是凡夫。就佛身、佛土說，有應佛應土、報佛報土的不同。慧遠等說彌陀是應身、淨土是應土。善導却繼承道綽《安樂集》的說法說是報身、報土。總結善導一系的淨土教義，即《無量壽經》的三輩、《觀經》的九品，都是五濁凡夫，憑藉佛的願力即得往生。即憑藉彌陀本願的他力，雖然是見、思惑未斷的凡夫，也得和地上菩薩同入眞實無漏的報土。因此，一般稱之爲他力念佛法門。（黃繳華）

◉附一：太虛〈往生安樂土法門略說〉（摘錄自《太虛大師選集》下）

㈠信

念阿彌陀佛往生安樂世界一法門，約之不出信、願、行之三要。

信者，疑斷解成，志專心決之謂。約有：信自心、信佛土、信法門之三信。

甲、信自心

⑴信吾人本心，無始無起，無終無滅，持續而恆，隨緣而轉。從生趨死，雖死非斷；從死趨生，雖生非常；招果有因，因熟成果，非一生之偶然，是故當求永安眞樂。由業受身，身還造業，非一死所能了，是故當懷深憂遠慮。生死苦長，升沈變亟，茫茫六趣，知飄茵墜溷之何居！冥冥三塗，有幽囚宰烹之可懼！人身難得今已得，佛法難聞今已聞，快駒過隙，光陰容易虛度！盲龜值木，佛號好勤持念！故曰：「此心不向今身了，更向何身了此心。」

⑵信吾心本源眞性，即是佛性。是故吾人本具佛性，本來具足如來智慧佛德之藏，圓常安樂，自在淸淨。若遇善友開導，歸依佛法僧寶，信從佛正法門，懇勤修習，必能證得。故曰：「勸君買棹江頭去，定卜月明載滿船。」

⑶信吾人無始以來，亦曾生天，亦曾作人。十方三世一切諸佛、諸大菩薩、諸聖賢衆，分身塵刹，覺悟羣生，吾人夙生必曾值遇承事供養，植種善根，所以今生得聞佛法，復能發起信願之心。雖由迷昧不自覺知，須信常爲諸佛菩薩之所護念，是故應發勇猛精進之心，立堅決深固之志。十方諸佛、諸大菩薩，大慈大悲，大雄大力，無感不應，無機不攝，吾人果能敬信修習，佛菩薩必救度接引。觀之歷代往生淨土僧俗男女人等，皆以夙生善根力故，現生敬信修習力故，諸佛菩薩救度接引力故，已皆往生安樂淨土，成大菩薩；我亦如是，有願必成。故曰：「彼旣丈夫我亦爾，不應自卑生退屈。」

乙、信佛土

⑴信阿彌陀佛於過去久遠世中，亦與吾人同爲凡夫，捨國王之尊貴，從佛出家，發最深固大菩提心，立四十八深宏誓願，積功立行，生生不退。依其本因地中、行願力故，及其所教化成熟諸衆生善根力故，遂成極安樂圓妙嚴飾之淨土，與諸共願行者同生其中而成無上正等眞覺，壽命無量，光明無量，故名極樂世界阿彌陀佛。

⑵信由此釋迦牟尼世尊娑婆世界之西，過十萬億佛土，確確實實有一安樂世界，爲阿彌陀佛所化之淨土，觀世音、大勢至二大菩薩，洎淸淨大海中無量無數菩薩聖賢僧衆，常共圍繞，聽佛說法，依佛法行，從佛法因證佛法果，永離苦難，得大解脫，神通妙用，不可思議，化身十方，修佛功德，攝諸有緣，同歸樂土。淨蓮化身，不由胎愛，隨往生者信心深淺，願力大小，行功圓偏，而有上三品、中三品、下三品——九品——之別：下三品者，帶業往生之凡夫也；中三品者，斷惑證眞之聖衆也；上三品者，宏智大悲之菩薩也。下下品下，復有鐵蓮疑城之級，廣攝罪惡深重或信願薄弱之衆，使生淨土之後，懺惡修善，斷疑生信，亦得花開見佛。然雖有此九品三級之殊，一經乘願往生，皆得永脫生死輪迴之苦，終成大覺圓寂之佛。一經花開見佛，皆得衣食如意，成無量壽，身心自由，遊無量刹。風林水鳥，常演法音，大士衆聖，共爲善友。至安至樂，至美至善，至明至淨，至眞至常，故名無量光壽佛極

安樂淨土。

丙、信法門

⑴信此念阿彌陀佛往生安樂世界法門，迺二千九百年前降生於中天竺國，爲——百億日月、百億天地——三千大千娑婆世界之教主釋迦牟尼佛口之所親說；彌勒菩薩、舍利弗阿羅漢、韋提希皇后等之所親聞；阿難陀阿羅漢親承佛旨之所結集流傳，即今《無量壽經》、《佛說阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》是也。其餘勸念阿彌陀佛往生安樂剎之經論，散見大藏，不可勝記。佛說《無量壽經》之時，舍利弗等大阿羅漢，彌勒等大菩薩，及諸天諸神人非人等無量數衆，皆發願往生。佛說《觀無量壽佛經》之時，韋提希皇后依之修持，當即往生安樂土。佛說《阿彌陀經》之時，東西南北上下六方無數佛土，阿閦佛等無數諸佛，同時讚歎我本師釋迦牟尼佛，能於此五濁惡世之娑婆界中，說此最方便殊勝之法門。歷代祖師聖賢善信稱揚修習得往生成效者，更難悉數，故應信此法門最眞最尊。

⑵信此念阿彌陀佛往生安樂世界法門，下至極惡衆生皆可修證，上至等覺大士亦應修證。蓋下下品及鐵蓮花生者，即造五逆、十惡應墮地獄、餓鬼、旁生中者，聞此法門起信、發願、修行得往生也。其中品生者，即能持五戒、行十善，或更稍修禪定，當生人道、神道、欲界天道中者，聞此法門起信、發願、修行得往生也。觀之《往生淨土聖賢錄》中，自大聖大賢以至淫女、屠戶、鳥獸魚蟲皆有往生者，可以知矣。其上中品生者，即歡喜地至遠行地之菩薩也。其上上品生者，即不動地至等覺地之菩薩也。觀之《佛華嚴經》中普賢菩薩亦發願往生，可以知矣。故應信此法門最廣最勝。

⑶信此念阿彌陀佛往生安樂世界法門，其理性雖不可窮盡，其功德雖不可思議，阿彌陀佛本因地中，曾發諸方世界有稱念其名者即爲護持攝受接引往生之宏願。故《阿彌陀經》佛說：執持名號，一心不亂，即自知得生淨土。故一經往生淨土，便可直至成佛，永無紆曲，永無退轉。但須心心稱念「南無阿彌陀佛」六字而執持不忘，即得具足無窮盡之理性及不可思議之功德。且更有最易行之道，但須每晨稱念南無阿彌陀佛盡十呼吸，亦決定往生得不退地，永脫輪迴，直至成佛。故名此法門爲橫超三界法門，一超直到如來佛地，非若從其餘法門修證者，初從戒善以超三惡，次從禪定以超欲界，次從般若以超色無色界，尚未能入菩薩正定聚位，中間多復迂滯迴墮之虞！豈若此門但從歸依娑婆界佛法僧寶而歸依極樂界佛法僧寶，即得頓超三界乎？故應信此法門最易最妙。

㈡願

信心立矣，若不發願，如有病人於此，雖得靈丹妙藥，已知服之必能卻病延年，身輕力健，設若不願身輕力健卻病延年，或復妄謂我今無病多壽，身體康强，無需乎此，置之不服，則不能得健康安樂延生之效。此亦如是，若不願離娑婆、願生極樂，則還與此法門爲無關係。故信立當濟之以願，約之願亦有三：

甲、念念厭離娑婆穢土而欣往安樂淨土

釋迦牟尼佛乘大悲救苦之願，爲此娑婆穢土中之教主，聖口叮嚀，勸吾人厭棄離脫此娑婆穢土而欣慕往生彼安樂淨土。吾人唯能順佛之教，依教奉行，乃得謂之歸依佛法，不辜負佛恩耳。

一者，厭此閻浮提洲——吾人所居之地球即在此洲內——內、外、共三依俱苦，故願離脫；欣彼極樂淨土內、外、共三依俱樂，故願往生。云何內、外、共三依俱苦也？謂內則依自身而有飢渴、冷熱、疲勞、淫欲、生老病死等苦；外則依天然界而有風雨、雷電、雪雹、瘴霧、烟塵、沙礫、荊棘、嶇崎、波濤、黿、龍、虎、蟒、蚊蚋等苦；共則依人爲界而有牽制、譏罵、爭奪、傷害、淫亂、狂暴、姦險、欺騙、强佔、暗竊、勢驅、威迫、刀、箭、鎗、砲、毒藥、牢獄，乃至恩愛別離、怨憎會遇、禍起蕭牆、變生袵席、求活不能、求死不得等苦。故此難堪忍受——娑婆譯義——之界，實爲衆苦之海；此界中之人類，又爲苦海之

蝸！一經往生安樂之界，此之衆苦永皆脫離。化身如意，故內依唯樂而無苦；受境稱心，故外依唯樂而無苦；善友俱會，故共依唯樂而無苦。

二者，厭此娑婆世界，地獄、餓鬼、畜生、惡神充塞，雖得生天，第一重天亦不能過九百萬歲之壽，亦尚不免衰耗爭鬥之苦。縱使生至非想非非想天，亦不能過八萬大劫之壽。猶復執心拘定，不能自由，報期一盡，還從業墜。鑊湯、爐炭、禽腹、獸胎、或神、或鬼、忽天、忽人，輪轉靡定，出沒無常，至危至險，極可恐懼！不唯人無足戀，亦復天無足希——其有欲以念佛而生天者，當知亦是魔念，應速除滅。其有勸念佛之人，求轉世得人中富貴之報，或生天之樂報者，當知彼是魔鬼，應自堅持正願，勿為所欺——，故願離脫三有，欣彼安樂世界。彼安樂界，從本以來未有三惡道名，一經往生，即為善人、賢人、眞聖、大聖，唯進無退，唯得無失，究竟成佛，常樂我淨，至安至寧，永離怖畏。不唯上品可嘉，亦復下品可羨，故願往生。

三者，厭此娑婆穢土，茫冥隔礙；九地諸天，亦各為自類心境所拘礙，不能互相通達；降至五趣雜居地之欲界中，又復區為三界，不相聞見，不互往來。一曰天界，往來見聞但及天與仙神；二曰人界，往來見聞但及人與旁生；三曰鬼界，往來見聞但及鬼與地獄。又復鮮知夙命，不了他心，無不晦昧昏迷，故願離脫；欣彼極樂淨土顯豁開通，聖眼互見，聖耳相聞，他心鑒照，夙命淸淨，身境無障，法性圓融，無不光明洞朗，故願往生。

乙、願早往生淨土得斷無盡煩惱而成無上佛陀

在此娑婆世界，雖發成佛之心，惡緣充滿，善緣稀罕，修行甚難，多有退失，少得成佛。往生極樂世界，即具成佛之因，善緣具足，惡緣絕無，修行甚易，決不退失，皆得成佛。為成佛故，願生淨土，乃菩薩之大智心也。若無此願，雖得往生，未能即從上品生。

丙、願早往生淨土得學無量法門而度無邊衆生

在此娑婆世界，欲一生中成就佛菩薩行，具足諸佛菩薩功德智慧，通達無量方便法門，善能隨順一切衆生種種根機性欲而為化度，甚難甚難！然一往生安樂淨土，花開見佛，證無生忍，即得深達實相，徧通法性，分身十方世界，普度無邊衆生。為度生故，願生淨土，乃菩薩之大悲心也。若無此願，雖得往生，未能即從上上品生。

㈢行

信眞願切，若不實行修習，如病人雖欲服靈丹妙藥而得卻病延年、身輕力健之效，然不如法調服，則還與此靈丹妙藥為無關係，不能得其成效；此亦如是。故信立、願具，當濟之以行，約之行亦有三：

甲、通行

一者，孝養父母，敬事師長，救護生靈。二者，具歸佛、歸佛法、歸佛法僧之相，持戒修善。三者，存自覺、覺他人、覺行圓滿之心，信因知果。此三種行，蓋為信佛教者通常之行，而《觀無量壽佛經》亦取為往生安樂之要行也。

乙、正行

正行者，即念阿彌陀佛也。通言念佛，未專指念阿彌陀佛，今則為求往生安樂土故，專指念阿彌陀佛也。即念阿彌陀佛，復有：覺性念、觀相念、持名念之三種。茲就古今賢哲所親驗遵行之至簡至妙者言，無過持名念佛。持名念佛，復有三種：

⑴每日定課念：復有二種：①於每晨起身，盥漱之後，於佛像或佛經之前，面西正立，唱歸依佛一拜，唱歸依法一拜，唱歸依僧一拜，唱南謨本師釋迦牟尼佛一拜，唱南謨彌勒菩薩一拜，唱南謨普賢菩薩一拜，三唱南謨西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛三拜；然後或長跪、或端坐、或仍正立；或出聲朗念、或澄心默念阿彌陀佛四字，隨氣長短，盡十口氣。念畢，再唱南謨西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛一拜，唱南謨觀世音菩薩一拜，唱南謨大勢至菩薩一拜。又誦發願偈曰：「願生西方淨土中，九

品蓮華爲父母，花開見佛悟無生，不退菩薩爲伴侶。」然後隨作他事，所費不過十分鐘耳。依此日日行之有恆，命終決定往生安養。如行役於外，不能供像禮拜者，當向西合掌立禮，惟念阿彌陀佛而誦偈迴向，亦不可缺也。②於每日隨定幾時幾次，用數珠記聲數念之，每日定課念幾百聲、幾千聲、或幾萬聲不等，須以漸能增加不可減少爲要。每時起訖禮拜唱誦如上，依此日日行之有恆，命終決定往生安養。

⑵**恆時隨緣念：**於一切時，於一切處，隨一切緣，作一切事，行住坐臥，語默動止，見聞覺知，色聲味觸，心有所思，意有所觀，即攝六根以念南謨阿彌陀佛。若殺生而不能救，當念南無阿彌陀佛，度其識神而往安樂。若遇病人而不能護，當念南無阿彌陀佛，釋其悲痛而生安樂，並須爲其廣說阿彌陀佛國土樂事，及佛願力，勸其專念求生。若遇休閒，當念南無阿彌陀佛，願令寧靜而勿遊思亂想。若遇勞苦，當念南無阿彌陀佛，願令精進而得成就安息。推而廣之，通而貫之，無非南無阿彌陀佛之一淨念相繼而已。然此行頗不易行之，最好兼修每日定課之念，除每日定課之念外，乃修此恆時隨緣念，則千穩百當矣。

⑶**剋期取證念：**休息世緣，捨離人事，或獨自己，或共善友，或於佛寺，或於靜室，或定一日乃至七日，一七日乃至七七日，數月乃至一年，數年乃至終身，禮敬佛法，懺除業障，兼誦往生淨土經典及諸大乘經律，心心發願往生極樂，晝夜六時長坐經行，專念阿彌陀佛，剋期念成一心不亂，親證念佛三昧，現前即得了了常見西方極安樂淨土阿彌陀佛及諸大菩薩，常會一處，則未捨娑婆之報，已證極樂之果矣。故已修前之二行者，能於每年結一念佛七會，行之尤好。

丙、助行

隨喜隨力修布施中財施，所謂刻印經書，造塑塔像，立寺修齋，飯僧放生，建橋築路，賑饑濟貧，恤孤養老，救災護病，燈明船渡，茶水湯藥等等。隨喜隨力修布施中法施，所謂自孝父母，教人孝父母，自護國家，教人護國家，自受三歸，教人受三歸，自持五戒，教人持五戒，自念阿彌陀佛，教人念阿彌陀佛，自誦大乘經典，教人誦大乘經典，乃至開大法會，建大法幢等等。要之，凡有善利，無不興崇，而一一皆發願迴向往生極樂，不求人天福報，則萬善同歸，同歸淨土矣。

釋太虛曰：夫修此法門者，如赴他處取一物然，信者，如目，要須見得明了，確有其物，確是可取之物，確是吾所能取之物，然後得取之也。行者，如足，雖舒目遙見而足不前進則不能取，足雖前進不欲伸手取之，仍不能得，必目、手、足三者同時俱運，而後乃取得之。故不唯有信，亦不可無行願，有願，不可無信行，有行，不可無信願；抑亦有信願不可無行，有願行不可無信，有信行不可無願也。佛乘妙寶，曰信、願、行。能確然有得乎此，念阿彌陀佛往生安樂淨土之法門，更無剩義。神而明之，存乎其人。

◉附二：〈南無阿彌陀佛〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

南無阿彌陀佛，淨土宗信徒在念佛時的全稱句。意謂歸依、禮敬阿彌陀佛。此語俗稱六字名號或六字洪名。《觀無量壽經》下品下生段載（大正12・346a）：「如是至心令聲不絕，具足十念稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。」又，唐・善導《觀無量壽佛經疏》卷一〈玄義分〉云（大正37・250a）：「今此觀經中，十聲稱佛即有十願十行具足。云何具足？言南無者，即是歸命，亦是發願迴向之義；言阿彌陀佛者，即是其行，以斯義故，必得往生。」

「南無」的梵語是namo，其語根爲有禮敬之義的nam，又音譯爲南牟、南謨等，意譯爲歸命、歸依。南無阿彌陀佛，表示對阿彌陀佛的歸依。南無佛之語見於《法華經》。經典中特別限定以阿彌陀佛爲對象的，僅見於《觀無量壽經》。

善導特重此「南無阿彌陀佛」之稱，並將之與《觀無量壽經》所說的第十八願「設我得佛，十方衆生至心信樂，欲生我國乃至十念，若不生者不取正覺。」連結在一起詮釋，而將十念解作念南無阿彌陀佛十遍。且將稱六字名號置於往生淨土諸行因的最上位。又謂此六字具足往生淨土所必備的願行。

日本淨土宗也對六字名號作種種解釋。鎮西派主張口稱「南無」是願，口稱「阿彌陀佛」是行，因此任何下根器者，只要稱念「南無阿彌陀佛」，自然願行具足。證空以爲「南無阿彌陀佛」六字是彼佛名號。六字中，「南無」二字是衆生能歸的心。若分機法，則屬於機。若分願行，則屬於願。阿彌陀佛確立衆生往生的誓願，係已得正覺的佛，因此衆生之往生應與阿彌陀佛的成佛同時成就。所以，證空以爲阿彌陀佛是衆生往生的行體，衆生往生所必須的願行已成就於彌陀的法體上。因此，「南無」二字雖是衆生之體，但此體是攝於彌陀覺體的衆生之姿，此名爲願行具足、機法一體。凡聽聞此名號者，了解信受，則能住於不退。

此外，淨土眞宗也說六字名號。親鸞在《教行信證》〈行卷〉中謂，六字名號是他力迴向的大行。蓮如承繼此說，且以「南無」爲信心之義，「阿彌陀佛」爲攝取義。「南無」爲信之機，「阿彌陀佛」爲救濟之法。又，該宗之重視繪像更甚於木像，重視名號更甚於繪像。

◉附三：弘一〈淨宗問辨〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊹）

古德撰述，每設問答，遣除惑疑，翼贊淨土，厥功偉矣！宋代而後，迄於清初，禪宗最盛，其所致疑多原於此。今則禪宗漸衰，未勞攻破，而復別有疑義，盛傳當時，若不商榷，或致誼亂，故於萬壽講次，別述所見，冀息時疑，匪曰好辯，亦以就正有道耳！

問：當代弘揚淨土宗者，恆謂專持一句彌陀，不須復學經律論等，如是排斥教理，偏讚持名，豈非主張太過耶？

答：上根之人，雖有終身專持一句聖號者，而絕不應排斥教理。若在常人，持名之外，須於經律論等隨力兼學，豈可廢棄？且如靈芝疏主，雖撰義疏盛讚持名，然其自行亦復深研律藏，旁通天台法相等，其明證矣！

問：有謂淨土宗人，率多拋棄世緣，其信然歟？

答：若修禪定或止觀或密咒等，須謝絕世緣，入山靜習。淨土法門則異於是，無人不可學，無處不可學，士農工商各安其業，皆可隨分修持淨土，又於人事善利羣衆公益一切功德，悉應盡力集積，以爲生西資糧，何可云拋棄耶？

問：前云修淨業者不應排斥教理拋棄世緣，未審出何經論？

答：經論廣明，未能具陳，今略舉之；《觀無量壽佛經》云：欲生彼國者當修三福：一者孝順父母奉師長慈心不殺修十善業，二者受持三歸具足衆戒不犯威儀，三者發菩提心深信因果讀誦大乘勸進行者，如此三事名爲淨業，乃是過去未來現在三世諸佛淨業正因。《無量壽經》云：發菩提心，修諸功德，植諸德本，至心迴向，歡喜信樂，修菩薩行。《大寶積經》〈發勝志樂會〉云：佛告彌勒菩薩言，菩薩發十種心：一者於諸衆生起於大慈無損害心，二者於諸衆生起於大悲無逼惱心，三者於佛正法不惜身命樂守護心，四者於一切法發生勝忍無執著心，五者不貪利養恭敬尊重淨意樂心，六者求佛種智於一切時無忘失心，七者於諸衆生尊重恭敬無下劣心，八者不著世論於菩提分生決定心，九者種諸善根無有雜染清淨之心，十者於諸如來捨離諸相起隨念心。若人於此十種心中隨成一心樂欲往生極樂世界若不得生無有是處。

問：菩薩應常處娑婆，代諸衆生受苦，何故求生西方？

答：靈芝疏主初出家時，亦嘗堅持此見，

輕謗淨業，後遭重病，色力痿羸，神識迷茫，莫知趣向。既而病瘥，頓覺前非，悲泣感傷，深自剋責，以初心菩薩未得無生法忍，志雖宏大，力不堪任也。《大智度論》云：具縛凡夫有大悲心，願生惡世救苦衆生無有是處，譬如嬰兒不得離母，又如弱羽只可傅枝，未證無生法忍者要須常不離佛也。

問：法相宗學者欲見彌勒菩薩，必須求生兜率耶？

答：不盡然也。彌勒菩薩乃法身大士，塵塵剎剎同時等徧，兜率內院有彌勒，極樂世界亦有彌勒，故法相宗學者不妨求生西方，且生西方已，並見彌陀及諸大菩薩，豈不更勝？《華嚴經》〈普賢行願品〉云：到已，即見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等。又《阿彌陀經》云：其中多有一生補處，其數甚多，非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇說：衆生聞者應當發願願生彼國，所以者何？得與如是諸上善人俱會一處。據上所引經文，求生西方最爲殊勝也，故慈恩教主窺基大師曾撰《阿彌陀經通贊》三卷及《疏》一卷，普勸衆生同歸極樂，遺範具在的可依承。

問：兜率近而易生，極樂遠過十萬億佛土，若欲往生不綦難歟？

答：《華嚴經》〈普賢行願品〉云：一剎那中即得往生極樂世界。靈芝《彌陀義疏》云：十萬億佛土凡情疑遠，彈指可到，十方淨穢同一心故，必念迅速不思議故。由是觀之，無足慮也。

問：聞密宗學者云：若唯修淨土法門，念念求生西方即漸漸減短壽命終致夭亡，故修淨業者必須兼學密宗長壽法？相輔而行乃可無慮，其說碻乎？

答：自古以來專修淨土之人多享大年，且有因念佛而延壽者，前說似難信也。又既已發心求生西方，即不須顧慮今生壽命長短，若顧慮者必難往生，人世長壽不過百年，西方則無量無邊阿僧祇劫，智者權衡其間當知所輕重矣！

問：有謂彌陀法門專屬送死之教；若藥師法門生能消災延壽，死則往生東方淨剎豈不更善？

答：彌陀法門於現生何嘗無有利益，具如經論廣明，今且述余所親聞事實四則證之，以息其疑：

(1)瞽目重明：嘉興范古農友人戴君曾卒業於上海南洋中學，忽爾雙目失明，憂鬱不樂，古農乃勸彼念阿彌陀佛，並介紹居住平湖報本寺日夜一心專念，如是年餘，雙目重明如故，此事古農爲余言者。

(2)沈痾頓愈：海鹽徐蔚如旅居京師，屢患痔疾經久不愈，曾因事遠出，乘人力車磨擦顛簸，歸寓之後，痔乃大發，痛徹心髓，經七晝夜不能睡眠，病已垂危，因憶《華嚴》〈十迴向品〉代衆生受苦文，依之發願，後即一心專念阿彌陀佛，不久遂能安眠，醒後痔疾頓癒，迄今已十數年，未曾再發，此事蔚如嘗與印光法師言之，余復致書詢問，彼言確有其事也。

(3)冤鬼不侵：四川釋顯眞，又字西歸，在家時歷任縣長，殺戮土匪甚多，出家不久，每夜夢見土匪多人，血肉狼籍，凶暴憤怒，執持槍械，向其索命，遂大恐懼，發勇猛心，專念阿彌陀佛，日夜不息，乃至夢中亦能持念。夢見土匪，即念佛號以勸化之，自是夢中土匪漸能和馴，數月之後，不復見矣！余與顯眞同住最久，嘗爲余言其往事，且歎念佛功德之不可思議也。

(4)危難得免：溫州吳璧華勤修淨業，行住坐臥恆念彌陀聖號，十一年壬戌七月下旬，溫州颶風暴雨，牆屋倒壞者甚多，是夜璧華適臥牆側，默念佛號而眠，夜半，牆忽傾圮，磚礫泥土墜落徧身，家人疑已壓斃，相率奮力除去磚土，見璧華安然無恙，猶念佛號不輟，察其顏面以至肢體，未有毫髮損傷，乃大驚歎，共感佛恩。其時余居溫州慶福寺，風災翌日，璧華親至寺中向余言之。璧華早歲奔走革命，後信佛法，於北京溫州杭州及東北各省盡力弘揚佛

化，並主辦賑濟慈善諸事，臨終之際，持念佛號，諸根悅豫，正念分明，及大殮時，頂門猶溫，往生極樂，可無疑矣！

◉附四：〈日本淨土宗〉（摘譯自《佛教大事典》）

八世紀時，善導的《觀經疏》傳入日本。十二世紀時，日僧源空（法然）依《觀經疏》撰《選擇本願念佛集》等書，弘傳淨土宗念佛法門，創立日本淨土宗。弘揚往生淨土的安心、起行、作業等修行法門。源空之衆多弟子中成爲一流者，有隆寬之多念義（長樂寺流）、辨長之筑紫義（鎮西流）、幸西之一念義、證空之弘願義（西山流）、長西之諸行本願義（九品寺流）、親鸞之一向義（後開創淨土眞宗）。源空歿後，辨長於筑後建善導寺，弘揚念佛之敎，成爲日本淨土宗二祖。其弟子良忠，於鎌倉創光明寺布敎，成爲三祖。而將敎義體系化，奠定今日日本淨土宗敎團組織之基礎者，爲七祖聖冏。

至江戶時代，由於德川氏的護持，於元和元年（1615）制定「淨土宗法度」，以知恩院爲總本山，敎團體制乃趨完備。第二次世界大戰後，淨土宗分裂，以金戒光明寺爲中心，創立黑谷淨土宗，以知恩院爲中心有本派淨土宗獨立（後改稱淨土宗本派）。但至昭和三十七年（1962）再度統一。現在，日本淨土宗以知恩院（京都）爲總本山，增上寺（東京）、百萬遍知恩寺（京都）、清淨華院（京都）、光明寺（神奈川縣）、善光寺大本願（長野縣）、善導寺（福岡縣）爲大本山。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷二十七；《蓮宗寶鑑》卷十；《瑞應刪傳》；《中國淨土教理史》、《淨土教概論》、《日本佛教史綱》（《世界佛學名著譯叢》51～53）；《中國佛教的特質與宗派》、《淨土概論》、《淨土宗史與宗師》、《淨土思想論集》、《淨土典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》31、64～68）；黃懺華《佛教各宗大意》；《淨土思想》（《講座．大乘佛教》5）。

淨土論

(一)一卷：梵語名《Sukhavatı-vyuhopadeśa》。印度．世親造，北魏．菩提流支譯。詳稱《無量壽經優波提舍願生偈》。或作《無量壽經優波提舍經論》、《無量壽經優波提舍》、《無量壽經論》、《往生淨土論》、《往生論》、《願生偈》。收於《大正藏》第二十六冊。係依《無量壽經》作願生偈而加以解釋的論典，與「淨土三部經」並稱「三經一論」。由於是印度人所撰之唯一淨土論著，故特受淨土家重視。

全書內容，包含九十六句偈頌及詮釋偈頌之長行。卷首偈頌言（大正26．230c）：「世尊我一心，歸命盡十方，無礙光如來，願生安樂國。」揭示願生淨土之旨。次說願生淨土之因及淨土之莊嚴。最後以（大正26．231b）：「我作論說偈，願見彌陀佛，普共諸衆生，往生安樂國。」爲迴向偈而總結偈頌部份。

其次以長行開示往生淨土的方法，謂修五念門成就者，得生安樂國土。所謂「五念門」是：(1)禮拜門，(2)讚歎門，(3)作願門，(4)觀察門，(5)迴向門。其中，對觀察門的敍述最多，謂作爲觀察對象的淨土之莊嚴，有佛國土功德莊嚴十七種、阿彌陀佛功德莊嚴八種、菩薩功德莊嚴四種，計二十九種功德莊嚴。

最後又說有近門、大會衆門、宅門、屋門、園林遊戲地門等五種門，漸次成就五種功德。此中，前四種門成就「入功德」，是自利行。第五門成就「出功德」，乃利他行，此二行成就則速成佛果菩提。

本論經北魏．曇鸞作註之後，廣爲流行。其註釋書另有智光《淨土論疏》五卷、僧鎔《淨土論述要》一卷、法海《淨土論講義》四卷、百叡《淨土論聽記》三卷、月珠《淨土論隨釋》二卷等。

(二)三卷：唐．迦才撰。又稱《迦才淨土論》。收在《大正藏》第四十七冊。全書以問答體的方式論述，共分九章：

(1)定土體性：闡明西方淨土之法、報、應三

土之差別，及往生者之業因。並論及三界之攝不攝。

⑵**定往生人**：闡明何位人得往生。

⑶**定往生因**：說明修何行業而得以往生；並示發菩提心是通因，念佛、禮拜、讚歎、發願、觀察、迴向等是別因。

⑷**出道理**：示凡夫依何道理而得生淨土。

⑸**引聖教爲證**：引十二經七論之文，示凡夫往生之教證。

⑹**引現得往生人相貌**：引道俗往生淨土者示諸學人，計有僧六人、尼四人、優婆塞五人、優婆夷五人之行狀。

⑺**將西方兜率相對校量優劣**：就化主、處所、所化衆生三方面，論述兜率天宮及彌陀淨土之優劣。

⑻**明教興時節**：謂今正是懺悔念佛之時。

⑼**教人欣厭勸進其心**：謂令厭穢欣淨。示凡夫由此念佛之因可往生妙處。

本論成書年代不詳，然由其所引證之往生者行狀，約可推知其年代。如「方啓法師者，花藤人也，貞觀九年（635）共玄果法師（中略）此僧現在未死。」「婦女姚婆者，雍州醴泉縣人也，蒙師教念阿彌陀佛爲業，去貞觀二十二年（648）七月二十日無常時……。」又卷首有自序及偈頌。註釋書有知俊《淨土論餘輝錄》五卷。

〔參考資料〕 印順《往生淨土論講記》；望月信亨著·印海譯《淨土教概論》、《中國淨土教理史》；《淨土思想》（《講座·大乘佛教》⑤）。

淨名寺

智者大師十二剎之一。位於浙江省天台山中。通稱高明寺。傳說天台大師智顗於佛隴講《淨名經》時，經卷忽爲大風吹至五里外，智顗因感其靈異及當地山水秀麗，而在該處建造淨居。唐·天祐年間（904～907），於其遺址創建本寺，初名高明寺。後唐·清泰三年（936），改稱智者幽溪道場。宋·大中祥符元年（1008），改額淨名寺。其後一度又稱高明寺。明·嘉靖中成爲廢寺。萬曆二十四年（1596），傳燈、馮夢龍等重修大雄寶殿等。清代再度重建。現存之建築中，只有鐘樓爲傳燈所建，其餘均是清代所重建。

〔參考資料〕 《天台山方外志》卷四、卷十三、卷二十二；《天台山全志》卷六；《支那佛教史蹟評解》卷四。

淨住子

書名。二十卷。南齊·竟陵文宣王蕭子良撰。全稱《淨住子淨行法門》。敍述佛道修行的要旨。本書早已佚失不傳，據《統略淨住子淨行法門》所載，全文分皇覺辨德門、開物歸信門、滌除三業門、修理六根門等三十一條，解說各條目所揭舉之義，引用的書目有《六師結誓經》、《自愛經》、《法句經》、《胞胎經》、《涅槃經》、《出家功德經》等經。

張溥《漢魏六朝百三名家集》卷五十七所收的〈齊竟陵王集〉及嚴可均〈全齊文〉卷七中，收有〈淨住子序〉。序文解釋「淨住子」一語，謂以沙門淨身口七支，不起諸惡，長養增進菩提善根，如是修習成佛無差，則能紹續三世佛種，是佛之子，故云淨住子。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷十二；《彥琮錄》卷三；《舊唐書》卷四十七〈經籍志〉（下）。

淨居寺

位於河南省光山縣城西南二十二公里的淨居山。北朝時，高僧慧思爲避兵亂而至此地結庵；其後智顗來此謁拜慧思，並以之爲師。唐中宗神龍年間（705～706），道岸正式在此建寺。北宋·乾興元年（1022），改稱梵天寺，眞宗且御賜親筆之「勅賜梵天寺」額（尚存）。宋神宗元豐三年（1080），蘇東坡被貶爲黃州團練副使時，嘗遊淨居寺，並賦詩題名，今寺後仍有「蘇東坡讀書台」舊址。明·嘉靖三十五年（1556），光山縣令沈紹慶將蘇詩及序文鐫石立碑，今尚存於寺中大雄寶殿內。現寺內尚存原有建築五十九間，明、清碑刻三十

六方。

淨明寺

位於山西太原附近的古寺。傳說創建於隋．仁壽二年（602）。此寺可能是王邵〈舍利感應記〉（收於《廣弘明集》卷十七）所說的寺院（大正52．215a）：「并州於舊無量壽寺起塔。舍利初在道場，大衆禮拜，重患者便得除。起塔之旦雲霧晝昏，至於巳後日乃朗照，五色雲夾之。舍利將入函放光或一尺或五寸，有無量天神，各持香花、幢幡、寶蓋遍覆州城。」

北宋．太平興國四年（979），太宗滅北漢統一天下時毀城，塔傾圮而放光，皇帝乃下詔興修之。咸平二年（999），爲震災所毀，眞宗遣內侍王守直修治。景德三年（1006）七月竣工。其時，塔乃由瓴甓建造，九層高一一六尺。元豐八年（1085），呂惠卿曾撰「舍利塔記」，僧惠素爲其立石。元末，成爲廢寺。明．洪武十八年（1385）僧德閔加以重建，並與顯光寺等合併。明．正德十六年（1521）、淸．康熙三十八年（1699）均曾重修。

現存的古塔，乃明．洪武年間所重建，高約七十尺，爲磚造的喇嘛塔。塔身呈平面圓形、肩闊、下部狹窄，上有大相輪，頂承火珠，寶蓋掛有風鐸。塔的左右有鐘樓及鼓樓，塔的背後爲大乘殿，塔的前右方爲觀音殿，大乘殿之後即本殿。

〔參考資料〕《山右金石錄》；《寰宇訪碑錄》卷七；《支那文化史蹟解說》卷八。

淨衆宗

中國禪宗初期的宗派之一。以四川省成都市西北的淨衆寺爲弘法中心。本派由資州智詵——資州處寂——益州無相——保唐無住，法統相承。其中智詵、處寂都駐錫德純寺，至無相時，始移駐淨衆寺。後世所謂「淨衆宗」即指由無相所創立的法脈。

無相，俗姓金，朝鮮新羅王子，開元十六年（728）入唐，師事處寂，獲印可。後，成都縣令楊翌來皈座下，爲創建淨衆、大慈、寧國等寺。於是移居淨衆寺開示法要。師每年自十二月至正月嚴設道場，進行傳法。先令修方等懺法一七或二七日，然後引聲念佛、開示禪法心要，再息念坐禪，其心要即「無憶、無念、莫妄」。師並將此三句配合戒、定、慧三學。《歷代法寶記》云（大正51．185a）：

「先教引聲念佛，盡一氣，念絕聲停。念訖云：無憶、無念、莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是慧；此三句語，即是總持門。」

此三句又可歸結成「無念」。即戒定慧具足。《歷代法寶記》云（大正51．185b）：

「無念即是戒定慧具足，過去未來現在恆沙諸佛皆從此門入。若更有別門，無有是處。」

師之法嗣保唐無住之教法，唯以「無念」爲宗。綜觀本宗之禪法，與六祖慧能所傳者，可謂同源別流。

◉附：印順《中國禪宗史》第四章第一節（摘錄）

東山門下，分化於現今四川省方面的，不在少數，其中淨衆寺一派，極爲重要！「淨衆」是繼承弘忍下，資州（今四川資中縣北）智詵的法脈。智詵曾受則天的禮請入京，在資州德純寺，前後三十多年（約670～702）。長安二年（702），以九十四歲的高齡去世。弟子處寂，俗姓唐，人稱唐和尚。在德純寺，繼承智詵的法脈二十多年，開元二十年（732）去世。繼承人爲無相，俗姓金，新羅人，人稱金和尚。移居成都的淨衆寺，成「淨衆」一派。無相在淨衆寺開法傳禪的情形，如《歷代法寶記》說：「金和上每年十二月、正月，與四衆百千萬人受緣，嚴設道場，處高座說法。」（中略）

淨衆寺的「開緣」（即「開法」），據《圓覺經大疏鈔》卷三，知道與當時的開戒一樣。這是集合大衆，而進行傳授與短期的學習。所以「十二月、正月」，不是兩次，而是

從十二月到正月。「開緣」的情形是：先修方等懺法，一七或二七（與戒法部分相合）；然後傳授禪法。傳授分三：(1)念佛：教大家引聲念佛，也就是盡一口氣而念。念完多少口氣，才停止下來。(2)開示：總不離「無憶無念莫妄」三句。(3)坐禪：如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說：「授法了，便令言下息念坐禪。至於遠方來者，或尼衆俗人之類，久住不得，亦須一七、二七坐禪，然後隨緣分散。」

無相所傳的禪法，先引聲念佛，然後息念（無憶無念莫妄）坐禪。這一禪法方便，與「齊念佛，令淨心」的方便，明顯的有一致的迹象。而「無憶無念莫妄」三句，爲淨衆禪的心要，如《歷代法寶記》說：

「我此三句語，是達摩祖師本傳教法，不言是詵和上，唐和上所說。」

「我達摩祖師所傳，此三句語是總持門。念不起是戒門，念不起是定門，念不起是慧門：無念即戒定慧具足。過去未來現在恒沙諸佛，皆從此門入，若更有別門，無有是處。」

無相（金和上）繼承了智詵、處寂的禪門，而心要（三句語）却自以爲直從達摩祖師傳來。這三句語，歸結爲一句——「無念」，無念就是戒定慧具足。這與《壇經》及神會所傳的禪法，不是有一致的情形嗎？《壇經》的法門，是般若，就是無念法。而在方便上，也安立爲三句：「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本」。如與「無憶無念莫妄」相對比，那末「無念」，不消說是「無念」了。「莫妄」，與「無相」相合。「凡所有相，皆是虛妄」；離一切相，稱爲無相。「無憶」，於過去而不顧戀、不憶著，那就是「無住」。《壇經》又說：「悟此法者，即是無念、無憶（原作「億」）、無著、莫起（原作「去」）誑（原作「誰」）妄。」

「無念、無憶、無著、莫起誑妄」，不就是「無憶無念莫妄」嗎！《壇經》說：「我此法門，從上已來」，是有傳承的。而「悟此法者」，不是別的，「即是無念、無憶、無著、莫起誑妄」。這是達摩、道信、弘忍以來的禪門心要。無相到中國來，是開元十六年（726），不久就進入四川。無相在京、洛時，神會所傳的禪法，還沒有流行。無相可能見到了《壇經》古本，而更可能是：從（東山門下）不知名的禪者，受得這一禪法。這與慧能所傳得的，是同源而別流的禪法。

〔參考資料〕《中華傳心地禪門師資承襲圖》；冉雲華〈東海大師無相傳研究〉（《中國佛教文化研究論集》）。

淨慈寺

位於浙江省杭州市南屏山。中國五山之一。後周．顯德元年（954），吳越王錢弘俶創建，初名慧日永明寺，迎請道潛爲開山第一祖。宋．建隆二年（961），延壽繼住本寺，提倡禪與念佛雙修，又著《宗鏡錄》一百卷，並於寺內建一堂，稱爲宗鏡臺。宋太宗時，改稱壽寧禪院。其後，圓照宗本、大通善本、法眞守一、天童如淨、北礀居簡諸僧相繼住此寺，大弘教化。南宋．紹興九年（1139），高宗勅額「淨慈報恩光孝禪寺」。

元代以後，寺漸衰落。明初寺毀，法淨再建。正統年間（1436～1449）又毀，宗妙重建。清代，前後修建五次，大致恢復舊觀，寺布局及雄偉壯麗與靈隱寺相似。寺中之原有建築除前、中、後的大殿外，另有永明堂、圓照樓、宗鏡堂、濟祖堂、羅漢堂、神運井（運木古井）等。其中，運木古井即根據傳說中之濟公運木而得名。此外，寺內另有相傳是明．洪武十一年（1378）所鑄的大銅鐘一口，鐘聲宏亮。西湖十景中之「南屏晚鐘」，即指淨慈寺在傍晚所傳出之鐘聲。又，南屏山中，有相傳是忠懿王妃黃氏所建的雷峯塔。

1949年以後，寺宇除中、後殿外，前殿、濟祖殿等所有殿宇均被拆除，佛像亦遭破壞。1985年後再行重建整修，現已恢復山門、大雄寶殿、後殿（爲寺內唯一保持舊狀的原建築）、鐘樓（原有銅鐘已毀）、運木古井等。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十三、卷二十八；《景德傳燈錄》卷二十五、卷二十六；《淨慈寺志》。

淨業寺

中國佛教律宗祖庭。位於陝西省西安市長安縣終南山北麓，距澧峪口三公里。初建於隋，盛於唐。道宣嘗在此潛心著述、創宗立說。以寺在終南山，故世稱其宗爲南山律宗。同時期雖另有懷素之東塔律宗與法礪之相部律宗，然此二派其後不傳，唯南山一派獨盛天下。故後世遂尊道宣所住之淨業寺爲律宗祖庭。此寺在唐以後漸趨衰微。其中之建築物今存大殿、禪堂、法華堂、伽藍殿及僧寮等。寺外東北有道宣律師舍利塔。珍貴文物有明刻「唐宣律師遺迹」碑一方。

淨土十要

書名。十卷。明・智旭集，門人成時評點節要後付梓。收於《卍續藏》第一〇八册。係將論述淨土教義之佛書十種編集而成。內題爲「靈峯蕅益大師選定淨土十要」。卷一收智旭《阿彌陀經要解》一卷。卷二收宋・遵式《往生淨土懺願儀》一卷，及《往生淨土決疑行願二門》一卷。卷三收明・成時《觀無量壽佛經初心三昧門》一卷，及《受持佛說阿彌陀經行願儀》一卷。卷四收隋・智顗《淨土十疑論》一卷。卷五收唐・飛錫《念佛三昧寶王論》三卷。

卷六收元・善遇《淨土或問》一卷。卷七收明・妙叶《寶王三昧念佛直指》二卷。卷八收明・梵琦《西齋淨土詩》三卷。卷九收明・傳燈《淨土生無生論》一卷及《淨土法語》。卷十收明・袁宏道《西方合論》一卷。

關於此書之編集次第，前三要在解釋經文，並敍述其所依之行願儀則。其次從《淨土十疑論》至《西方合論》，則依隋唐宋元明之時代順序，編次而成。

淨土眞宗

日本佛教中，屬於淨土門之一宗。亦稱眞宗。古代又稱一向宗、門徒宗。開祖爲日僧親鸞。以《教行信證》等親鸞之著述爲教義之根本；以《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》爲所依經典。

日本・承元元年（1207），淨土宗祖法然之專修念佛宗受到嚴格的禁止。法然因此被流放至土佐國（高知縣），其弟子親鸞亦受牽連，而被流放至越後國（新潟縣）。親鸞至流放地之後，自號愚禿親鸞，娶妻生育兒女，過著非僧非俗的生活。七年後（建保二年，1214），偕妻子移居常陸國（茨城縣），建立稻田草庵，在關東農民間弘揚本願他力信仰。

親鸞於二十年傳教期間，歸信之人甚衆。其中以傑出弟子所在地區爲中心而形成之集團，稱之爲「門徒」。如以眞佛爲中心的「高田門徒」、性信爲中心的「橫曾根門徒」、順信爲中心的「鹿島門徒」及「大網門徒」等。

文曆二年（1235），親鸞返回京都，依然堅信本願他力之信仰，並努力從事著述活動。弘長二年（1262）示寂，享年九十。葬於東山大谷。

文永九年（1272），親鸞弟子於東山建立御影堂。其地爲親鸞么女覺信尼之私有地。堂則藉東國門徒之援助而完成。此即大谷本廟。建治三年（1277），覺信尼以其後世子孫得任本廟之留守職爲條件而捐獻此地，本廟遂爲門徒所共有。

覺信尼首先將留守職讓予其子覺惠。其後，覺惠之異父弟唯善覬覦此地之所有權，遂起紛爭。後經東國門徒之助，乃將留守職傳予覺惠之子覺如。

覺如欲排除逐漸壯大、干涉本廟的教團勢力，且欲將大谷本廟當作教團之本山，以留守職爲教團之主權者，並將寺號改稱爲本願寺。然而中央集權的體制雖然奠定，各地教團卻脫離本廟，紛紛獨立。

嘉祿元年（1225），眞佛高田派建立專修寺。室町中期，將此寺移至伊勢國（三重縣）

一身田。其門流逐漸興盛，與本願寺派相抗衡。自眞佛法流形成的派系有：興正派、佛光寺派、三門徒派、山元派及誠照寺派等。又性信的橫曾根門徒流興起木邊派；覺如之子善入（一稱善性）法系又形成出雲路派。以上諸派，再加上本願寺派及大谷派，稱之爲眞宗十派。

寬正六年（1465），本願寺之第八代蓮如兼壽，遭到叡山衆徒之攻擊，遂至大津避難。從此以後，乃於東國傳教。文明三年（1471），又於越前國（福井縣）吉崎建立坊舍，作爲北陸之傳教中心。越前國原爲高田專修寺派之中心地，蓮如之建舍傳教，不爲此派所納。後專修寺派得加賀國（石川縣）守護富樫政親之援助，遂於文明七年（1475）燒毀吉崎坊舍。蓮如又自若狹逃至攝津。文明十二年，於山科建造本願寺。明應五年（1496），又於大坂石山建立別院，並於此隱居。

至第十代證如光教，近畿的一向宗徒（即淨土眞宗徒），與日蓮宗徒發生爭戰。天文元年（1532），山科本願寺亦遭連累，而被燒毀，證如遂移往大坂石山別院，並改稱爲石山本願寺。後其子顯如光佐承嗣第十一代，與織田信長發生石山合戰。天正六年（1578），由於正親町天皇之調停，乃締結和議。顯如遂退居至紀伊國（和歌山縣）之鷺森。迄信長死後，於天正十一年，移至和泉國（大阪府）貝塚。又於天正十三年，遷至攝津國天滿。天正十九年，又得豐臣秀吉捐獻京都堀川一條之地，並於此建立伽藍。

顯如示寂後，本該由其長子教如光壽繼承。後卻改由其弟准如光昭擔任法主。德川家康同情教如之遭遇，遂贈烏丸六條寺地，予其建立堂舍。從此以後，本願寺派遂分裂爲二：一爲准如系統，稱爲本願寺派（西本願寺）；一爲教如系統，稱爲大谷派（東本願寺）。

江戶中期，爲了教團統一宗名的問題，淨土眞宗與淨土宗之間發生紛爭。迄明治五年（1872），大藏省下旨稱爲「眞宗」，宗名問題始告解決。現在僅有本願寺派沿用「淨土眞宗」一名。

近世，本宗頗致力於世界性之傳教。傳播地區，包括臺灣、朝鮮、夏威夷、北美洲、巴西等地。清末且曾到我國南京等地建寺弘法。當時之此宗僧人，且曾與我國南京・金陵刻經處之楊仁山（文會）發生法義論戰。

第二次世界大戰後，眞宗各派著手各種制度的改革，致力從僧侶教團轉變爲僧俗一體的教團。除上述所說眞宗十派（本願寺派、大谷派、高田派、興正派、佛光寺派、木邊派、出雲路派、誠照寺派、三門徒派、山元派）之外，又成立淨興寺派、淨土眞宗同朋教團等分派。其中，眞宗十派現在每年由各派主持「眞宗連合學會」，進行傳道及教義之振興。

在教義方面，本宗立二雙四重教判，以教、行、信、證四法爲一宗之綱格。分判眞假二門，以信心爲往生之正因，主唱平生業成爲其要旨。二雙四重，即豎出、豎超、橫出、橫超。就中，此土入聖道門難行道爲豎；彼土往生淨土門易行道爲橫；漸教爲出；頓教爲超。期求歷劫修行證果之法相、三論等稱爲豎出；期求即身成佛證果之佛心、眞言、法華、華嚴等稱爲豎超；依《觀經》定散二善之教的往生淨土法門稱爲橫出；依《無量壽經》弘願眞實之教的淨土法門稱爲橫超。此中，前三重皆爲方便權假，而後者橫超爲頓中之頓、眞中之眞、乘中之一乘。此橫超即爲淨土眞宗。

又，本宗教義之根本在於親鸞《教行信證》一書之主張。即謂「稱名」係由阿彌陀佛之本願力而來，因此是無上之行（大行）。即此稱名之所以成立，在於信仰本願之心，源自阿彌陀佛。因此提倡絕對他力之信仰。又，行者覺醒自己本質所具之惡性，係出自本願力，因此阿彌陀佛所救之正機爲惡人，故唱說「惡人正機」。此種主張，親鸞認爲是法然淨土教的本質，爲淨土教中最眞實之教法。

◉附一：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第十二章（摘錄）

淨土眞宗的開祖親鸞聖人，是法然上人的一個門徒。因此，淨土眞宗的教義本應與淨土宗各派一起進行說明。然而從本宗的教義、宗風以及現況來看，它有自己所獨特的、與淨土宗各派不一樣的地方，所以在這裏特別把本宗的教相、安心、起行、宗風的大致情況進行介紹。

在眞宗的教相當中，分爲聖、淨相對和眞、假相對的二門。而在關於聖、淨相對這一門中，又判釋爲「二雙四重」。關於眞假相對這一門中，又分出三願、三經、三機、三往生的區別，還分出三種教、行、信、證。現將這些名目表示如下：

二雙四重的判釋：

大乘
- 頓教
  - 豎超……難行道—聖道門—實大乘教（禪、眞言、天台、華嚴等即身成佛之教）
  - 橫超……易行道—淨土門—弘願—大無量壽經（選擇第十八本願的淨土眞宗之教）
- 漸教
  - 豎出……難行道—聖道門—權大乘教（法相宗等歷劫修行之教）
  - 橫出……易行道—淨土門—要門／眞門—觀無量壽經、阿彌陀經（選擇第十九願、第二十願的淨土假宗之教）

小乘…………緣覺教—聲聞教

三願	三經	三機	三往生	三土	
弘願—第十八願	大無量壽經	正定聚機	難思議往生	報土	……淨土眞宗
要門—第十九願	觀無量壽經	邪定聚機	雙樹林下往生	懈慢	……淨土假宗
眞門—第二十願	阿彌陀經	不定聚機	難思往生	疑城	……淨土假宗

弘願眞實四法—教（大無量壽經）—行（南無阿彌陀佛）—信（至心信樂欲生）—證（報土往生）—淨土眞宗

要門方便四法—教（觀無量壽經）—行（萬善諸行）—信（至心發願欲生）—證（懈慢往生）—淨土假宗

眞門方便四法—教（阿彌陀經）—行（稱名念佛）—信（至心迴向欲生）—證（疑城往生）—淨土假宗

親鸞聖人先立「教行信證」這一層的名目作爲標準，然後又判釋教相，成立宗義，據此，爲了廢聖道門而立淨土門，首先進行了「二雙四重」的判釋，還在所立的淨土門中，分出彌陀的三願的差別，釋迦的三經的區別，因爲衆生有三機的不同，所以往生也有三類的不同，與此相應，教行信證也有三類：一種是攙雜上了諸行（要門）；一種是攙雜了「自力運心」（眞門）；這兩類的教行信證都出於釋迦佛陀的方便之教，因而是淨土假宗，不是淨土眞宗，這是應當廢棄的；第三種是不攙雜諸行，又不攙雜自力運心，這種教行信證出於彌陀、釋迦的眞實之教，這才是淨土眞宗。就是說，淨土眞宗在聖道門與淨土門之上，又加上了關於淨土眞、假兩門的廢立，然後成立本宗的教義。這是他們自稱「淨土眞宗」的由來。

淨土眞宗的教行信證的名目，不僅是判釋教相的標準，而且是安心的依據。眞宗所說的安心，是依據陳述彌陀本願名號的《大無量壽經》的教說，聽聞了關於本願名號的「起行」由來之後，所產生的深深的信仰。如果產生了這樣的信仰，就必然得到往生成佛的證果。這種信條，在彌陀的願文中稱爲「至心信樂欲生」，在釋迦的願文中稱爲「聞其名號信心歡喜」；在世親的《淨土論》中稱爲「一心歸命」。總之，因爲凡夫虛假不實，即使苦修礪練其身心，也畢竟不能自己栽植往生成佛的因種，而彌陀如來的本願名號，卻是往生成佛的因種已經得以成就的標幟，它表明，凡夫可以得到這種因種而達到往生成佛。過去我們沒有成佛，只是由於沒有聽信這種名號。如果聽信此名號，作爲佛的願力，在聽信時佛就轉給我們成佛的因種，因此，所謂聽信之時，是直接決定我們能夠實現成佛願望的東西。有了這種信念，則無限的歡喜心也常常相續不斷。

安心要領既然如此，所以在關於宣傳「起行」的方面也與其他宗派大不一樣。大抵無論何種宗旨，在宣說「起行」的時候，都把「起行」作爲自己成佛的因種。只有眞宗以終生畢命爲期，雖然需要五念門、五正行等正行，但卻不把此比做自己成佛的因種，只是以此作爲對無限佛恩的報答。按照宗義的序列，是教、行、信、證。所謂行，是捨棄雜行雜修的自力小行，而要彌陀他力的大行，在皈依這個大行

的「信」的一念當中，已決定了往生淨土的證果，因而不是把「行」放在「證」之前，而是把「行」放在「信」之前。因此，本宗不願意以「信」後的「起行」比做成佛的因種，只是作爲報謝佛恩而鼓勵人們修持。由於這個緣故，其宗風也不同於其他宗派，本宗不是根據佛教戒律來規定宗徒的儀式，也不是據此樹立宗風，而是僧俗一樣，在無戒無律之上建成宗規，只要履行世上普通的道義就滿意了。這可以說是深鑒於時機，又斟酌了宗意所產生的。

◉附二：〈眞假二門〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

眞假二門，眞門與假門的併稱。爲日本淨土眞宗判教的用語。即以念佛一法爲眞門，其餘諸萬行爲假門。《顯淨土眞佛土文類》云（大正83·626b）：「就願海有眞有假，是以復就佛土有眞有假。（中略）由不知眞假，迷失如來廣大恩德。」

依眞宗之意，彌陀之本願有眞實、方便二種。方便之中更有眞假之別。在彌陀之四十八願中，第十八願爲眞實，第十九願爲方便假門，第二十願爲方便眞門。行者應當出假門而入眞門，後更出眞門以歸入眞實弘願。此中，假門指《觀無量壽經》所說定散要門之法，即定散攝一代教法而令入弘願念佛要門方便之善，因此以之爲依第十九願的方便假門。眞門，指《阿彌陀經》所說善本德本之名號，即此經之廢萬行諸善而令歸於念佛一行，但因未除自力疑心，故以之爲依第二十願的眞門。而此二門皆應歸入第十八他力弘願之方便。

◉附三：〈三願轉入〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三願轉入是日本淨土眞宗的教義，即主張從方便之教至眞實之教的信仰過程。謂由阿彌陀佛四十八願中的第十九願進至第二十願，再轉入第十八願。

眞宗稱第十九願爲至心發願願，係令「至心發願，捨聖道之教，以歸淨土者，得以往生」的本願，爲《觀無量壽佛經》要門之意。其行雖爲諸善萬行，但唯得往生化土而已。第二十願即所謂至心迴向願，係令「捨諸行、修念佛，且至心迴向者」得以往生的本願，爲《阿彌陀經》眞門之意。其行乃稱念如來名號，但未離自力之心，故僅能往生化土。第十八願爲至心信樂願。即令「領解彌陀之願心且至心信樂者」得以往生的本願，係《無量壽經》弘願門之意，依此願故，而得往生難思議之報土。亦即先依第十九願入萬行諸善之假門，再依第二十願迴入善本德本之眞門，後更出眞門而轉入第十八願門。

三願轉入，係源自親鸞《教行信證》卷六〈化身土卷〉。其文云（大正83·632c）：「依宗師勸化，久出萬行諸善之假門，永離雙樹林下之往生，回入善本德本眞門，偏發難思往生之心。」即指由第十九願之門而入第二十願之門。又謂（大正83·632c）：「然今特出方便眞門，轉入選擇願海，速離難思往生心，欲遂難思議往生，果遂之誓，良有由哉！」此說則指由第二十願門轉入第十八願門。然而，後世眞宗宗徒對於親鸞是否眞有三願轉入的體驗，以及信仰眞實之教是否必須依序經過三願轉入的問題，持有各種不同說法。

◉附四：〈祕事法門〉（編譯組）

祕事法門是日本眞宗的一種異端學說。相傳起源自親鸞之子善鸞將所學修驗陰陽之道混入於眞宗法義中，而宣稱係其父祕傳的正義，以教示於門徒。其說被視爲異端。南北朝時代，越前國（福井縣）大町的如道等人繼承其異義，提倡「不拜祕事」，名爲祕事法門。並廣傳於三河（愛知縣）、越前（福井縣）、常陸（茨城縣）、下野（栃木縣）等地。

祕事法門的特徵是祕密傳授或於密室中行儀禮作法，不承認既成教團及教團權利，立在俗者爲知識（教導者），輕侮僧侶，且述說入信的驗證。在教義上，則受眞言宗立川流、禪

宗、時宗、兩部神道、陰陽道等思想的影響，主張祕密相傳、即身成佛、印可證明等，並立一益法門、不拜義、知識歸命諸義。所根據的經典有《愚闇記返札》、《信問眞答鈔》、《本願歸命十箇條》、《本願成就聞書》、《心血脈鈔》、《他力信心聞書》、《唯信鈔議》等書。

至江戶時代（十七世紀～），因禁抑邪宗邪說之律令漸嚴，此派之徒衆遂轉趨地下，隱於社會的隱蔽處，形成一種祕密結社。當時著名的有土藏祕事、一如祕事、御藏祕事、地獄祕事等。明治維新後，允許自由信教，因而促使此一法門在京都、名古屋、北海道、九州等地公開傳播。

〔參考資料〕 細川行信《真宗成立史の研究》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》；金子大榮《真宗學序說》、《真宗之教義と其の歷史》；曾我量深《真宗の眼目》。

淨土十疑論

一卷。隋・智顗述，灌頂記。又作《阿彌陀經決十疑》、《天台十疑論》、《西方十疑》、《十疑論》。收於《大正藏》第四十七册。係詮釋有關往生淨土十種疑難的論典。內容敍述簡潔，甚得其要，故流行頗廣。唐・柳子厚之《龍興寺修淨土院記》、宋・楊傑之《萬善同歸集》，及知禮、遵式、元照、志磐等人，皆嘗引用此論，古來以天台大師之眞撰而受珍重。

本書卷首有宋・無爲子楊傑所作序引，述智者大師略舉十疑之意。次釋十疑，即(1)釋求生淨土無大慈悲疑，(2)釋求生乖無生理疑，(3)釋偏求生一土疑，(4)釋偏念一佛疑，(5)釋具縛得生疑，(6)釋得即不退疑，(7)釋不求兜率內院疑，(8)釋十念得生疑，(9)釋女人根缺不生疑，(10)釋作何行業得生疑。最後有元祐八年（1093）陳瓘之後序。註釋書有宋・澄彧之《十疑論註》一卷、宋・元照《十疑論科》一卷等。

〔參考資料〕 《樂邦文類》卷三；《淨土十要》卷四；望月信亨著・印海譯《中國淨土教理史》第二十一章。

淨土往生傳

(一)**三卷**：北宋・戒珠撰。又作《往生淨土傳》。收於《大正藏》第五十一册。內容所載，係發願往生西方淨土者之行業、事蹟。卷首有作者自序。卷上載錄西晉・僧顯等正傳十九人，附見十二人。卷中記載陳・慧思等正傳二十人，附見四人。卷下收有唐・僧衒等正傳十七人，附見三人。

本書之撰述年代不詳，但就所揭載者有北宋・紹巖、守眞、晤恩等三位往生者，及其至雍熙年間之事蹟來看，應脫稿於贊寧《宋高僧傳》新成之際。

(二)**泛稱記載淨土敎信徒事蹟之傳記類典籍**：略稱「往生傳」。以唐・迦才《淨土論》卷下引現得往生人相貌條，及道世《法苑珠林》卷十五〈敬佛篇〉彌陀部感應緣所載，爲此類往生傳之濫觴。單行本之印行，則以唐・貞元（785～804）年間，由文諗、少康二師編集，後由後唐・道詵删補之《往生西方淨土瑞應删傳》一卷爲最早。

此類往生傳與一般高僧傳並不全同。其內容包含僧尼及男女在家衆。且有感應、神異傳類中之往生淨土者。雖然如此，高僧傳及感應神異傳類，則仍爲往生傳之主要資料。

我國之往生傳有：唐・道詵《往生西方淨土瑞應删傳》；北宋・戒珠之《淨土往生傳》三卷；北宋・王古之《新修淨土往生傳》三卷；南宋・陸師壽之《新編古今往生淨土寶珠集》八卷；明・袾宏《往生集》三卷；清・彭希涑《淨土聖賢錄》九卷；清・胡珽《淨土聖賢錄續編》；清・瑞璋《西舫彙征》二卷；清・咫觀《修西聞見錄》七卷等。佚書有：宋・遵式《往生西方略傳》一卷；宋・淸月《往生淨土略傳》一卷；南宋・海印《淨土往生傳》十二卷；遼・非濁《隨願往生集》二十卷等。

日本之往生傳有慶滋保胤所撰之《日本往

生極樂記》一卷，此係日本最早之往生傳。此外，另有大江匡房《續本朝往生傳》一卷、三好爲康《拾遺往生傳》三卷及《後拾遺往生傳》三卷、蓮禪《三外往生記》一卷、藤原宗友《新修往生傳》一卷、如寂《高野往生傳》一卷等書。

淨土教美術

依據各種淨土信仰所製作的佛教美術。在大乘佛教之中，除了釋迦如來外，另外還出現許多如來。經典中所出現的這些如來，多以建設其各自的理想國土（淨土）爲其目標。述說此種思想的經典稱爲淨土經典。西元一世紀時已傳出阿閦如來及其國土妙喜淨土。其後又出現述說阿彌陀如來及其國土極樂淨土的經典。此外，又有各種淨土存在，其中如彌勒菩薩的兜率天、觀世音菩薩的補陀落迦山等，皆頗爲著名。但在淨土教美術中，以有關阿彌陀如來及其極樂淨土之造型爲最多。

一般認爲，西元一至二世紀以來，即大乘佛教的初期，阿彌陀淨土信仰已在印度成立。但尚未發現當時有阿彌陀如來之造像。現存所知最古的造像，係中國六世紀初期有無量壽佛銘記的龍門石窟像。又，六世紀時所雕鑿的響堂山石窟中，也有被推定爲描繪彌陀淨土的浮雕。

中國的淨土教美術，以唐代最爲盛行。特別是七世紀。初唐高宗時代善導大成中國淨土教以來，以彌陀信仰爲中心的佛、菩薩信仰更爲盛行，以阿彌陀佛等諸佛之淨土爲主題的繪畫爲數甚多。相傳善導嘗作三百幅淨土變，但現已不存。

在敦煌莫高窟內，現尚存有許多唐宋時代的淨土變相。其初期作品，主要在描繪彌陀三尊及諸菩薩，尚未繪畫出極樂宮殿之寶樓閣（第三三二窟）。後來逐漸增加寶樓閣及舞樂會（第二二〇窟）。八世紀以降，畫面周圍加入《觀無量壽經》之教說，而形成「觀無量壽經變」（觀經變，第三二一、一七二、一四八、二一七窟）。又，莫高窟中另有藥師淨土變相（藥師經變相）約十種，以及依據《彌勒下生經》所作的彌勒淨土變相數種。此外，西域伯孜克里克千佛洞壁畫上，也有藥師淨土變相。庫車西南的庫木土拉石窟壁畫，則有觀經變相及藥師淨土變相。

日本正式造立阿彌陀如來及淨土變，始於八世紀以後。早期的作品有法隆寺金堂壁面、法隆寺橘夫人念持佛等。其後，在奈良時代後期（八世紀後半）受唐代淨土教的影響，淨土變的製作乃漸盛行。代表作品爲當麻寺所藏的觀經變當麻曼荼羅。

平安時代初期，密教的結定印阿彌陀像傳入日本。比叡山東塔常行堂內，有仁壽元年（851）所造以寶冠阿彌陀像爲中尊的五尊曼荼羅。當時由於念佛行法盛行，促進了淨土教的發展，奠定造立定印阿彌陀像的基礎。平安後期，是阿彌陀信仰鼎盛的時期。盛行製作阿彌陀堂、丈六阿彌陀像、九品來迎圖等。如十一世紀建立的平等院鳳凰堂、法界寺阿彌陀堂、白水阿彌陀堂等，皆是其代表作。

鎌倉時代，與淨土有關的新宗派成立，淨土信仰趨於大衆化。此時有立像形式的來迎圖、山越阿彌陀圖、二河白道圖等新的淨土教美術出現，亦有彌勒、觀音、地藏等佛菩薩之來迎圖、十王圖的製作。

◉附：〈淨土變相〉（編譯組）

描繪諸佛菩薩所住樂土之相狀的圖像或雕刻，謂之淨土變相。又稱淨土變、淨土圖、淨土繪。在日本，由於淨土變與密教的曼荼羅類似，因此亦稱之爲淨土曼荼羅。有時又稱之爲淨土曼陀羅。曼陀羅係依《阿彌陀經》的「雨曼陀羅華」而來。廣義而言，淨土變相包括釋迦如來之靈山、阿閦佛之妙喜國、藥師如來之淨琉璃世界、觀音菩薩之補陀落迦山，以及彌勒菩薩之兜率內院等圖像。但通常專指阿彌陀佛之極樂淨土的圖繪。所謂「變」，即將種種相狀變現在一區劃內之謂。其製材種類不一，

有壁畫、柱畫、板繪、木雕、石刻、塑像、縫繡織成等等。另有相對於淨土變的地獄變，亦頗盛行。

淨土變相的製作，是隨著彌陀淨土及藥師、觀音、彌勒等信仰的盛行發展而成的。中國六朝時代，北齊畫工曹仲達曾繪五通曼荼羅，內容爲阿彌陀佛與五十菩薩來迎圖。另依《歷代名畫記》卷三所載，兩京寺觀壁畫中，有尉遲跋質那的淨土經變、吳道子的西方變、趙武端的西方佛會與淨土變、劉阿祖的十六觀與閻羅王變、程遜的淨土變等。

唐初，善導盛唱淨土往生法門，曾畫西方變相三百幅。敦煌莫高窟中亦有描繪淨土的壁畫。又依《樂邦文類》的記載，白居易曾命工人杜宗敬，依《阿彌陀》、《無量壽》二經，畫西方世界一部，高九尺，橫丈有三尺，彌陀尊佛坐中央，觀音勢至二大士侍左右，人天瞻仰，眷屬圍繞，樓臺伎樂，水樹華鳥，七寶嚴飾，五彩張施，頗爲莊嚴。

近代由里克克（Le Coq）所發現的中亞出土的佛畫中，有古代製作絹本著色的淨土變相斷片。依此可知，中亞地區亦曾有淨土變的製作風氣。在日本，古來製作淨土變相作品之風頗盛，法隆寺金堂四佛淨土變、阿彌陀淨土、藥師淨土、補陀落迦淨土、兜率淨土等各種變相即其顯例。

〔參考資料〕 菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈信仰と造形〉。

淨土慈悲集

三卷，現存上卷。是中國唐代的淨土學者慧日（唐玄宗賜號「慈愍三藏」，680～748）所著。收在《大正藏》第八十五册。慧日提倡淨土法門，與善導、少康並稱。他生於唐高宗永隆元年（680），出家受具戒後，慕義淨之風，西遊印度，遍禮佛蹟，尋求梵本，並參訪善知識。當時印度流行阿彌陀佛的信仰，慧日見聞彼地學者之盛讚淨土，得到啓發，歸國後常勸人修淨土之業，著有《淨土慈悲集》、《般舟三昧讚》及《西方讚》等書。《淨土慈悲集》散佚已久，1925年在朝鮮的桐華寺發見其殘本。內題「略諸經論念佛法門往生淨土集」（一名《慈悲集》），大唐慈愍三藏慧日集。但依〈西方略傳序〉、《淨土指歸》等，此書題作「淨土慈悲集」。今存上卷，缺頁仍多，但可由此窺見慧日學說的一斑。《般舟三昧讚》錄載於法照的《淨土五會念佛略法事儀讚》（簡稱《五會法事讚》）。《西方讚》錄載於晚近在敦煌石室發見的法照的《淨土五會念佛誦經觀行儀》（簡稱《廣法事讚》）卷下寫本中。

《淨土慈悲集》是慧日的主要著作。全書分作三卷，第一卷先舉異見。依據經論和教理一一加以破斥。第二、三兩卷均佚，今據卷首所敍，可知第二卷係廣引經教，證成念佛的正宗；第三卷更會釋諸教古今疑滯，校量諸行出離之遲速，而闡明自宗的立場。

《淨土慈悲集》的理論根據，是瑜伽學系以三性爲中心之說。本集在列舉虛妄有四義的一段中，就理事相對而談到生死因果和離繫因果的相對，說依他起性緣生幻有，含攝宇宙森羅的一切萬象，由此有聖凡的差別以及淨土、穢土的相對存在，爲了出衆生界而入佛界，應當勤修和淨土相應的各種行業。

在慧日弘通淨土的時代，禪宗承南能北秀之後，正大張其教勢。據《淨土慈悲集》說，當時有一部分禪家以觀世間空寂都無一物爲究竟，而說諸法猶如龜毛兔角本無實體，無所謂生滅，從而無善可修，無惡可斷，但令內心安住空虛，了知世間萬法都無，就是證得禪定，斷除生死，不受後有。若用有所得心，著相修習念佛、誦經、求生淨土以及修布施乃至智慧，都是有爲法，是生死法，雖然勤修，也不免流浪生死。

《淨土慈悲集》對於這些禪家的說法，引《無上依》等經一一予以反駁。最初總破說，豈有凡夫但住空門，不斷惡不修善，懈怠懶惰而可得到解脫？次引《無上依經》、《大涅槃

經》及《維摩經》文反證「執著空見」或「修法空」爲佛所不許。本集爲證明這一點，更會釋《金剛》、《楞伽》等經所說「凡所有相皆是虛妄」，並廣加解釋佛教中所說虛妄的語義和眞妄的分別，而勸人發菩提心，修習諸善萬行。以不斷惡不修善爲眞實，此乃謬中之謬。

《淨土慈悲集》對於當時一部分禪家學說加以破斥，當時的反應如何，現無文獻可考。但在三百多年後宋哲宗紹聖年間（1094～1097），律宗學者元照在所撰《芝園集》的〈論慈愍三藏集書〉中，自述曾經被禪僧訟於公府，說《慈愍集》是他僞作，借古人的名字以排斥宗門。由此可見當時禪家對於《淨土慈悲集》反應如何了，此書之終於湮沒不傳，或即以此之故。

《淨土慈悲集》後二卷雖已佚，但從第一卷說淨土教當信中，可以略見它的輪廓。總之，慧日的淨土學說和善導一系所說無大差異，尤其是說淨土法門省功易成而坐禪習定難得成就，它和難行易行二道的教判相合。至其突出之點，在於運用了瑜伽學系的理論，以及反對狂禪，堅持淨戒。這大概是適應當時佛教界的情形而說的。（黃懺華）

淨土聖賢錄

九卷。清・彭希涑撰。收在《卍續藏》第一三五册。彭希涑是彭際清（1740～1796）之侄。際清乃「素服儒風、兼修淨行」的學者，他自己常想薈萃以往有關修持淨土者的事蹟，編成一書，但始終沒有作成。約在乾隆四十八年（1783）以前，其侄希涑初發信心，願成此錄，他就發凡起例，指導希涑先稽考經論，次及中國古來的著述，再續以耳目之所及，編成本錄。

本錄爲傳記體，共分十科：

(1)**淨土教主第一**：錄阿彌陀佛。

(2)**闡教聖衆第二**：錄觀世音菩薩等九位聖衆。（以上第一卷）

(3)**往生比丘第三**：錄慧遠等二五二人，附見慧持等二十四人，共二七六人。（以上第二至第六卷上半卷）

(4)**往生比丘尼第四**：錄慧木等十一人。（以上第六卷下半卷）

(5)**往生人王第五**：錄烏萇國王一人。

(6)**往生王臣第六**：錄七萬釋種與劉程之等三十三人，附見王仲回等八人，除釋種外共四十一人。（以上第七卷）

(7)**往生居士第七**：錄差摩竭等七十一人，附見沈宏等五人，共七十六人。（以上第八卷）

(8)**往生雜流第八**：錄張鍾馗等十七人。

(9)**往生女人第九**：錄韋提希夫人等七十九人，附見韋提希的五百侍女。

(10)**往生物類第十**：錄鸚鵒等三物。（以上第九卷）

每傳之末多註明所根據的原書出處，以爲佐證。其所引用資料有經論、此土撰述、佛教史傳、正史、文集、方志……等一百三十餘部，此外還有素風、鶴峯、旅亭、宏通、正琦、淨雲、澄谷、杲堂、雲麗、姜昆成、許培秀等十一人的口述材料。

本錄是集以前各種往生傳錄之大成，但還具有它自己的幾個特點：

第一，如唐・道詵撰《往生西方淨土瑞應删傳》，明・袾宏撰《往生集》，都以慧遠爲首。宋・戒珠撰《淨土往生傳》，以僧顯爲首。這些只載中國人物，不溯淨土源流，但本錄却注重探本究源，人物不限東西，所以首標教主以阿彌陀佛爲第一，次列觀音、勢至、普賢、文殊等諸大菩薩；再次列西方諸祖諸論師祈婆迦尊者、馬鳴等。

第二，歷代《高僧傳》，《佛祖統紀》、《佛祖通載》等書，只載古來諸師事蹟，而議論闕略；另一方面，如《往生集》等書，又只標事驗，少記行實。本錄則理論與事蹟並錄，不問疏密，不論巨細，凡警策扼要足以堅定修行信仰的均在選錄之列。

第三，《往生集》獨尊「庸行」，所以唯取善逝善終者，捐軀捨命的一概不錄。本書則

膺行與捨身並錄，捨身中凡分爲三類：一類是速捨報身求生淨土的人，如善導、志通、文藿、慧誠、超誠等；一類是爲法捐軀的人，如靜藹等；一類是忘身濟物的，如常愍等。

第四，《往生集》載有白樂天、蘇子瞻、張天覺等三人，謂「據因考果，當生西方」。本錄則一准教義，對這些人物删削不錄。因樂天有偈云：「吾學空門不學仙，恐君此語是虛傳。海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。」樂天雖有繪圖迴向之誠，而平生信仰多在彌勒兜率淨土，但本書所宗爲西方彌陀淨土，宗仰不同，所以不錄。子瞻雖信仰彌陀淨土，但他論西方則云：「西方不無，然箇裏著力不得。」此語表現他對淨土信念的不切。凡修淨業，必具三心，即深心、至誠心、迴向發願心，乃至臨終十念均須處處著力，不著力焉能生得西方？子瞻既云「著力不得」，與教義相違，難以往生，所以不錄。

第五，過去如《居士傳》、《善女人傳》等書所錄諸賢，必甄別平素言行，一有瑕疵則捨而不錄。本錄對個人行事以末後爲憑，不論既往之失。往生比丘中如雄俊、惟恭等人，往生雜流中如張鍾馗、張善和等人。過去或曾罷道從戎，或嘗事酒博，或殺鷄爲業，或屠牛爲主，但一念歸誠，同生淨土，所以一概選錄。

第六，人、物平等兼收，這種精神本錄表現得最爲具體，如在開始〈教主第一〉阿彌陀佛傳中，即從理論上肯定一切衆生皆有佛性之義。又在末尾〈往生物類第十〉中用鸚鵡、鴝鵒、白鸚鵡等往生安樂的事實來作證明。這些地方都表現本錄的思想內容是合乎佛法平等的教義的。

另外，從本書所選錄的全部材料看，還反映了我國佛教史上禪淨離合發展的關係。我國五代・永明延壽禪師著《宗鏡錄》，會天台、賢首、慈恩異同之旨，並提出有名的四料簡，而主張「有禪有淨土，猶如帶角虎，現世爲人師，當來作佛祖」（本錄卷三），奠定了禪淨兼修之旨，兩宗在教義上的矛盾就大致解決了。此後如元代中峯（明本）既單提向上，也時復舉揚淨土，嘗言：「禪者淨土之禪，淨土者禪之淨土」（卷四）。他的弟子天如（惟則）即密契單傳，又推闡天台、永明宗旨，兼宏淨土教義。著《淨土或問》一書，主張既見十方佛，即見自性天眞之佛，這叫「淨土禪」，亦叫「禪淨土」（卷四）。楚石（梵琦）先參徑山元叟，後來也是兼習淨土，還著有《懷淨土詩》流傳於世（卷五）。明、清兩代，如法雨（仲光）受記於紫柏禪師，於禪堂外別開念佛堂（卷五）。蕅益（智旭）教人但念彌陀佛即名無上深妙禪（卷六）。此外本書還載有不少僧俗人物都是先禪後淨或禪淨雙修。

以上所述的史實，很明顯地表示禪淨的關係，始則由合而分，繼而由分而合，恰是一個相反相成的發展過程。本錄選載了有關這方面的大部分材料，可稱爲佛教史上的重要記錄。

嗣後清代胡珽撰《淨土聖賢錄續編》四卷。分比丘、比丘尼、王臣、居士、雜流、女人、物類等七科，體例一准本錄。（田光烈）

淨土羣疑論

七卷。唐・懷感著。又作《釋淨土羣疑論》、《羣疑論》、《決疑論》。收在《大正藏》第四十七册。作者懷感初學唯識，後入善導之門，以至心念佛，獲得三昧。乃依據自己的信仰與經驗，將陳、隋以來，在攝論、三階教、及玄奘唯識學的流行中，佛教界所產生之淨土往生疑義，以問答體方式加以彙集詮釋，而撰成此書。

依卷首孟銑所撰之序文，本書未脫稿之前，懷感已告示寂，後由同門懷惲補修完成。本書係研究懷感之淨土思想的唯一資料，故極其珍貴。此外，本書也具有百科全書的價值。至於本書與善導釋義的異同，古來說有十五同十三異云云。

此外，本書亦流傳於日本。據《往生要集》所載，鎌倉時代之南都諸學者，尤多愛翫之。其後嘗印刻、付梓、書寫校點，復匡正字

句之誤寫等而重新刊行。近年來，由於望月信亨等人的努力，研究善導之風盛行，因而對本書及懷感的研究也更爲明確。古來中國未見本書之註解，日本則有道忠《羣疑論探要記》、員遍《羣疑論科》、湛慧《羣疑論考》、惠然《羣疑論撮要義》、義能《羣疑論勸說》等。

淨心誡觀法

二卷。唐・道宣撰。收於《大正藏》第四十五册。係南山律宗開祖道宣教示門人自修及教化之道。凡三十篇，即(1)淨心誡觀法五字釋名法，(2)誡觀序宗法。(3)誡觀五停心觀法。(4)誡觀末法中校量心行法。(5)誡觀六難自慶修道法。(6)誡觀世相如夢修出世善根法。(7)誡觀破戒僧尼不修出世法。(8)誡觀外現威儀內起邪命法。(9)誡觀取相恃善誑佛法。(10)誡觀慢天懼人屏處造過法。(11)誡觀女人十惡如實厭離解脫法。(12)誡觀檀越四事從苦緣起出生法。(13)誡觀六道流轉受報無窮法。(14)誡觀八風力大智者不動法。(15)誡觀身心相苦惱過患法（以上爲上卷）。

(16)誡觀詐善揚名口淸心濁法。(17)誡觀衆生各著依正二報法。(18)誡觀煩惱結使法。(19)誡觀十八界假緣生法。(20)誡觀修習安那般那假相觀法。(21)誡觀善惡相資法。(22)誡觀六道衆生善惡因果法。(23)誡觀行者善護戒財塵賊止劫法。(24)誡觀世諦第一義諦法。(25)誡觀晚出家人心行法。(26)誡觀對發菩提心法。(27)誡觀教化衆生法。(28)誡觀佛性不一二非有無含中道不著中法。(29)誡觀智差別福田不等法。(30)誡觀內行密修囑付殷勤受持法（以上爲下卷）。

此中，第一「釋名篇」在解釋題目「淨心誡觀法」，謂戒既完具定復淸淨，以戒定淨令智慧淨。智既淨已，顯自身源。有此義故，名爲淨心。勵己修道，離過患爲誡；依止觀二門，生長一切禪支道品名觀；加行勝進住不退心，故名爲法。第二「序宗篇」說欲修道者，先斷財色。第三「五停心觀法」以下至第二十五「心行法」等二十三篇，說對治諸垢煩惱業可以淸淨身心，即明自利之行。第二十六「發菩提心法」以下至第二十九「福田不等法」四篇，說大乘利他之行。第三十「受持法」，謂應受持此法。又，自第二篇起至第二十九篇，各篇均附有長行偈頌。此外，卷首有宋・元照所作之序。註釋書有宋・允堪所撰之《發眞鈔》三卷。

淨土資糧全集

八卷。明・莊廣還輯，袾宏校正。收在《卍續藏》第一〇八册。係採輯考證淨土門諸經論釋之要語而成者。作者莊廣還，幼習儒學醫，後入佛門修禪，好誦《金剛經》。據傳，氏於萬曆十三年（1585）泛舟遊武林，途中從一老翁之勸，謁雲棲袾宏，遂皈信淨土門。爾後日課稱名念佛五萬。本書即作者於此期間，任意閱讀淨土諸經論，掇其要語，復抒己見而成者。全書六卷，另附前集一卷、後集一卷。

本集六卷爲淨土往生章、淨土起信章、淨土誓願章、淨土齋戒章、淨土日課章、淨土兼禪章。其中，淨土兼禪章主要在論述淨土禪宗，爲全書之骨目，由四篇組成。即(1)豫行篇，(2)正修篇：攝心念佛法、數息念佛法、參究念佛法、實相念佛法，(3)調和篇：附六種料揀，(4)明宗篇（上、下）：附禦魔法。

淨土五會念佛誦經觀行儀

現存二卷。唐・法照撰。收於《大正藏》第八十五册。略稱《五會法事儀》，是廣泛記述五會念佛行事的經籍，但久已逸失不傳。西元1908年，法人伯希和（Paul Pelliot）於敦煌發現中、下二卷。就中，中卷有一本，內容完整，下卷有二本，一闕前半，一闕後半，二本合綴乃得完全。

據敦煌發現本，其中卷〈寶鳥讚〉後設有第八讚佛得益門，〈歸西方讚〉後，設有第九化生利物門、第十迴向發願門。第十門之後云（大正85・1252c）：「上來十段不同，總明一期淨土五會念佛經讚法事觀行儀竟。」由此

可知本書總立十門以記述其行事。又依第九化生利物門下所說（大正85・1252c）：「前之八門是因，此第九門是果，猶前修因必招其果，為修因時，不惜身命，勇猛精進，念佛誦經，稱讚大乘，願生淨土。」可知前八門主要是敍說五會念佛誦經觀行的儀則，且中卷屬第七門以下。至於下卷，由卷首所載（大正85・1255c）：「此下一卷讚，從第八讚佛得益門分出，衆等盡須用第三會念佛和之。」可知下卷乃由讚佛得益門所分出之諸讚纂集而成。

〔參考資料〕 觀本《香光閣隨筆》；《鳴沙餘韻解說》。

淺草寺

日本聖觀音宗的總本山。位於東京都台東區淺草。山號金龍山。通稱「淺草觀音」。推古天皇三十六年（628），土師眞中知於宮戶川（隅田川）網獲觀音像，遂改宅為香堂，安置此像，此即建寺之起源。大化元年（645），勝海再建本堂，並被推為此寺之開山。天安年間（857～859），圓仁增建堂宇，中興此寺。天慶五年（942），平公雅於此寺祈願靈驗，遂修繕諸堂，並捐贈莊園，寺域逐漸擴大。其後，又得源賴朝、北條、足利氏等的護持而漸隆盛。江戶時代，成為幕府的祈願所，又得德川家康所捐獻的寺領五百石。明治以後，隸屬於延曆寺。昭和二十五年（1950），脫離天台宗而獨立。二次大戰後，本堂燒毀，昭和三十三年重建。寺中藏有紙本墨書《法華經》十卷、元版《大藏經》五四二八卷等文物。

淫戒（梵 abrahma-carya-virati，巴 abrahma-cariyā veramanī，藏 mi-tshaṅs-par spyod-pa spoṅ-ba）

四波羅夷之一。十重禁之一。又以「不淫即戒」之意稱不淫戒。《有部毗奈耶》卷一說，佛成道十二年中，諸弟子無有過失，未生瘡疱，至第十三年，蘇陣那始犯淫，佛因之制定淫戒。此戒即為佛教教團中之最初制禁。小乘家列此戒為四波羅夷之第一，以「淫、盜、殺、妄」為次第，但《梵網》等大戒以慈悲為先，故列置第三，以「殺、盜、淫、妄」為次第。《大智度論》卷四十六云（大正25・395c）：「淫欲雖不惱衆生，心繫縛故為大罪。以是故戒律中淫欲為初。」

此戒因七衆有別，其結罪之相亦不同。在家優婆塞、優婆夷，唯於非夫妻間禁行不淨行。及雖為夫妻，但若於非時、非處、非量、非支間行之，亦屬犯戒。此名為邪淫戒。出家五衆雖所受皆為不淫戒，然其中沙彌、沙彌尼、式叉摩那三衆，雖犯戒亦不結波羅夷。即名為滅擯惡作罪，剝其袈裟，擯出寺門。比丘、比丘尼二衆為大僧，故若犯戒則結波羅夷罪，不許與之共住、同一羯磨、同一說戒。《四分律》卷一云（大正22・571c）：「譬如斷人頭，不可復起，比丘亦復如是，犯此法者不復成比丘，故名波羅夷。」

關於此戒之犯相，不論對象為人、非人或畜生，又不論是小便道、大便道或口中，凡行而有受樂之意皆結根本罪。即使於睡眠中，受他人逼迫而犯戒，若於初中後時有受樂心，亦皆得根本罪。若於初中後時無所覺知則不為犯戒。詳言之，若具足八種因緣，方結成波羅夷罪。

又，若依《瑜伽師地論》卷四十一所說，在家菩薩有時可開之，其文云（大正30・517c）：

「菩薩處在居家，見有母邑現無繫屬，習淫欲法，繼心菩薩，求非梵行。菩薩見已，作意思惟，勿令心恚，多生非福。若隨其欲，便得自在，方便安處令種善根，亦當令其捨不善業。住慈愍心，行非梵行，雖習如是穢染之法，而無所犯，多生功德。」

然此僅係居家得位菩薩度化衆生之權宜方便，故勉開許之。至於出家菩薩為護聲聞，令聖所教誡不為壞滅，故不可行一切非梵行。如有所犯，務必離開寺院僧團。

此外，《大般涅槃經》卷三十一說，於壁

障外遙聞女人瓔珞環釧種種諸聲，心生愛著，如此已是成就欲法，毀破淨戒。這種嚴格規定，是該經的特殊寓意，與諸部廣律所說不盡相同。

◉附：印順〈淫欲是障道法〉（摘錄自《華雨集》五）

㈠淫欲不是生死根本。但在現實人間，淫欲「是障道法」。這是我從佛法得來的見解。世間是苦，「苦」體是每一衆生（依五蘊、六處和合而有的）自體。何以有此生死苦果？「集」起生死的是愛，愛的內容爲：「後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂。」佛曾深感衆生的難以教化，問題爲每一衆生，有「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」——深藏的愛著窟宅。以上，是佛法根本，阿含及廣律所說。衆生生死不已，原因是煩惱，煩惱是無量數的，可分二類：⑴「分別生」的：主要是人類文明發達所引起的，文明越進步，煩惱越多。這在現實人間，是嚴重的，可以造成最大的惡業；但斷除了，還是在生死中。⑵「俱生」的：其中一分，是一切衆生所同有的，一切衆生所必有的。這雖是微細的，不妨得人天善果，但却是最爲難斷的。如末那相應的四種煩惱，「我癡、我見、我慢、我愛」（一切都加一「我」字）。佛法以愛爲集諦；經說：「愛莫過於己」，這是有意識或無意識中所必有的，所以說：自我愛爲生死根本。以自殺殉情來表示是淫欲而不是自我愛，這是不知愛的內容。從自我愛而延擴起來，經說三愛：「欲愛、有愛、無有愛」。欲愛是物欲（淫欲在內）的愛著；有愛是自體存在的愛著；無有愛是否定自己、超越自己（自殺，愛著涅槃解脫等）的愛著。如「殺身成仁」、「捨生取義」，如沒有尊重自己（人格道德）的一念，能爲仁義而死嗎？（中略）

㈡解脫生死，重在斷除煩惱。欲界人類，如淫念與淫事多，不論什麼法門，都是不可能解脫的，所以說「淫欲障道」。在某一期間（長短不定，依根性及精進程度而不同）暫斷淫欲，精進修行，止觀相應，引發無我淨慧，就能斷我見而得初果。證果後，在家弟子如爲事業與淫欲所累，就不能進修得二果。得二果的也是這樣，所以初果、二果的在家聖者，依然能生男育女。如離欲界煩惱，進得三果，那在家也不再有淫念了。如得四果，雖然年富力壯，女性不再有月經（身體健康正常）；男性也不會夢遺不淨。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是當下涅槃，就一定出家了。但有的部派說：阿羅漢也有在家而不出家的。三果聖者如死後生天，那是沒有淫欲的色界；但凡夫依禪定力，也能生色界，所以沒有淫欲，並不等於斷除生死根本。欲能障道而不是生死根本，這是我對佛法的理解。

㈢生在人間，維持個體生命的，是飲食；延續種族生命的，是淫欲。古人說：「食色性也」，性是出於本能的。一般人的飲食或行淫，是不離煩惱的。如恰當——適合個體的正常需要，適合當時社會的正常制度，這不能說是罪惡，不會因此而生天、墮地獄，也不會因此而流轉生死（不感總報）。煩惱有二類：一是惡（不善）的，一是無記（不可說是惡是善）的。無記的雖然微細，到底是不清淨的，所以名爲有覆無記。本能的自我愛，也屬於此。引起淫欲的欲愛，與瞋、疑等不同。人及大多數畜生（鳥獸蟲魚等），淫欲是本能的。到一定時期，生理變化而自然發現。凡屬本能的，不能說是善是惡。如食草的牛、羊等，不能說有「不殺生」的美德；蜘蛛結網捕蟲而食等，也不能說是專造「殺生」的惡業。如煩惱依本能而起，率性而動，無記所攝。所以在世間法中，飲食男女是正常的，否則人類都要下地獄了。衆生以自我（我是「主宰」義）愛爲中心。欲界人類的欲愛——愛著、佔有的「物欲」非常强，貪心熾盛。食，發展爲經濟的爭奪；淫欲也一樣，每逾越正常。食色性也，而食色成爲人與人間永不解決的困擾（苦，並不限於貪色）。人類的知識進步，依自我（主宰）

愛而來的佔有欲，人是不可能沒有的，於是有家庭、國家、國際（到現在，還沒有形成有效的秩序），這是容許私欲而又加以限制。從容許說，是保障私有，所以要保障私有，正因私有欲出於人性，不可能沒有的。但過於縱容私有，又會造成另一型態的困難，如自由經濟制的週期性衰退。私有、佔有，可說有正常的一面，但從佛法（出世法）來說，源於人性而來的私有、佔有，世間是不可能有徹底的解決。從個人（在世間）來說，衣食等經濟事項，如能少欲知足，是容易解決的（當然不是徹底的解決），而淫事有關雙方，不能專憑自己意志來決定。如漠視對方，會增添家庭的糾紛困擾，比衣食問題是更難解決的。所以佛制出家，以不畜私產爲原則，而淫欲則完全禁止。總之，根源於自我愛而來的私有佔有，世間是永不能解決的。（中略）

佛制出家的完全禁止淫欲，如不能安心於佛法喜悅之中，即使持戒謹嚴，不敢違犯，內心矛盾，也不過人天功德，不能趣向聖道解脫的。眞正的「梵行已立」，是無漏聖道的成就。

〔參考資料〕《摩訶僧祇律》卷一；《十誦律》卷一；《有部毗奈耶》卷二；《菩薩戒經義疏》卷下；《梵網經菩薩戒本疏》卷三；《四分律行事鈔》卷中之一。

理趣經（梵 Prajñā-pāramitā-naya-śatapañcāśatikā，藏 Śes-rab-kyi pha-rol-tu-phyin-paḥi tshul-brgya-lṅa-bcu-pa）

一卷。唐・不空譯。又作《大樂金剛不空眞實三麼耶經》、《大樂金剛不空眞實三摩地耶經般若波羅蜜多理趣品》、《金剛頂瑜伽般若理趣經》、《不空眞實三摩耶般若理趣經》，略稱《般若理趣經》或《理趣經》。收在《大正藏》第八冊。

本經是特受日本密教界所尊崇的密教經軌之一。在日本密教之修持過程中，不僅金剛界曼荼羅設有理趣會，舉凡迴向、諸願成就及例行法會時皆常誦持。全經內容在說明般若理趣清淨之理，與金剛薩埵所說眞實不妄之本誓。「理趣」者，道理旨趣之意。「金剛薩埵」則象徵大日如來之因位、衆生本具佛性之始發。

今本《理趣經》於本文前有啓白勸請頌、經題、譯者名。本文有序說、正宗、流通三分。正宗分共分十七段，依序說明大樂法門、證悟、降伏、觀照、富、實動、字輪、入大輪、供養、忿怒等十七法門，蘊含密教即身成佛之深義。

本經的漢譯異本有五，分別收在《大正藏》第七與第八冊。即：

(1)唐・玄奘譯《大般若經》第十會〈般若理趣分〉一卷。

(2)唐・菩提流志譯《實相般若波羅蜜經》一卷。

(3)唐・金剛智譯《金剛頂瑜伽理趣般若經》一卷。

(4)宋・施護譯《遍照般若波羅蜜經》一卷。

(5)宋・法賢譯《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷。

此中前四本與不空譯本大致相同，但法賢譯本則較長，共有二十五分，其前十四分相當於本經十七段之文。此外，別生經方面，就第一段而言，有《大樂金剛薩埵儀軌》、《勝初瑜伽軌》、《理趣會普賢儀軌》、《金剛頂勝初瑜伽普賢菩薩念誦法》、《普賢金剛薩埵念誦儀》、《金剛頂普賢瑜伽大教王經大樂不空金剛薩埵一切時方成就儀》等六部，收在《大正藏》第二十冊，皆以第一段所記十七清淨句作爲菩薩，而說其供養念誦之次第。第十七段的別生經爲《五祕密儀》，收在《大正藏》第二十冊，係以第一段所說的十七尊攝屬於金剛薩埵、欲、觸、愛、慢五菩薩，而說其修行念誦法。

〔參考資料〕窺基《般若理趣分述讚》；空海《實相般若經答釋》；加藤精神《理趣經講說》；栂尾祥雲《理趣經の研究》；神林隆淨《理趣經講義》。

理趣般若經

一卷。唐・金剛智譯。全稱《金剛頂瑜伽理趣般若經》，又稱《聖般若波羅蜜多理趣百五十頌》、《金剛頂理趣經》。收在《大正藏》第八冊。本經係敘述金剛頂十八會中第六會所說之瑜伽理趣，闡述「覺知一切諸法是自性清淨，欲貪與如來之性平等，則得以證正覺」之原委。全文分序分、正宗分、流通分等三分。序分敘述說處及會衆，正宗分有〈大樂不空初集會品〉、〈毗盧遮那理趣會品〉等十四段，流通分說功德。

本經爲廣本《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷（法賢）的略本，與《實相般若波羅蜜經》（菩提流志）、《大般若波羅蜜多經》卷五七八〈般若理趣分〉（玄奘）、《大樂金剛不空眞實三麼耶經》（不空）、《遍照般若波羅蜜經》（施護）爲同本異譯。但段章互有出入。此經之梵本今存，另有西藏譯本。

現行（梵 abhisaṃskāra，藏 mṅon-par-ḥdu-byed）

「現行」一詞，在語意上有「實現」、「現在發生作用」之義。此指潛藏於阿賴耶識中的種子顯現爲現象。亦即由種子產生色法、心法等一切現象。此中，色法必由色種子產生，心法必由心種子產生。唯識家以爲：現象世界的一切事物是由阿賴耶識中的種子所產生的。《成唯識論》卷七云（大正31・40a）：「有爲法親辦自果，此體有二：㈠種子，㈡現行。」

但是，俱舍、唯識兩家對於諸法之現行所作的解釋，差異頗大。唯識家認爲諸法有種子，由其種子生現行；而俱舍家不立種子，謂諸法於未來雜亂聚，本來法爾而存在，它是現行而來的。

唯識家認爲現行與種子相對，即現行由種子生起，種子因現行而熏成，因而產生種子生現行、現行熏種子的關係。即能生的種子與所生能熏的現行以及所熏的種子三法展轉互爲因果。《成唯識論》卷二（大正31・10a）：

「能熏識等從種生時，即能爲因復熏成種，三法展轉因果同時。如炷生焰，焰生焦炷；亦如蘆束更互相依。因果俱時理不傾動，能熏生種，種起現行，如俱有因得士用果。」

關於能熏的現行，《成唯識論》卷七云（大正31・40a）：

「現行者謂七轉識及彼相應所變相見性界地等，除佛果善極劣無記，餘熏本識生自類種，此唯望彼是因緣性，第八心品無所熏故，非簡所依獨能熏故，極微圓故不熏成種，現行同類展轉相望皆非因緣，自種生故，一切異類展轉相望亦非因緣，不親生故。」

〔參考資料〕《俱舍論》卷十九；《阿毗達磨順正理論》卷五十三；《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《成唯識論述記》卷三（本）、卷七（末）；《成唯識論了義燈》卷六（本）。

現觀（梵 abhisamaya，藏 mṅon-par rtogs-pa）

㈠具云聖諦現觀，舊譯爲正觀：指以無漏慧，親切、清晰地覺知四聖諦，亦即苦法智忍、苦法智等八忍八智之十六心。《俱舍論》卷二十三云（大正29・121a）：

「世第一無間，即緣欲界苦，生無漏法忍，忍次生法智，次緣餘界苦，生類忍類智。緣集滅道諦，各生四亦然。如是十六心，名聖諦現觀。此總有三種，謂見、緣、事別。」

見、緣、事，就是見現觀、緣現觀、事現觀。此中，「見現觀」是指無漏慧於諸諦境現見分明；「緣現觀」是指無漏慧與其餘相應的心心所法共緣四諦境；「事現觀」是指此諸能緣及其餘俱有的道共戒、生住異滅等不相應法同一事業。據此可知，不相應法唯有事現觀，慧除外之其餘心心所法，有緣現觀、事現觀，唯獨無漏慧具足三現觀。見苦，故有見現觀；緣苦，故有緣現觀；知苦，故有事現觀。其餘三諦，唯有事現觀。見苦時，斷煩惱故，即名斷集。見苦時，得擇滅故，即名證滅。見苦時，無漏現前故，即名修道。斷、證、修即是事

業，故名事現觀。其餘三諦非見，故無見現觀。其餘三諦非緣，故無緣現觀。如是見集滅道時，亦於各自諦具三現觀，其餘三諦唯有事現觀。

大衆部等立頓現觀之義，於唯一刹那之心頓現觀四諦。說一切有部等立漸現觀之說，於十六刹那次第各別現觀四諦，若約事現觀，而說頓現觀，理亦無失。但四諦中行相各別，故約見現觀而言，未必即是頓現觀。此係於見道苦法智忍等十六心，觀諦理極爲猛利，故獨稱之爲現觀。以此，現觀之名不通於修道、無學道及見道以前的加行道、有漏等。

(二)指以有漏無漏慧，明了觀知現前之境：《瑜伽師地論》卷七十一、《顯揚聖教論》卷十七、《成唯識論》卷九等六現觀之說即是。「六現觀」是思現觀、信現觀、戒現觀、現觀智諦現觀、現觀邊智諦現觀、究竟現觀等六觀。

(1)思現觀：指思所成之慧。觀察諸法時，此用最爲猛利，故立爲現觀。

(2)信現觀：指緣三寶之世出世間之決定淨信。此淨信能助現觀，令不退轉，故立爲現觀。

(3)戒現觀：指無漏戒，即道共戒。此能除破戒之罪垢，令觀增明，故立爲現觀。

(4)現觀智諦現觀：指緣非安立諦的根本、後得二智。通見修二道。

(5)現觀邊智諦現觀：此係現觀智諦現觀之後，緣諸安立諦的世出世智。通有漏無漏一切見修二道。

(6)究竟現觀：指究竟位的盡智、無生智等一切智。

有關此六現觀與眞相見道之相攝，《成唯識論》卷九云（大正31·50c）：

「此眞見道攝彼第四現觀少分。此相見道攝彼第四第五少分。彼第二、三雖此俱起，而非自性故不相攝。」

此外，《顯揚聖教論》卷十六有四現觀、七現觀之說，卷十七有十八現觀之說。《阿毗達磨集論》卷七亦列出十種現觀。即：法現觀、義現觀、眞現觀、後現觀、寶現觀、不行現觀、究竟現觀、聲聞現觀、獨覺現觀、菩薩現觀。

◉附一：印順《性空學探源》第二章第一節（摘錄）

經中說的知法、現法、入法、正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。拿個現代名辭來說，就是一種神秘經驗。這種直覺的神秘經驗，本來爲世界各宗教所共有，而且作爲他們的理想境界，所追求到達的目的。不過內容與佛法有所不同罷了。他們在狂熱的信心中，加上誠懇的宗教行爲，或祭祀，或懺悔，或禁食，或修定時，由精神的集中，迫發出一種特殊的經驗；在直覺中，或見神，或見鬼，或見上帝，有種種神祕的現象。佛法中的現觀，也就是這種直覺經驗；如聲聞乘的「阿毗曇」，譯爲對法或現法，大乘的般若無分別智等，都是這類直覺。假使學佛法，專注重在這直覺的現觀，每易與外道——其他宗教相混，失却佛法的特質，或不免走上歧途。因爲這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，確有其內心的體驗，但每不與眞相符合。所以這種境界，不都是正確的，而有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅强的自信心，但對身心修養、社會國家，並不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般智識與特殊體驗的合

一。從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以《阿含》中說：「先得法住智，後得涅槃智。」從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

現觀成就的結果，可得到一種離絕一切思惟分別、能知所知平等平等、融然一體的直覺，這是大小經論所共認的。

◉附二：印順《攝大乘論講記》第四章第一節（摘錄）

《攝大乘論》云：「聲聞現觀，菩薩現觀，有何差別？謂菩薩現觀與聲聞異，由十一種差別應知：㈠由所緣差別，以大乘法爲所緣故。㈡由資持差別，以大福智二種資糧爲資持故。㈢由通達差別，以能通達補特伽羅法無我故。㈣由涅槃差別，攝受無住大涅槃故。㈤由地差別，依於十地而出離故。㈥、㈦由清淨差別，斷煩惱習，淨佛土故。㈧由於自他得平等心差別，成熟有情加行無休息故。㈨由生差別，生如來家故。㈩由受生差別，常於諸佛大集會中攝受生故。(十一)由果差別，十力，無畏，不共佛法無量功德果成滿故。」

《講記》云：菩薩的現觀與聲聞的現觀，自然有著他的別異，這裏就由二者的十一種差別來說明，也就是顯明大乘現觀的所以大。㈠「所緣差別」：聲聞以小乘教法爲所緣，菩薩却「以大乘法爲所緣」。㈡「資持差別」：修福慧的資糧，能生任持的力量，能引發現觀入證的功德，叫資持。小乘沒有大福大智資糧，不過多少積點厭離世間的善根，作爲一種解脫的因緣罷了。菩薩則不然，他是以大福德大智慧二種資糧爲資持，才能引發出世現觀。㈢「通達差別」：菩薩現觀，不但同小乘一樣的能通達補特伽羅無我，還能通達法無我。㈣「涅槃差別」：小乘攝受無餘涅槃爲最終目的，菩薩以攝受無住大涅槃爲標的，永遠的不住生死不住涅槃，利益眾生，這約安住無差別理而說。㈤「地差別」：依於十地的修行而出離。㈥、㈦「清淨差別」：菩薩不但斷煩惱，而且連習氣都拔除，因之心得清淨。小乘只能斷煩惱而不除習氣的。同時，菩薩淨佛國土，得到土淨，這更不是聲聞現觀所能做到的。㈧「自他得平等心差別」：菩薩待他人等於待自己，自己想得解脫，就得成熟有情，於是勤修加行，無休息地去化導有情，使自他同得自在。小乘不能通達自他平等一體，只自顧個人的解脫。㈨「生差別」：小乘雖說也是佛子，但不能算是佛的嫡子，經上稱他爲「婢子」。菩薩生如來家中，紹隆佛種，才是如來的眞子。㈩「受生差別」：小乘人見佛的變化身，都於母胎中受血肉不淨的所依身；菩薩則常於諸佛大集會中，即受用土中，攝受蓮花化生。(十一)「由果差別」：菩薩由於因中修六度萬行，果上成滿十力，四無所畏，十八不共佛法，以及無量的殊勝功德，小乘只能得三明六通而已。所以《法華經》比小乘聖者爲挑糞的工人，大乘佛果是個大富尊豪的長者。

〔參考資料〕 ㈠《大毗婆沙論》卷五十一；《俱舍論》卷二十三。㈡《瑜伽師地論》卷五十五；《攝大乘論釋》卷六；《攝大乘論本》卷中。

現代禪

現代台灣宗教之新興教派。由李元松所創。教團組織正式成立於1989年四月。在教團成立之前，原爲李氏所主持之百餘人共修會。後因人數漸增，李氏乃制定「血脈圖」、「道次第」、「宗門規矩」，並於台北市成立根本道場，始以教團的面貌出現。

現代禪的教義主要承襲阿含、般若、中觀的思想，融合中國俠義精神與現代知識，而以禪宗的面貌問世。修行方法著重空義的現觀，主要有「止觀雙運」和「直指本地風光」二門。前者特重統合行者分歧駁雜的思想觀念，並將統合後的核心思想導引融入深層意識，以淨化貪瞋癡。後者則不依聞思修的修持常軌，而直接爲行者曉示「本地風光」，令行者止息一切人爲的二元價值判斷，以恢復人人本具的

最單純、率眞，充滿無限活力的清淨本心。

敎團原採取密敎的組織，並沿用阿含果位及密敎阿闍黎的稱謂。後接受佛學界建議，乃作適度的改易。例如：將「金剛薩埵」改爲「傳法長老」、將「金剛阿闍黎」改爲「指導老師」、將「流派」改爲「分會」、將「四皈依」改爲「三皈依」等。此外，自1992年起，並致力於建立「教學與行政分立」的制度，敎團組織改採集體領導方式，由公開勘驗產生的指導老師組成「全體指導老師會議」以領導敎團。依現代禪的敎義、修行方法、組織及風格來看，此一團體類似佛敎之新宗派。但迄今（1993）爲止，仍未受到台灣傳統佛敎界的肯認。

目前（1993），現代禪在台灣北、中、南部皆有道場，曾經參加過該團體之「現代禪七」訓練的學員，已超過一萬人，學員中雖亦有出家衆，但仍以在家衆佔絕大多數。該團體除設有出版社及刊物之外，自1993年起，並成立現代禪文敎基金會。

〔參考資料〕 李元松《二十一世紀的禪》、《千秋萬古一禪師》、《我有明珠一顆》。

現量相違過（梵pratyakṣa-viredha，藏mṅon-sum-kyi bsal-ba）

因明學用語。因明三十三過的宗九過之一。是以與感覺經驗相矛盾的命題爲宗而造成的過失。如《因明入正理論》云（大正32·11b）：「此中現量相違者，如說聲非所聞。」把聲音說成不是能聽見的，這顯然是違背人的直接經驗的。如果以這樣的命題爲宗，就犯現量相違之過。

根據《因明入正理論疏》的說法，現量相違還可以從自、他、共上來劃分。爲什麼要從自、他、共上來分別呢？因爲有時從立論者一方來說是現量相違，而從敵論者一方來說却不違現量。如《因明入正理論疏》卷中假設了這樣一個例子（大正44·114b）：「勝論師對大乘云：同異、大有非五根得。」勝論認爲「大有」（即上位概念的極限）概括了一切事物，同（即各類事物各自的共同性和相互間的差異性）異（即下位概念的極限）也體現在各式各樣的事物上面，因此通過人的感官可以現知「同異」「大有」的存在。現在勝論如果立「同異、大有非五根（感官）得」宗，這就違反了自己的現量，但並不違反大乘的現量，因爲大乘根本就不承認勝論的「六句義」，當然不會認爲通過五根（感官）能感知它。《因明入正理論疏》把這種情況稱作「違自現非他」。也有相反的情況，就是違反敵者的現量而不違自己的現量。如《因明入正理論疏》卷中云（大正44·114b）：「佛弟子對勝論云：覺、樂、欲、瞋非我現境。」覺、樂、欲、瞋在佛家的理論中稱爲「心所有法」，就是心所具有的作用，因此佛家不把這些看作是「現境」。但是勝論却認爲這些都是「現境」，因爲是通過感官得到的。由此，上述命題不違立者而違敵者，《因明入正理論疏》稱此爲「違他現非自」。當然也有違反立敵雙方現量的，如《因明入正理論》所舉「聲非所聞」一例就是，因爲立敵一致認爲聲音是能夠聽見的。《因明入正理論疏》把這種情況稱作「違共現」。

現量相違還可以從全分、一分上來分別。全分就是全部，一分就是一部分。宗上有法有時指的是單一的事物，立宗如犯現量相違過，當然是全分都相違，如上面所引的違自、違他、違共的三個例子也都是在全分上相違。在宗過中，凡全分相違的都不標明「全分」二字，但一分相違的都須標明「一分」。如何是一分相違呢？因爲有時宗上有法是幾項事物的聯合，或是一項事物却包含了幾個方面，這時立宗如犯現量相違，就有可能只是其中的一分相違。如《因明入正理論疏》卷中設例云（大正44·114b）：「如勝論立：一切四大非眼根境。」「四大」就是地、水、火、風。勝論認爲「四大」中的風和極微是眼睛看不見的，而由極微（原子）合成的地、水、火等粗色，是眼睛看得見的。因此如果勝論立「一切四大非

眼根得」，就有一分相違之失。當然在一分相違中也有自、他、共的分別，上述例子就是違反自現量的，《因明入正理論疏》把這種情況稱爲「違自一分現非他」。與此相反的是「違他一分現非自」，如《因明入正理論疏》卷中云（大正44·114b）：「如佛弟子對勝論云：地、水、火三，非眼所見。」佛家是不認爲地、水、火三項事物能爲肉眼所見的，所以上述命題不違背佛家的自現量；但是却有一分不合勝論的現量，因爲勝論認爲地、水、火有兩種，作爲極微的地、水、火是肉眼看不見的，但由極微合成的地、水、火三個粗色却是肉眼能看到的。現在佛家不加區別地說「地、水、火三，非眼所見」，顯然有一分違他。當然，也有立敵共違一分的，如《因明入正理論疏》卷中設例云（大正44·114b）：「如勝論師對佛弟子立色、香、味皆非眼見。」「色」是眼睛所能看見的，彼此共知，現在說「色、香、味皆非眼見」，就有一分違共之失，《因明入正理論疏》稱這種情況爲「俱違一分現」。

參照《因明入正理論疏》的劃分，現量相違共有六種情況。現將《因明入正理論疏》所開的名稱及所舉的例子列表如下：

名稱	舉例
違自現非他	如勝論師對大乘云：同異、大有非五根得。
違他現非自	如佛弟子對勝論云：覺、樂、欲、瞋非我現境。
違共現	如《入論》所舉例：聲非所聞。
違自一分現非他	如勝論立：一切四大，非眼根境。
違他一分現非自	如佛弟子對勝論云：地、水、火三，非眼所見。
違共一分現	如聲論師對佛弟子立：色、香、味皆非眼見。

在上述六種現量相違中，凡是違反自現和共現的，都是過失，凡違他的，在因明學上不作爲過失；因爲因明立宗必須違他順已，違反他現量符合立宗的要求。《因明入正理論疏》在上述六種之外還列有「俱不違」和「俱不違一分」兩種，但這是爲了湊滿兩個四句例而硬加進去的，因爲既然是「俱不違」和「俱不違一分」，就不能放到現量相違中去。（沈劍英）

〔參考資料〕《因明論疏明燈鈔》卷三（末）、卷四（本）。

現圖曼荼羅

指繪製成圖以傳世的兩界曼荼羅，爲日本密教用語。

關於「現圖」的名義，據長宴《四十帖》所載，相傳在我國唐代，由於善無畏三藏的祈請而現圖於空中，故稱之爲「現圖」。另一說是龍猛菩薩開塔時空中所現。或說胎藏界曼荼羅是善無畏所感得，金剛界曼荼羅是金剛智三藏所感得。但是，此等說法之典據皆不明確。僅係傳說而已。

所謂現圖曼荼羅，是有別於經疏與阿闍黎所傳的曼荼羅，而指弘法大師所傳的東寺曼荼羅，與圓仁、圓珍、宗叡請至日本的曼荼羅。但眞寂親王的《諸說不同記》特將東寺曼荼羅稱爲現圖，而稱「宗叡請來圖」爲「或圖」，稱「圓珍請來圖」爲「山圖」。故「現圖」者，約廣義而言，應與經疏、阿闍黎所傳、廣攝二軌、僅有說文而無圖形者有別，指的是弘法大師、圓珍、宗叡等人所請來的曼荼羅圖。狹義而言，則相對於圓珍、宗叡等人請來之圖，而專指弘法大師所請來的東寺曼荼羅。

一般而言，金胎兩部曼荼羅皆可名爲現圖曼荼羅，但若要嚴格地區分，則「現圖」之名僅限於指胎藏界。因爲金剛界大抵與經說一致，而胎藏界曼荼羅則與經說大爲不同之故。

◉附：權田雷斧著·王弘願譯《密宗綱要》第三編第十七章（摘錄）

現圖曼荼羅之作者與現圖之語義

古云：兩界皆爲龍猛菩薩之指授，龍智菩薩圖之。或謂胎藏曼荼羅爲無畏三藏於金粟王塔下空中感見之所寫。金剛界曼荼羅，爲金剛智三藏空中感見之所寫，但其理不分明，又無誠證，不足據也。古傳惠果和尚特爲弘法大師命畫工畫者，今取此說焉。大師《請來目錄》曰：「和尚告曰：眞言祕藏，經疏隱密，不假

圖畫，不能相傳。」則喚供奉丹青李眞等十餘人，圖繪胎藏金剛等大曼荼羅等一十鋪，兼集二十餘經生，書寫金剛頂等最上乘密藏經，又喚供奉鑄博士趙吳新造道具，寫像寫經，漸有次第，其誠證也。云現圖者，別於《大日經》所說之曼荼羅，與出於《大日經疏》之阿闍黎所傳之曼荼羅而言也。是圖也，惠果和尚命李眞等所繪之圖也，故曰現圖。非別有意義。又日本之台密東密所莊嚴布列大壇上之「閼伽、塗香、華鬘、燒香、飲食器，及灑水塗香之二器」等，皆惠果和尚特以意匠使鑄造而授之弘法大師者，《請來錄》之所明也。當其前時，盛水器以瓦，食物果物，則列無毒木之葉上，用畢棄去，無金屬之器物也。

〔參考資料〕《兩部曼荼羅隨聞記》卷一；《祕藏記私本鈔》卷二；《胎藏界曼荼羅尊位現圖抄私》卷一。

現觀莊嚴論（梵Abhisamayālaṃkāra-śāstra）

彌勒造。彌勒曾著五部論書，《現觀莊嚴論》就是其中的頭一種。彌勒的書都由無著傳述而流傳，但這一部似乎流行比較遲，所以以翻譯介紹彌勒、無著學說著稱的玄奘，就沒有提到它。

《現觀莊嚴論》是解釋《大般若經》的。它用「優婆提舍」（論議）的體裁，將經文逐段的大意，寫成提綱，歸納在各種句義之內，並不拘於字句的解釋。《大般若經》內容很複雜，玄奘的譯本有十六會即十六個部分。其中最基本的，是開頭的五部分。《現觀莊嚴論》所解釋的相當於第二分，即《二萬五千頌般若》。這一分前後流傳的本子也略有變化，論中寫出的綱要和晚出的本子最吻合。多羅那他的《印度佛教史》裏就有一段傳說，提到世親的門人聖解脫軍先感覺論文和經文不相應，後來在波羅奈斯見到南印普陀洛傳來的《二萬頌八品般若經》，才解決了這一疑問，原來論文次第是和那部經符合的。現存的《二萬五千頌般若經》梵本也就是這一種本子，所以寫本常在前面附有《現觀莊嚴論》頌文，而本文的段落也依論中的句義條目區分，並在逐段末尾注了出來。

《現觀莊嚴論》全部分為八品，共二七四頌。除掉開頭的歸敬頌用豹戲調，又最後一品內有五頌用天帝杵調而外，其餘都用讀頌調。八品是：(1)〈一切相智品〉（七十三頌），(2)〈道相智品〉（三十一頌），(3)〈一切智品〉（十六頌），(4)〈現證一切相品〉（六十三頌），(5)〈頂現觀品〉（四十二頌），(6)〈漸次現觀品〉（一頌），(7)〈一剎那現觀品〉（五頌），(8)〈法身品〉（四十頌）。在八品前有歸敬頌一頌，最後有總結兩頌。

就在第一品的一、二頌裏說明了為何造論，三、四兩頌標出了八句義，總括一經的綱領，第五頌到十七頌細列各句義理的條目，一共有七十義。以上可稱為本論的序分。從此以下到論末，分品解說七十義的詳細內容，其中更有許多細目，並夾有旁論解釋疑難等。

本論這樣的組織，完全是從實踐方面即從如何修行成佛的全部過程來理會《般若經》的。所以用當前實證的「現觀」來做論名。「莊嚴」是一種文體，也含有如實開示道理的意義。八品的次第依著師子賢的解釋是這樣：為了求得佛果的菩薩應該普遍知道一切法相，所以最初就舉出果位的一切相智性來做目標。一切相智須遍知聲聞等道才成就，所以其次說道智。道智又須遍知一切事才成就，故又說一切智。由此為了對這已經了解的三類智能夠完全自在而修習，先總的得著概括相、道、事的一切相現等覺。其次由邁進的方法而修習達於最勝的邊際，得著頂現觀。又次對已知道的義理或分或合，整理、鞏固來修習，得著次第現觀。再加以充分修習，最後證得一剎那現觀。次一剎那即證得究竟的法身。這是八品次第相生的意義，也概括了《二萬五千頌般若》全經的全貌。

八句義還可簡化為六句和三句，這是在本論最後兩個結頌所說的。六句是包括三種智的

相，它的加行（這指一切相現觀，即修行的總體），加行的極點（頂加行），加行的次第（漸次加行），加行的究竟（一刹那現證），加行的異熟果（法身）。三句義更爲簡略，乃是將八句合併爲境（即修行時智慧所思慮的境界）、行（種種修行）、果（修行之所得）三者。

《現觀莊嚴論》以這樣整齊的條理解釋般若全經的內涵，明白地指出大乘修行的全程，價值是很大的。並且他所依據的理論和彌勒其他著作從瑜伽一系唯識道理出發的又有不同。它處處都用般若性空的說法（如第一品二十八～三十一頌、七十二頌，第三品十二頌，第四品十一頌、五十九頌、六十三頌，第五品十八頌、二十一頌等）。所以藏文學者說它屬於中觀的學說一類，宗喀巴更以爲它和後來月稱一系的見解即應成派相通。宗喀巴還說從前大師們註解《般若經》的雖有陳那、齒軍等，但都不是依據中觀宗的，不能當作《般若經》根本的註解，只有《現觀莊嚴論》顯示經中修證之道，和龍樹《中論》闡明性空道理的相照應，才有重要的意義。

《現觀莊嚴論》在印度流行之後就受到學人的重視。最初有世親弟子聖解脫軍替它作註解，接著他的弟子大德解脫軍也作了註解，這兩人生在四世紀中到五世紀初，而活動於中印度一帶。後來到了八、九世紀時，東印度波羅王朝達磨波羅王（在位年代約770～810），特別推重《般若經》，他的王師師子賢尤以精通《般若經》和《現觀莊嚴論》著名。他著有解釋此論的四種書，其中的《現觀莊嚴般若波羅蜜多教授論釋》（也稱爲《發明義理疏》）和《八千頌般若波羅蜜多疏現觀莊嚴明義》兩種最爲重要。其後註解《現觀莊嚴論》的大都以二者爲據，而從此到十三世紀初佛教在印度衰落爲止，四百年間，此論一向弘傳很盛。傳譯到中國西藏地區注書連解脫軍和師子賢所作的在內，現存有二十一種之多，都收在藏文《丹珠爾》之內。作者如寶生寂、智生慧都是十一世紀初之人，爲當時著名學府超岩寺的守門大師，又如無畏護也是十一世紀時人，曾先後做過金剛座寺、超岩寺和那爛陀寺的主座。這幾位都是一代大師，兼通顯密的學說，而都替《現觀莊嚴論》作了註解，可見此論對佛教學說發生影響之大。總之，此論在印度佛學晚期歷史上占有重要位置是無疑的。

本論傳入藏地也很早，傳說在前弘期約九世紀之初，譯師吉祥積就已翻譯過了，現在藏文《丹珠爾》內還存有他所譯的師子賢《小注》和覺吉祥智所作《集頌難語釋》，到了後弘期，大譯師寶賢（958～1055）譯出了師子賢的《大注》。而對後世影響最大的要算翺譯師（1059～1109）重譯的《現觀莊嚴論》頌文和校改舊譯的大小二註。這一類校改本現在成爲蒙、藏地區通用本。他並還爲《現觀莊嚴論》作了註解，是爲藏族學者這類註書的創始。其弟子慧燃和再傳的菩提智，相繼於衛藏地區弘揚本論，並著有註解數種，爲後來註家的典據。如菩提智弟子慧精進和童戒以及他們的弟子願戒都作註疏。願戒疏文詳細解釋解脫軍和師子賢二家之作，影響尤廣，至此《現觀莊嚴論》乃成西藏佛教各派所必須學習之要典，而各派學者亦各有註書（上述翺譯師和其後學都屬於迦當派，故此派對此論尤爲重視，發生的影響也很深遠）。

至十四、五世紀時，西藏格魯派創始者宗喀巴（1357～1419）也特別重視《現觀莊嚴論》，著了註解《詳解善說金鬘疏》，爲藏族學者著述中最詳盡明白的作品，他的重要門人如賈曹傑、克主傑、僧成等各有註疏，後來學者著述不絕，至十七、八世紀妙音笑金剛（1648～1742）之時，已近百種之多。他就見過這些註書，並作註解《寶燈論》（一稱《八品論》和《七十義論》），這些書在蒙、藏地區聲譽甚高，影響也大。因爲格魯派寺院的學制，《現觀莊嚴論》規定爲五種學科中般若科必讀的書，有名的註疏也就爲參考所不可少的了。

《現觀莊嚴論》的梵本已於1929年經謝爾

巴茨基和奧貝米勒校訂合藏文譯本印行，又1954年，校刊附梵藏索引本。漢文譯本有法尊譯連同略釋的印本（1938）。（王森）

◉附：呂澂〈印度佛學源流略講〉第六講第三節（摘錄）

《現觀莊嚴論》一書，傳說是彌勒作的。說是無著對《般若經》內容感到好像有次序又好像無次序，有許多疑難，無法貫通，就去請教彌勒，彌勒即爲講說此論。「莊嚴」是一種文體，以頌來解釋義理的；此論即以這種文體來發揮現觀的意義。所謂「現觀」，就是親證，即親切明瞭地認識眞理。講現觀的書很多，原始佛學和部派佛學時期就有這一名稱。此論用現觀的意義來貫通了全部《般若經》，寫得非常巧妙，共分八品，每品又各有若干要義，總計爲七十個句義。八品是以境行果的次序安排的，所謂「境」，就是一般所說的佛智的全體內容，共分三類：(1)一切種智，(2)道相智，(3)--切智。這一佛智的全體，就構成爲修行的最後目標，也就是所謂境。爲了達到這個目標還有方法，即四種現觀：(1)一切種現觀，即對三類智全體的、總的看法，這是第一步；(2)頂現觀，即由一門深入的看法；(3)漸次現觀，即有次第的觀法；(4)一剎那現觀，這是他們主張的現觀究竟——頓現觀，到最後一下子完成，有點類似質變的過程。這四種現觀，即屬於所謂「行」的方面。最後講「果」，就是證得法身，叫法身現觀。內容是四身、五智。四身即法身、自性身、受用身、變化身。五智即法界智、圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。《現觀莊嚴論》即以這八品七十義來分析解釋全部《大般若經》的。這裏說的《大般若經》是指二萬五千頌的般若經。論以八品七十義與經文逐段配合，這就使經文組織得很有條理了。所以後世出現的二萬五千頌的梵文本《大般若經》，都把這八品頌文置於經前，把七十句義插入於相應的段落間。日本印《大正藏》時曾嘗試採用這一方式，但未獲成功。

把二萬五千頌這樣大的著作，加以分析，形成系統，當然不簡單。不過這裏也還有些問題，前後傳的大品般若不相同，而且頌與論文也有出入。世親弟子有個叫聖解脫軍的，他是傳彌勒的般若學的，他對照頌與論不能一致，就產生過懷疑。後來他在一次齋會上見到從南方普陀洛傳來的一個二萬頌的本子（與二萬五千頌的本子大同小異），與論完全相同，以後就通行這個本子。當然，這在文字上已有過些變動了。這就是《現觀莊嚴論》的來歷。

〔參考資料〕 法尊〈現觀莊嚴論中八品七十義略解〉、〈般若八千頌與現觀莊嚴論對照科目〉；張竟〈現觀莊嚴論要略〉；史道明〈現觀莊嚴論略釋表解〉（以上四篇，收在《現代佛教學術叢刊》㊺、㊆）；陳玉蛟《現觀莊嚴論初探》。

現代佛教學術叢刊

爲民初六十年間佛學論文之彙集。共計一百冊。張曼濤編。全書自1976年開始出書，至1980年出齊，內容收輯民國以來有關佛學研究之論著及翻譯。主要稿件來源，爲太虛所創《海潮音》、歐陽漸之《內學年刊》、中共統治大陸後所創辦之《現代佛學》等刊物之論著，以及1950年以後台灣、香港之佛教學術論文。由於收輯甚爲齊全，因此對研究者頗有導引作用。

略論安樂淨土義

一卷。北魏・曇鸞撰。又稱《安樂淨土義》、《略論》。全書旨在敍述阿彌陀佛與安樂淨土之功德莊嚴及其生因。收在《大正藏》第四十七冊。

全書分列六個問答，第一問答闡明安樂國土係由阿彌陀佛別業所得，非三界攝。第二問答據世親《無量壽經論》，以十七種器世間清淨、十二種衆生世間清淨，釋安樂國莊嚴之事。第三問答依《無量壽經》，說明三品往生因緣。第四問答說明安樂國中，胎生者不受快樂，惟憶出離。第五問答說明彌陀以不思議智

、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智故，得破疑惑。第六問答，解釋如何成十念相續。

書中第二問答之下有「尋讚可知不復重序」之文，依此可知，本書乃曇鸞著《讚阿彌陀佛偈》以後所撰。但元曉《遊心安樂道》及《無量壽經宗要》舉本書第六問答之下的渡河著脫譬喻，而以爲是羅什所撰。又，證眞《法華玄義私記》卷六亦以本書爲羅什作。然而本書中引用了羅什以後譯出的《往生論》及《觀經》，故知並非羅什所撰。

此外，靈空光謙《即心念佛安心決定談義本或問》以本書爲日本淨家之僞作，但近世於敦煌發現唐・景雲二年所寫之《讚阿彌陀佛并論》上卷與本書一致，可知靈空之說亦不確。

略釋新華嚴經修行次第決疑論

四卷。唐・李通玄撰。又稱《華嚴經決疑論》。收在《大正藏》第三十六册。爲八十卷《華嚴經》之概論，全書主旨係將《華嚴經》一部視爲實踐修行之教示，擬藉以發揚自己本有之佛心。

全書從實踐修行的立場，分〈舉佛自果觀修生信門〉、〈自己發心信解修行門〉等十門以解釋經文。其中，第十門〈至妙峯山入位舉行修行門〉爲本書的中心。此門包含《華嚴經》〈法界品〉的大部分，文中將五十三善知識中，除文殊、彌勒、普賢之外的五十善知識配於因位，各以十波羅蜜行爲體，並於十住、十行、十迴向、十地、等覺之五位各配以十善知識。另外將文殊等三善知識配列於果位，表徵佛果理智之大用。又認爲修行者於初發心見道時，總斷無始以來之無明，依次得遇五位五十善知識，習氣煩惱逐漸微薄，乃至成就大智、大悲，而證得佛果。要言之，本論係就一一善知識，尤其是象徵修道過程的五位五十善知識，隨經文加以詳細解說，藉以開顯經文之內容。

〔參考資料〕《華嚴宗經論章疏目錄》。

畢竟空（梵atyanta-śūnyatā，藏mthaḥ-las-ḥd-as-pa stoṅ-pa-ñid）

十八空之一。又稱至竟空。指徹底的、究竟的空。《大品般若經》卷五〈問乘品〉云（大正8・250c）：「何等爲畢竟空？畢竟名諸法畢竟不可得，非常非滅故。何以故？性自爾，是名畢竟空。」《大智度論》卷三十一云（大正25・289b）：「畢竟空者，以有爲空、無爲空破諸法，令無有遺餘，是名畢竟空。如漏盡阿羅漢名畢竟清淨，阿那含乃至離無所有處欲，不名畢竟清淨。」

又，「畢竟空」和「性空」之間並不全然相同。關於二者的差別，《大智度論》云（大正25・292b）：

「畢竟空者，名爲無有遺餘；性空者，名爲本來常爾。如水性冷，假火故熱，止火則還冷。畢竟空如虛空，常不生不滅，不垢不淨，云何言同。復次諸法畢竟空，何以故？性不可得故。諸法性空，何以故？畢竟空故。復次性空多是菩薩所行，畢竟空多是諸佛所行。何以故？性空中，使有因緣和合，無有實性；畢竟空三世清淨。有如是等差別。」

〔參考資料〕《解深密經》卷三；《辯中邊論》卷上；《顯揚聖教論》卷十五；《十八空論》；《大乘義章》卷二、卷四；《法華文句》卷九（上）；《法界次第門》卷下之上；《三論玄義》；《大乘玄論》卷一、卷二、卷四；《中觀論疏》卷一（末）。

畢鉢羅窟（梵Pippalī-guhā，巴Pipphalī-guhā）

中印度摩揭陀國王舍城東南的石窟。又作畢波羅延石室、賓波羅窟、賓鉢羅山窟、卑鉢羅石室。有關此石窟之故實及其與佛教之關係，佛典迭有記載。《高僧法顯傳》云（大正51・863a）：「搏南山，西行三百步有一石室，名賓波羅窟。佛食後常於此坐禪。」又《大唐西域記》卷九云（大正51・921b）：

「山城北門西有毗布羅山，聞之土俗曰：山西南崖陰昔有五百溫泉，今者數十而已。（中略）溫泉西有卑鉢羅石室，世尊在昔恆居其中

，後壁洞穴是阿素洛宮也。習定比丘多居此室。時出怪異龍蛇師子之形，見之者心發狂亂。」

此石室與佛弟子大迦葉之因緣頗深。相傳大迦葉曾於此窟生病，因聞佛陀說七覺支之法而病癒；《摩訶僧祇律》卷三十二謂大迦葉於此窟中坐禪而得知佛陀入滅。《有部毗奈耶雜事》卷三十九及《阿育王傳》卷四則謂佛滅後，大迦葉與五百比丘於此石窟結集經律。

〔參考資料〕 《阿育王經》卷九。

畢鉢羅樹（梵pippala）

產於中印度及孟加拉之桑科常綠喬木。類似無花果樹。音譯又作必鉢羅樹、庳鉢羅樹。釋尊於此樹下成道，故一般稱之爲菩提樹。《大唐西域記》卷八云（大正51・915b）：「金剛座上菩提樹者，即畢鉢羅之樹也。昔佛在世，高數百尺，屢經殘伐，猶高四五丈。佛坐其下成等正覺，因而謂之菩提樹焉。莖幹黃白，枝葉青翠，冬夏不凋，光鮮無變，每至如來涅槃之日，葉皆凋落。頃之復故。」

〔參考資料〕 《過去現在因果經》卷三。

畢陵伽婆蹉（梵Pilinda-vatsa、Pilindavaśa，巴Pilinda-vaccha、pilindiya-vaccha，藏Pi-lin-daḥi bu）

佛弟子。又譯畢陵伽筏蹉、畢陵伽波蹉、必陵伽婆蹉、畢隣陀婆蹉、畢蘭陀筏蹉、比利陀婆遮、畢那嚩蹉。略稱畢陵迦、畢陵。梵漢並舉作畢隣陀子。意譯餘習、惡口。「畢陵伽」爲姓，「婆蹉」爲名。依巴利文獻《眞諦解釋》（Paramattha-dipani）所載，師爲舍衛城人、婆羅門種。初學隱身咒術而聞名，後見佛而失呪力，遂出家爲佛弟子。

《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・558b）：「言語麁獷，不避尊貴，所謂比利陀婆遮比丘是；入金光三昧，亦是比利陀婆遮比丘。」《大智度論》卷二云（大正25・71a）：「必陵伽婆蹉常患眼痛。是人乞食常渡恒水，到恒水邊，彈指言：小婢，住莫流。水即兩斷，得過乞食。是恒神到佛所白佛：佛弟子必陵伽婆蹉常罵我言：小婢！住莫流。佛告必陵伽婆蹉，懺謝恒神。必陵伽婆蹉即時合手，語恒神言：小婢莫瞋！今懺謝汝。是時大衆笑之，云何懺謝而復罵耶？佛語恒神：（中略）此人五百世來，常生婆羅門家，常自憍貴輕賤餘人，本來所習口言而已，心無憍也。如是諸阿羅漢，雖斷結使，猶有殘氣。」

此外，師亦精於神通，據《有部毗奈耶》卷五所述，師之外甥於竹林遭賊劫奪，師以神通力救之。又曾以神通力化作種種衣服、珠寶、瓔珞等。又，師多疾病，據《有部毗奈耶藥事》卷一所述，師出家之初，即多有諸病，佛爲此聽其持藥袋。又據《有部毗奈耶皮革事》卷下所述，師常因病不能步行前往爲人說法，佛爲此聽其乘輿。《大智度論》卷二、卷二十三，《十誦律》卷二十五、卷二十六，《毗奈耶》卷八等，亦謂師患有眼疾。

〔參考資料〕 《阿羅漢具德經》；《四分律》卷十、卷四十二；《五分律》卷五、卷七、卷八、卷十七、卷二十、卷二十一、卷二十八；《十誦律》卷八；《有部毗奈耶雜事》卷十；《毗尼母經》卷三；《大毗婆沙論》卷十六；《法華義記》卷一；《法華文句》卷二上。

疏勒國（梵Khāsa，藏Shu-lig、Shu-lik）

西域古國。相當於今新疆之喀什噶爾。現爲一純粹的回教都市。位居西域南、北兩道的交會點，古來即爲東西交通的主要進出口。

關於疏勒的名稱，《大唐西域記》卷十二云（大正51・942c）：「舊謂疏勒者，乃稱其城號也。正音宜云室利訖栗多底，疏勒之言猶爲訛也。」《慧苑音義》卷中註疏勒國：「正云佉路數怛勒，古來此方存略呼爲疏勒，人又訛數音爲疏。然此名乃是彼國一山之號，因立其稱。又或翻爲惡性國，以其國人性多獷戾故也。」

此中，關於「室利訖栗多底」一名，有謂

其梵音爲śrīkrītati，然迄今尚無定論。《大孔雀呪王經》卷中及《佛母大孔雀明王經》卷中曾載有「疏勒」之名。而與此相當之梵本《聖大孔雀明王經》所載「疏勒」一詞，則作khasa，故我國史書又稱疏勒爲佉沙、伽沙、迦舍、竭叉等。此外，《慧琳音義》作迦師佶黎，《元史》則稱之爲可失哈耳或可失哈里。

該國佔地利之便，與佛教接觸甚早。依《後漢書》〈西域傳〉所載，東漢安帝元初年間（114～119），臣盤（疏勒國王安國之舅）嘗被遣送至大月氏作人質，迦膩色迦王爲之建伽藍。又，《西域記》卷一〈迦畢試國〉條下載有其於當時所住伽藍與習定的遺蹟，文云（大正51・873c）：「大城東三四里北山下有大伽藍，（中略）迦膩色迦王既得質子，特加禮命，寒暑改館，冬居印度諸國，夏還迦畢試國，春秋止健馱邏國，故質子三時住處各建伽藍。今此伽藍，即夏居之所建也。（中略）其後得還本國，心存故居，雖阻山川，不替供養。」

依此推知，此國最遲於二世紀初期已有佛教傳入。後秦・鳩摩羅什嘗至此國頂禮佛鉢，並於此國止住一年。潛心誦習阿毗曇、六足諸論與《增一》、《阿含》諸經。其後，僧人智猛亦至此瞻拜佛蹟與石造之佛唾壺等。

東晉・法顯時，此國嘗舉行「般遮越師」（即五年大會）。《高僧法顯傳》記述此會情形謂（大正51・857c）：「會時，請四方沙門皆來雲集，集已莊嚴，衆僧座處，懸繒幡蓋，作金銀蓮華，著僧座後鋪淨坐具。王及羣臣，如法供養，或一月二月，或三月，多在春時。王作會已，復勸諸羣臣，設供供養，或一日、二日、三日、五日，乃至七日。」

隋代，南天竺僧達摩笈多於來華途中，路經此國，爲該國僧衆講《說破論》（一作《念破論》）與《如實論》各二千偈。唐・玄奘入竺，亦行經此土，謂該國淳信佛法，勤營福利，伽藍數百所，僧徒萬餘人，習學小乘教說一切有部，不究其理，多諷其文，故多誦通三藏及毗婆沙者。中唐以後，回教徒入侵，佛教殆絕，現僅存喀什噶爾北約十六公里處Öch-Merwan佛寺的廢址，及東北約四十八公里處Mauri Tīm的廢塔。

佛典中，關於此國之記載頗多。新譯《華嚴經》卷四十五〈菩薩住處品〉謂此國之牛頭山爲菩薩住處。《佛母大孔雀明王經》卷中等則以此國爲達摩波羅（Dharmapāla）神之住處。《大方等大集經》卷五十五、卷五十六謂佛嘗以此國付囑髮色天子、畢宿；《申日經》則說此國爲經法隆盛的邊國之一。此外，近代學者彼得羅夫斯基（Petrovski）嘗於此地掘得古梵本《法華經》殘卷。該殘卷對克恩（H. Kern）之刊行梵文《法華經》一事頗多助益。

◉附：金維諾〈疏勒的佛寺遺址〉（摘錄自《中國美術史論集》下編）

龜茲的西鄰是疏勒。疏勒地處葱嶺東坡和塔里木盆地西緣（即現在的喀什地區），漢時與于闐、龜茲、樓蘭、車師等均爲西域大國。據《漢書》〈西域傳〉記載：

「疏勒國，王治疏勒城，去長安九千三百五十里，戶千五百一十，口萬八千六百四十七，勝兵二千人。疏勒侯、擊胡侯、輔國侯、都尉、左右將、左右騎君、左右譯長各一人。東至都護治所二千二百一十里，南至莎車五百六十里。有市列。西當大月氏、大宛、康居道也。」

東漢・永平十六年（73），龜茲王建倚恃匈奴，攻破疏勒，殺其王，立龜茲人兜題爲疏勒王。第二年，軍司馬班超派人到槃稿城劫持兜題，並召集疏勒將吏，「說以龜茲無道之狀，因立其故王兄子忠爲王，國人大悅。」此後班超一直駐守在疏勒。

永平十八年（75），焉耆趁中原帝喪，攻沒都護陳睦。班超孤立無援，而龜茲、姑墨數發兵攻疏勒，班超與疏勒王忠共守槃稿城，雖士卒單少，拒守歲餘。戊巳校尉耿恭以疏勒城側澗傍水，也從金蒲遷居到此城，抗擊匈奴。後來匈奴壅絕澗水，耿恭又在城內穿井堅守，

匈奴不得已退走。以後，車師叛，與匈奴合攻，耿恭食盡困守，與士卒同生死，最後只剩下二十六人，也堅持援軍到達擊敗車師。漢將的英勇受到疏勒等地人民的愛戴，班超受詔還京時，疏勒擧國憂恐，其都尉黎弇自刭。當班超還至于闐，「王侯以下皆號泣曰：『依漢使如父母，誠不可去。』互抱超馬脚不得行。」班超不忍離去，更還疏勒，捕斬反者、擊破尉頭，疏勒復安。此後班超一直堅守在疏勒。建初三年（78），率領疏勒、康居、于闐、扜彌兵一萬人，擊敗姑墨。建初五年（80），平定了疏勒都尉番辰的叛亂。建初八年（83），班超任將兵長史，以後數年先後平定莎車、龜茲、焉耆。永元三年班超任都護乃遷居龜茲它乾城，由軍司馬徐幹屯疏勒。

在延光四年（125）班勇發敦煌、張掖、酒泉六千騎平定車師後部叛亂時，鄯善、疏勒等都遣兵來助。永建二年（127），疏勒王臣槃受封爲漢大都尉，以後也曾隨漢使平定叛亂。從以上這些記載，可以知道疏勒當時與中原的密切關係。

疏勒也是西域傳播佛教的一個中心，佛事興盛較早。疏勒王臣槃，原爲前王安國之舅，因罪徙月氏爲質子，月氏王甚喜愛，爲他在三地住處建伽藍，冬夏遷居。玄奘曾在《大唐西域記》中記述此事：

「聞諸先志曰：昔健馱邏國迦膩色迦王，威被鄰國，化洽遠方，治兵廣地。至葱嶺東，河西蕃維畏威送質。迦膩色迦王既得質子，特加禮命，寒暑改館。冬居印度諸國，夏還迦畢試國，春、秋止健馱邏國。故質子三時住處各建伽藍。今此迦藍即夏居之所建也。故諸屋壁圖畫質子，容貌服飾頗同中夏。其後得還本國，心存故居，雖阻山川，不替供養。」

從這段記述可以知道臣槃留月氏已崇信佛教，回疏勒爲王，「雖阻山川，不替供養」。可能成爲疏勒開始推行佛法的主力，因之疏勒之佛教當由此而逐漸流行。

西元400年，法顯行經疏勒時也曾記述當地五年佛教大會，四方沙門雲集，王及羣臣供養布施的盛況。說到「其國中人爲佛齒起塔。有千餘僧，盡小乘學」。而到玄奘行經疏勒，伽藍已達數百所，「僧徒萬餘人，習小乘教說一切有部，不究其理，多諷其文，故誦通三藏及毗婆沙者多矣」。到八世紀初期，佛教仍流行，慧超記述其情況說：「有寺有僧，行小乘法，吃肉及葱韮等。」

疏勒境內遺存的佛教遺蹟，已發現的有兩處。一處是脫庫孜薩來古城佛寺，一處是小阿圖什的石窟。

脫庫孜薩來古城在巴楚縣城東北七十五公里的山上。山南北成行，中斷爲二，成爲古今往來的交通孔道。古城在大道以北的山坡間。城南山岩下約一公里處，有一座很大的寺院廢墟，佛殿、僧舍的布局規模仍清晰可辨。1959年在古城內考古發掘時，發現北朝和盛唐的佛寺遺址各一處。北朝寺院僅殘存兩間僧房和一個夾道的牆基部分。房後天井有一個廢棄的窖穴，出土有許多龜茲文木簡和成堆的五銖、剪輪五銖錢，地面有許多泥塑佛像殘塊和小佛頭。其中兩個較完整的小佛頭爲土紅泥質，是在木杆上裹泥，然後模印製成，高九厘米，面寬五點五厘米。頭頂有小型髮髻，髮作波紋，額寬、顎窄，形如鷄卵，細眉、高鼻、閉目、合口。與新疆其它遺址出土佛像比較，形態古樸莊嚴，是當地早期的佛教藝術品。另有童子頭型石灰質範模一個，圓臉短髮，髮齊耳根，是製作佛教造像所用模具。

盛唐的寺院殘存後殿和與之比連的幾間僧房。後殿作方形，中有剎心。繞殿牆右旋原立有等身高的泥塑佛像，但都已遭破壞，只存脚下的少許痕迹。牆壁原似有粗線條的彩繪壁畫及彩繪背光，都遭到破壞而模糊不清。出土遺物有漢文等文書、泥佛殘塊、泥燈盞、磐錘以及絲毛織物殘片。

脫庫孜薩來古城大道以南，有一古寺遺址。由山腰至山麓成南北行，中間有一台式廢塔，台階三層，兩旁均有房舍的傾圮痕迹。近

人曾在廢塔東南的山麓發掘出僧墳一座。出土婆羅謎文書和完整的彩繪陶罐(舍利盒)。陶罐中有裝滿骨灰的絲織袋。舍利罐繪有精美的彩色圖案，別具藝術特色，其時代都屬於唐。

小阿圖什石窟在疏附縣西北三十餘里的峭壁間，共有三個洞窟。左窟開鑿後，未塑繪裝修；中窟僅殘存佛像石胎；右窟壁畫已漫漶，尚約略可見其布局及壁畫風格，屬於唐代中期遺物。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷二〈羅什傳〉；《出三藏記集》卷十四〈鳩摩羅什傳〉、卷十五〈智猛法師傳〉；《續高僧傳》卷二；《密迹金剛力士經》卷三；《希麟音義》卷三；羽溪了諦著．賀昌羣譯《西域之佛教》；《西域佛教研究》(《現代佛教學術叢刊》⑳)。

皎然

唐代僧。生卒年不詳。長城人。唐．康樂侯十世孫。俗姓謝。字淸晝。幼負異才，性與道合。初脫羈絆，漸加削染。後於杭州靈隱戒壇守直處受戒。中年復往謁諸禪師，了心地法門。居湖州後，復與武丘山元浩、會稽靈徹等爲友，時共往還。此外，亦與顏眞卿、包佶等朝臣儒士及在野賢士陸羽等人相交甚善。曾撰寫頗多初期禪宗祖師之碑文，計有達摩大師法門義讚、二宗禪師讚、能秀二祖讚、誌公讚、大通和尚法門義讚、鶴林和尚法門義讚等，均收錄於《全唐文》卷九一七、卷九一八。另著有《杼山集》十卷傳世，由于頔(?～818)撰序。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷二十九；《釋門正統》卷三；《釋氏稽古略》卷三；明復《杼山集解題》(《禪門逸書》初編)。

眷屬(梵 parivāra、pariṣad，巴 parivāra，藏 ḥkhor-gyog)

㈠謂眷愛隸屬的家族、從僕等人：《法華經玄義》卷六(下)釋云(大正33．755b)：「天性親愛，故名眷；更相臣順，故名屬。」

關於釋迦佛之眷屬，《大智度論》卷三十三將其眷屬分爲內眷屬、大眷屬二種。文云(大正25．303b)：

「釋迦文佛未出家時，車匿給使，優陀耶戲笑，瞿毗耶、耶輸陀等諸婇女爲內眷屬。出家六年苦行時，五人給侍。得道時，彌喜羅陀、須那利多羅、阿難、密跡力士等是名內眷屬。大眷屬者，舍利弗、目揵連、摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、富樓那、阿泥盧豆等諸聖人，及彌勒、文殊師利、颰陀婆羅、諸阿毗跋致、一生補處菩薩等，是名大眷屬。」

善導《觀經疏》卷二則將佛陀之眷屬分在家、出家二種。文云(大正37．257c)：「一者在家眷屬，二者出家眷屬。言在家者，佛之伯叔有其四人，(中略)此名在家外眷屬也。言出家眷屬者，與佛作弟子，故名內眷屬也。」

若廣義而言，凡聞道受教者，皆爲佛之眷屬。如《法華經玄義》卷六(下)云(大正33．755b)：「若無說而已，說必被緣，緣即受道人也。已受道故，即成眷屬。」並列舉理性、業生、願生、神通生及應生等五種眷屬。

又，依《大日經疏》卷一所載，十九執金剛是大日如來之內眷屬，文殊、普賢等四菩薩是爲大眷屬。(參閱附錄)

㈡在論述諸法之相狀時，隨屬一法而起的他法，亦稱眷屬：《俱舍論》卷一云(大正29．1b)：「慧謂擇法，淨謂無漏。淨慧眷屬，名曰隨行。」此謂隨無漏淨慧而起的心、心所及四相等法爲眷屬。

◉附：〈五種眷屬〉(摘譯自《佛教大辭彙》等)

五種眷屬，天台宗用語。係依衆生與佛的關係，對「法眷屬」所作的分類。共有五種，即理性、業生、願生、神通、應生等五種眷屬。依《法華玄義》卷六(下)所載，如來說必被緣，緣即受道之人，已受道故，因法爲親，即成眷屬。譬如父母遺體攬以成身，得爲天性，天性親愛，更相敬順，故稱眷屬。計有五

種，略述如下：

⑴**理性眷屬**：指諸佛與衆生之理性平等，自然相關，如《法華經》所言「我於衆聖中尊，世間之父。一切衆生皆是吾子。」因此未曾受道者，亦可稱爲眷屬，故稱理性眷屬。

⑵**業生眷屬**：指由往昔聞法之善業，復生佛世受道得度。

⑶**願生眷屬**：指昔由聞法結緣，未得證果，曾發誓願必得道，今乘宿願見佛聞法。

⑷**神通生眷屬**：指先世値佛發眞見諦，或在上界，或在他方，今佛出世，以神通力來生此界，輔佛行化。

⑸**應生眷屬**：指菩薩旣破無明之惑，已得法身之本，即能起用化他，應入生死，導引衆生，令向佛道。如淨飯王、摩耶夫人是千佛之父母，羅睺羅是千佛之子，諸聲聞內祕菩薩行，是皆應生於此。

此五種眷屬若配於四教，理性眷屬約迷悟之法體無別，正是圓教，又依別教闡明性德之三因，則可謂義通。業、願、通三眷屬則通四教，應生眷屬爲別圓二教。

〔參考資料〕《法華玄義釋籤》卷十三。

眷屬地獄

指附屬於八熱地獄的小地獄。八熱地獄各有十六個小地獄，共計一二八處。在八熱地獄受苦完畢的衆生，即被餘罪引至此地受苦。

關於十六處眷屬地獄，諸經論說法不一，略述如次：

㈠謂八熱地獄各有不同的十六處眷屬地獄，稱爲十六別處地獄。依《正法念處經》卷五以下所說，八熱地獄的十六處眷屬地獄，分別如下：

⑴**等活地獄**：有屎泥處、刀輪處、甕熱處、多苦處、闇冥處、不喜處、極苦處、衆病處、兩鐵處、惡杖處、黑色鼠狼處、異異迴轉處、苦逼處、鉢頭摩鬚處、陂池處、空中受苦處等十六處眷屬地獄。

⑵**黑繩地獄**：其十六處眷屬地獄名稱與等活地獄之所屬相同。

⑶**衆合地獄**：有大量受苦惱處、割刳處、脈脈斷處、惡見處、團處、多苦惱處、忍苦處、朱誅朱誅處、何何奚處、淚火出處、一切根滅處、無彼岸受苦處、鉢頭摩處、大鉢頭摩處、火瓮處、鐵火末處。

⑷**叫喚地獄**：有大吼處、普聲處、髮火流處、火末蟲處、熱鐵火杵處、雨炎火石處、殺殺處、鐵林曠野處、普闇處、閻魔羅遮約曠野處、劍林處、大劍林處、芭蕉烟林處、有烟火林處、火雲霧處、分別苦處。

⑸**大叫喚地獄**：有吼吼處、受苦無有數量處、受堅苦惱不可忍耐處、隨意壓處、一切闇處、人闇烟處、如飛蟲墮處、死活等處、異異轉處、唐悕望處、雙逼惱處、迭相壓處、金剛嘴鳥處、火鬘處、受鋒苦處、受無邊苦處、血髓食處、十一炎處。比其他地獄多二處。

⑹**焦熱地獄**：有大燒處、分荼梨迦處、龍旋處、赤銅彌泥魚旋處、鐵鑊處、血河漂處、饒骨髓蟲處、一切熱處、無終沒入處、大鉢頭摩處、惡嶮岸處、金剛骨處、黑鐵繩刄解受苦處、那迦蟲柱惡火受苦處、闇火風處、金剛嘴蜂處。

⑺**大焦熱地獄**：有一切大焦熱處、大身惡吼可畏處、火髻處、雨沙火處、內沸熱處、吒吒吒嚌處、普受一切資生苦惱處、鞞多羅尼河處、無間闇處、苦鬘處、雨縷鬘抖擻處、鬘塊烏處、悲苦吼處、大悲處、無悲闇處、木轉地獄處。

⑻**阿鼻地獄**：有烏口處、一切向地處、無彼岸長受苦惱處、野干吼處、鐵野干食處、黑肚處、身洋處、夢見畏處、身洋受苦處、兩山聚處、吼生閻婆巨度處、星鬘處、苦惱急處、臭氣覆處、鐵鍱處、十一炎處。

㈡謂八熱地獄各有相同的十六處眷屬地獄，稱十六小地獄。共有三說：

⑴《長阿含經》卷十九，謂小地獄縱廣五百由旬，曰，黑沙、沸屎、五百釘、飢、渴、一銅釜、多銅釜、石磨、膿血、量火、灰河、鐵

丸、釿斧、豺狼、劍樹、寒水。《起世經》、《大樓炭經》亦同此說。

⑵《大智度論》卷十六，謂有熱、寒兩種，其八炎火地獄爲炭坑、沸屎、燒林、劍林、刀道、鐵刺林、鹹河、銅橛；八寒冰地獄爲頞浮陀、尼羅浮陀、阿羅羅、阿婆婆、睺睺、漚波羅、波頭摩、摩訶波頭摩。

⑶《增一阿含經》卷三十六稱爲十六隔子，即優鉢、鉢頭、拘牟頭、分陀利、未曾有、永無、愚惑、縮聚、刀山、湯火、火山、灰河、荊棘、沸屎、劍樹、熱鐵丸。其中，前四項在他經是寒熱兩屬的名目，本經沒有特別說明，所以很難確定屬於何者。另外《觀佛三昧經》卷五，謂阿鼻地獄之四方有十八隔，但沒有舉出其名稱。

㈢謂八熱地獄中之四門，每一門各有四處（四增），合爲十六，稱爲十六遊增地獄。《大毗婆沙論》卷一七二云（大正27・866a）：

「一一大地獄有十六增，謂各有四門，一一門外各有四增，㈠煻煨增，謂此增內煻煨沒膝。㈡屍糞增，謂此增內屍糞泥滿。㈢鋒刃增，謂此增內復有三種，一刀刃路，謂於此中仰布刀刃以爲道路；二劍葉林，謂此林上純以銛利劍刃爲葉；三鐵刺林，謂此林上有利鐵，刺長十六指。刀刃路等三種雖殊，而鐵杖同故一增攝。㈣烈河增，謂此增內有熱鹹水，幷本地獄以爲十七，如是八大地獄幷諸眷屬，便有一百三十六所，是故經說有一百三十六㮈落迦。問：何故眷屬地獄說名爲增？答：有說本地獄中一種苦具治諸有情，此眷屬中種種苦具治諸有情，故名爲增。是故天使經說，眷屬地獄中以種種苦具治有罪者。有說此是增受苦處，故說名增。謂本地獄中被逼切已，復於此處重遭苦故，非謂多種苦具名增，本地獄中亦多苦具故。施設論說，眷屬地獄中唯有一種煻煨等故。」

此外，《俱舍論》卷十一、《立世阿毗曇論》卷八、《瑜伽師地論》卷四等亦同此說。

衆生（梵jantu、bahu-jana、jagat、sattva，巴satta，藏skye-ba-po、skye-bo maṅ-po、ḥgro-ba、sems-can）

一般而言，此詞係指具無明煩惱，流轉生死之迷界凡夫；然若就廣義而言，則亦含攝悟界的佛、菩薩等。音譯禪頭、社伽、薩埵、僕呼繕那；又稱有情、含識、含生、羣萌、羣類、稟識等。《雜阿含經》卷六云（大正2・40a）：「佛告羅陀，於色染著纏綿，名曰衆生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰衆生。」《摩訶止觀》卷五（上）云（大正46・52c）：「攬五陰通稱衆生。衆生不同：攬三途陰罪苦衆生、攬人天陰受樂衆生、攬無漏陰眞聖衆生、攬慈悲陰大士衆生、攬常住陰尊極衆生。」又，《大智度論》卷二云（大正25・72b）：「如諸法中涅槃無上，衆生中佛亦無上。」

關於衆生的語義，有多種說法，茲分述如下：

⑴「**與衆共生**」：如《長阿含經》卷二十二〈世本緣品〉云（大正1・145a）：「爾時無有男女、尊卑、上下，亦無異名，衆共生世故名衆生。」

⑵「**受衆多生死**」：如《舍利弗阿毗曇論》卷十一云（大正28・603a）：「云何衆生世？衆生謂五道中生，地獄、畜生、餓鬼、人、天中，是名衆生世。」《往生論註》卷上云（大正40・831b）：「有論師汎解衆生名義，以其輪轉三有，受衆多生死，故名衆生。」

⑶「**衆緣和合而生**」：如《大智度論》卷三十一云（大正25・286c）：「但五衆和合故强名爲衆生。」《大乘同性經》卷上云（大正16・642b）：「衆生者，衆緣和合名曰衆生。所謂地、水、火、風、空、識、名色、六入因緣生。」

⑷「**法身爲煩惱所纏，往來生死**」：如《不增不減經》云（大正16・467b）：「即此法身過於恆沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間波浪漂流，往來生死，名爲衆生。」

另外，諸經論對衆生、有情二語的範圍亦

有異論。或謂有情係指一切有情識的生物，而山川、草木、大地等乃屬非情（又稱無情），衆生則兼攝有情、非情二者；或謂有情與衆生爲同體異名。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷一（本）；《俱舍論實疏》卷一；《玄應音義》卷一、卷二十三；《大智度論》卷二十、卷四十七；《佛性論》卷二；《佛地經論》卷五；《大乘起信論》；西義雄（等）《大乘菩薩道の研究》。

衆賢（梵Saṃghabhadra）

與世親同時代之說一切有部論師。北印度迦濕彌羅國人。音譯僧伽跋陀羅。自幼聰敏博達，傳有雅譽，特別精研說一切有部的《大毗婆沙論》。時有世親菩薩，造《阿毗達磨俱舍論》，以述毗婆沙之義理，間以經部義理破毗婆沙論師所執。衆賢頗爲不滿，遂潛究鑽研十二年，作《俱舍雹論》（一名《順正理論》，凡二萬五千頌，八十萬言）。後欲持論逐斥世親，挫其鋒銳。時，世親在磔迦國奢羯羅城，聞衆賢當至，即治行裝，前往中印度，並告門人曰（大正51・892a）：「吾今遠遊，非避此子，顧此國中，無復鑒達，衆賢，後進也，詭辯若流，我衰耄矣，莫能持論，欲以一言頹其異執，引至中印度，對諸髦彥，察乎眞僞，詳乎得失。」後，衆賢果往中印度行走，至秣底補羅國一伽藍，忽覺氣衰，遂裁書謝世親曰（大正51・892a）：「如來寂滅，弟子部執，傳其宗學，各擅專門，黨同道，疾異部。愚以寡昧，猥承傳習，覽所製阿毗達磨俱舍論，破毗婆沙師大義，輒不量力，沈究彌年，作爲此論，扶正宗學，智小謀大，死期將至。菩薩宣暢微言，抑揚至理，不毀所執，得存遺文，斯爲幸矣！死何悔哉？」

世親菩薩覽書閱論，沈吟良久，謂門人曰（大正51・892a）：「衆賢論師，聰敏後進，理雖不足，詞乃有餘。我今欲破衆賢之論，若指諸掌，顧以垂終之託，重其知難之詞，苟緣大義，存其宿志，況乎此論，發明我宗。」遂改論題爲《順正理論》。後，衆賢命終於伽藍，弟子焚屍收骨，起塔於伽藍西北二百餘步的菴沒羅林中。玄奘西遊時，其塔尚存。

此外，另有一說，謂有一外道婆羅門婆修羅多，欲以《毗迦羅論》詰難世親的《俱舍論》，然反被世親論破，遂遣人往天竺請衆賢論師，至阿緰闍國造論論破世親之說云云。按，衆賢之著作，除上述《順正理論》八十卷外，尚有《阿毗達磨顯宗論》四十卷，均已譯出。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷三、卷四；《婆藪槃豆法師傳》；《大慈恩寺三藏法師傳》卷二；《南海寄歸內法傳》卷四〈西方學法〉；《俱舍論光記》卷一；《俱舍論實疏》卷一；佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》；Genjun H. Sasaki《Linguistic Approach to Buddhist Thought》。

衆同分（梵nikāya-sabhāga）

法的同類性。爲說一切有部所說的十四不相應行之一。略稱同分。在佛典中，指有情的共通性。即能令同類衆生相似的要素。亦即指：使有情之間成爲有共同相似點之同類有情的原理。由於有此衆同分，因此「人」與「人」相似，「猿」與「猿」相似。

《俱舍論》卷五謂同分有「有情同分」（sattva-sabhaga）與「法同分」（dharma-sabhaga）二種，其文云（大正29・24a）：

「有別實物，名爲同分，謂諸有情展轉類等。本論說此名衆同分。此復二種，(一)無差別，(二)有差別。無差別者，謂諸有情、有情同分、一切有情各等有故；有差別者，謂諸有情界、地、趣、生、種性、男、女、近事、苾芻、學、無學等各別同分，一類有情各等有故。復有法同分，謂隨蘊處界，若無實物無差別相名同分者，展轉差別諸有情中，有情有情等無差別，覺及施設不應得有，如是蘊等，等無差別，覺及施設如理應知，頗有死生不捨，不得有情同分。應作四句，第一句者，謂是處死還生是處；第二句者，謂入正性離生位時，捨異生同分，得聖者同分；第三句者，謂是趣死生餘

趣等；第四句者，謂除前相。」

此意謂衆同分可分爲「有情同分」與「法同分」兩大類。而有情同分又可分爲無差別與有差別兩種。亦即能令一切有情彼此相似的，就是無差別同分；能令有情依其界、地等不同，而分別使各類有情，各各相類的，就是有差別同分。又，在有情所依的法（五蘊、十二處、十八界）中，能令各類的法，與同類的法相似的，就是法同分。

說一切有部謂同分別有實體，經部及大乘則謂同分爲假法，如《俱舍論》卷五舉經部所說，文云（大正29·24b）：「所說同分是何？即如是類諸行生時，於中假立人同分等，如諸穀麥豆等同分。」又如《成唯識論》卷一云（大正31·5b）：「依有情身心相似分位差別，假立同分。」

衆同分近似十句論義之同句義。此同句義，其體爲一，貫多法。衆同分爲多體，即各別存在於衆多有情。此爲二者相異之處。

◉附一：《大毗婆沙論》卷二十七（摘錄）

云何衆同分？謂有情同分。猶如命根，體是一物；徧與一切身分爲依，是不相應行蘊所攝。唯無覆無記性，唯有漏，通三界。

問：此衆同分，爲長養？爲等流？爲異熟？答：是異熟及等流。非長養，非色法故。異熟者，謂趣同分等。如地獄趣，有情展轉相似，乃至天趣等有情亦然。等流者，謂界同分等。如欲界有情展轉相似，乃至無色界等有情亦然。

有說：異熟者，謂初生時得。如與父母等，展轉相似。等流者，謂後時方得。如與沙門、婆羅門等，展轉相似。洲渚方土及族姓等有情同分，如理應知。

有餘師說：有情同分，通善不善無記性攝。謂四向四果有情同分是善性攝；造五無間業有情同分不善性攝；諸餘同分無記性攝。評曰：彼不應作是說。法雖有三種，而有情同分唯無記攝。由此應知前說爲善。

問：若得衆同分，彼捨衆同分耶？答：應作順前句。謂若得衆同分，彼定捨衆同分。有捨衆同分而不得衆同分。謂阿羅漢般涅槃時。

問：若死此生彼時，定捨衆同分，得衆同分耶？答：應作四句。有死此生彼，而不捨衆同分，不得衆同分。如地獄死，還生地獄；乃至天死，還生天等。有捨衆同分，得衆同分，而非死此生彼。謂入正性離生等位。有死此生彼，亦捨衆同分，亦得衆同分。謂地獄等死，生異趣等。有不死此生彼，亦不捨衆同分，不得衆同分。謂除前相。

◉附二：《瑜伽師地論》卷五十二（摘錄）

復次云何衆同分？謂若略說，於彼彼處受生有情，同界，同趣，同生，同類位性形等；由彼彼分互相似性，是名衆同分。亦名有情同分。此中或有有情，由界同分，說名同分。謂同生一界。或有有情，由趣同分，說名同分。謂同生一趣。或有有情，由生同分，說名同分。謂同生一生。或有有情，由類同分，說名同分。謂同一種類。或有有情，由分位體性容色形貌音聲覆蔽養命同分，說名同分。或有有情，由過失功德同分，說名同分。如殺生者望殺生者，廣說乃至諸邪見者望邪見者，離殺生者望離殺生者，乃至正見者望正見者，從預流者乃至阿羅漢獨覺、望預流等，菩薩望菩薩，如來望如來，如是更互說名同分。

〔參考資料〕《發智論》卷二；《俱舍論》卷四；《阿毗達磨藏顯宗論》卷七；《俱舍論光記》卷四、卷五；《成唯識論述記》卷一（末）；《成唯識論演祕》卷二（本）。

衆學法（梵 saṃbahulāḥ śaikṣa-dharmāḥ，巴 sekkhā dhammā，藏 bslab-paḥi chos maṅ-po）

具足戒中的一部分，即僧戒八段中的第七。係有關服裝、食事、威儀的規則。因其數甚多，且應常加學習，故云「衆學」。《四分律》（曇無德部）以其有百戒，故亦稱百衆學法。又稱尸叉罽賴尼、式叉迦羅尼，《善見律

毗婆沙》卷十六解「尸沙」爲學，「迦羅尼」爲應學作。道宣在《四分律含注戒本疏》卷四（下）云（卍續62・985下）：「言式叉迦羅尼者，見云，式沙是學，迦羅尼者云應當作，語倒故言應學也。」

此亦即《薩婆多論》卷九說此篇獨名「應當學」之緣由，蓋餘戒易持難犯，而此等戒，難持易犯，故誡以常應念學而不列罪名，但云應當學。

大抵說來，任何戒無不應當學，但有關動靜四威儀的細則輕戒，有時因輕視反而造成大過，必須特別注意，因此將彼等之戒附上此稱。道宣所論之意亦在於此。

巴利律的衆學法有七十五戒；《翻譯名義大集》列一〇六戒。我國及日本所通行的《四分律》，則有百衆學法。此一百種戒相，如下所列：

(1)著內衣戒，(2)著三衣戒，(3)反抄衣戒，(4)反抄衣坐戒，(5)衣纏頸戒，(6)衣纏頸坐戒，(7)覆頭戒，(8)覆頭坐戒，(9)跳行戒，(10)跳行坐戒，(11)蹲坐戒，(12)叉腰戒，(13)叉腰坐戒，(14)搖身戒，(15)搖身坐戒，(16)掉臂戒，(17)掉臂坐戒，(18)覆身戒，(19)覆身坐戒，(20)左右顧視戒，(21)左右顧視坐戒，(22)靜默戒，(23)靜默坐戒，(24)戲笑戒，(25)戲笑坐戒，(26)用意受食戒，(27)溢鉢受食戒，(28)溢鉢受羹戒，(29)羹飯等食戒，(30)以次食戒，(31)挑鉢中食戒，(32)索羹飯戒，(33)飯覆羹戒，(34)視比座鉢戒，(35)繫鉢想食戒，(36)大揣食戒，(37)張口待食戒，(38)含食語戒，(39)遙擲口中戒，(40)遺落食戒，(41)頰食戒，(42)嚼食作聲戒，(43)噏飯食戒，(44)舌舐食戒，(45)振手食戒，(46)把散飯戒，(47)污手捉飯器戒，(48)棄洗鉢水戒，(49)生草上大小便戒，(50)水中大小便戒，(51)立大小便戒，(52)反抄衣說法戒，，(53)衣纏頸說法戒，(54)覆頭說法戒，(55)裹頭說法戒，(56)叉腰說法戒，(57)著革屣說法戒，(58)著木屐說法戒，(59)騎乘說法戒。

其次之二十六戒，是道宣所說的敬佛威儀行二十六戒。即：

(60)佛塔中宿戒，(61)藏物塔中戒，(62)著革屣入塔戒，(63)捉革屣入塔戒，(64)著革屣繞塔戒，(65)著富羅入塔戒，(66)捉富羅入塔戒，(67)塔下坐留食戒，(68)塔下擔死屍戒，(69)塔下埋屍戒，(70)塔下燒屍戒，(71)向塔燒屍戒，(72)塔四邊燒屍戒，(73)持衣牀塔下過戒，(74)塔下大小便戒，(75)向塔大小便戒，(76)塔四邊大小便戒，(77)持佛像至大小便所戒，(78)塔下嚼楊枝戒，(79)向塔嚼楊枝戒，(80)塔四邊嚼楊枝戒，(81)塔下涕唾戒，(82)向塔涕唾戒，(83)塔四邊涕唾戒，(84)向塔舒腳坐戒，(85)安佛下房戒。

此二十六戒，唯見於《四分律》，餘部缺此。其次之十五戒是尊重三寶戒，即：

(86)人坐己立說法戒，(87)人臥己坐說法戒，(88)人在座己在非座說法戒，(89)人在高座說法戒，(90)人在前行說法戒，(91)人在高經行處說法戒，(92)人在道說法戒。此七戒係有關說法的規矩，可攝屬於前文的敬法威儀行。(93)攜手道行戒，(94)上樹戒，(95)杖絡囊戒，(96)持杖人說法戒，(97)持劍人說法戒，(98)持矛人說法戒，(99)持刀人說法戒，(100) 持蓋人說法戒。

以上一百戒，與敬僧有關的，有五十四戒，與敬法有關的，有二十戒，與敬佛威儀有關的，有二十六戒。高麗本大衆部的《摩訶僧祇律大比丘戒本》中，敬僧有五十戒，敬法有十六戒，總計是六十六戒；但宋、元、明本之該律均多敬僧一戒，故爲六十七戒。

薩婆多部的《十誦比丘波羅提木叉戒本》，敬僧有九十二戒，敬法有二十一戒，總計爲一一三戒，但其廣律作一〇七戒。《根本說一切有部苾芻習學略法》作一一二戒；《善見律》卷十六中，有關敬佛的衆學法，有二十二條。彌沙塞部的《五分戒本》，敬僧威儀有八十七戒，敬法威儀有二十一戒，共計一〇八戒。但《五分律》卷十分之爲二十一項，並加以詳述。迦葉遺部的《解脫戒本經》，敬僧威儀有七十七戒，敬法威儀十九戒，合計有九十六戒。又，《優波離問佛經》的敬僧威儀是五十八戒，敬法十六戒，合爲七十四戒。《翻譯

名義大集》中，敬僧八十一戒與敬法二十五戒，合計為一〇六戒。

以上諸戒，除病者外，餘人皆應受持。若不然，犯突吉羅。將具足戒分類為五篇、六聚時，此衆學法與二不定、七滅諍皆屬突吉羅攝，乃諸戒中最輕小之戒。《行事鈔》卷中之一，明此犯罪果報云（大正40・49b）：「如目連問罪報經云：若比丘、比丘尼無慚愧心，輕慢佛語，犯突吉羅衆學戒罪，如四天王壽五百歲，墮泥犁中，於人間數九百千歲。」

以上係專就比丘戒所論，至於比丘尼戒，諸部所說大致相同，但犯相稍有小異。

總的說來，衆學法相當於大乘戒中的輕戒。行者於此衆學法若能遵守，則可具足成就八萬細行、塵沙威儀。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷十六；《四分律比丘含注戒本》卷下；《四分律行事鈔》卷中之一、卷中之三；《四分律資持記》卷中一、卷中三；《四分律疏》卷十一。

衆合地獄

八熱地獄之一。此地獄以兩山自然聚，堆壓罪人之身而得名。按，「衆合」之梵語為僧乾（saṃghata），意譯又作堆壓、聚磕、會合，或合。

依《長阿含經》卷十九〈地獄品〉所載，此地獄中有大石山，兩兩相對。罪人入其中，兩山自然聚合，堆壓其身，使之骨肉粉碎。其後，兩山還復原處。猶如以木擲木，彈却還離。又有大鐵象，全身發火呼哮，來蹴踏罪人，使之身體糜碎，流出膿血。又有獄卒捉罪人置於磨石中，以磨磨之；或有獄卒捉罪人，令臥大石上，以大石壓之；或令臥鐵臼中，以鐵杵擣之，令皮肉糜碎，膿血流出，苦痛辛酸，萬毒並至。以餘罪未畢，故令不死。

《立世阿毗曇論》卷八載受此果報之因緣，云（大正32・209b）：

「昔在人中，以竹笴覆人，牽象踐蹋，或鬥戰時，作諸壓車以磕於人，又懸機石槌下殺人，復於嶮路作諸機穽陷殺衆生，或以爪齒招嚙蚤虱，如是等業受此果報。」

又，《正法念處經》卷六以行殺生、偷盜、邪行等三不善業而墮此獄中，且其業有上中下之別。上者墮入根本合大地獄，受鐵炎嘴鷲大苦。中下者墮入大量受苦惱處、割刳處、脈脈斷處、惡見處、團處、多苦惱處、忍苦處、朱誅朱誅處、何何奚處、淚火出處、一切根滅處、無彼岸受苦處、鉢頭摩處、大鉢頭摩處、火盆處、鐵火末處等十六別處，受大苦惱。

〔參考資料〕《大樓炭經》卷二〈泥犁品〉；《起世經》卷三；《大毗婆沙論》卷一七二；《大智度論》卷十六；《瑜伽師地論》卷四；《俱舍論》卷十一。

衆聖點記

古代印度傳持律藏的遺規。按，佛弟子優波離於佛陀滅後，結集律藏。其年七月十五日受自恣竟，以香華供養律藏，即下一點置律藏前。其後，傳持律藏的衆聖，依其法，每年亦記下一點，以表示經過的歲數，此謂「衆聖點記」。

《歷代三寶紀》卷十一〈善見毗婆沙律〉條下云（大正49・95b）：

「師資相傳云：佛涅槃後，優波離既結集律藏訖，即於其年七月十五日受自恣竟，以香華供養律藏，便下一點置律藏前，年年如是。優波離欲涅槃，持付弟子陀寫俱，陀寫俱欲涅槃，付弟子須俱，（中略）如是師師相付，至今三藏法師。三藏法師將律藏至廣州，（中略）以律藏付弟子僧伽跋陀羅。羅以永明六年共沙門僧猗，於廣州竹林寺譯出此善見毗婆沙。因共安居，以永明七年庚午歲七月半，夜受自恣竟，如前師法，以香華供養律藏訖，即下一點，當其年計得九百七十五點。點是一年。趙伯休，梁大同元年，於廬山值苦行律師弘度，得此佛涅槃後，衆聖點記年月，訖齊永明七年。伯休語弘度云，自永明七年以後，云何不復見點。弘度答云，自此已前，皆是得道聖人手自下點，貧道凡夫，止可奉持頂戴而已，不敢輒

點。伯休因此舊點下，推至梁大同九年癸亥歲，合得一千二十八年。房依伯休所推，從大同九年至今開皇十七年丁巳歲，合得一千八十二年。」

此中所記「永明七年庚午歲」，依《南齊書》〈本紀〉記載，永明七年之歲次是己巳，而非庚午。又，從大同九年得一〇二八年及開皇十七年得一〇八二年之數逆算得知，九七五點之年當爲永明八年庚午歲。此中之謬誤，係蕭齊建元四年壬戌三月，高帝崩。翌年，歲次癸亥，即改永明元年，然《歷代三寶紀》卷三所載之年表，則立爲建元五年，而以翌年（歲次甲子）爲永明元年，故有此誤。

此種衆聖點記的說法，自古以來便流傳於師子國（錫蘭），可作爲推定佛入滅年代之資料。然《開元釋教錄》卷六謂此紀年與法顯所傳師子國佛牙精舍之紀年不同，且《善見毗婆沙律》非優波離所集錄，故對衆聖點記之紀年表示懷疑。又，優波離之律藏供養是否確行於佛陀入滅之年，仍無法確知。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十一〈善見律毗婆沙後記〉；《大唐內典錄》卷四；《貞元新定釋教目錄》卷八；《佛祖歷代通載》卷八；巴宙〈衆聖點記之研究〉（《巴宙文存》卷一）；《平川彰著作集》第二冊。

衆許摩訶帝經（梵Mahāsammata-rāja）

十三卷。宋・法賢譯。又稱《衆許摩訶帝釋經》。收在《大正藏》第三冊。係佛陀在迦毗羅國尼俱陀林中時，指示大目犍連爲衆生演說的佛傳。內容敍述釋種之由來，至烏波梨之歸佛等事蹟。初述自太古三摩達多王至釋尊之間之世系、生母摩賀摩耶之生緣；次記釋尊自兜率天下生入摩賀摩耶之胎、龍弭禰園降生、阿私陀之占相，及童年善書及射、娶耶輸陀羅等三夫人、遊觀世間深生厭離之念、出家苦行、於金剛座上成道、受商主布薩利迦之供養等事蹟，並述及遊歷諸方，度五比丘、耶舍、俱梨迦、諸長者子五十人、六十賢衆、難那、三迦葉波等事。卷末並述及釋尊在迦毗羅城教化釋種及烏婆梨等事。

經題的「衆許」是劫初之王「三摩達多」（Sammata）之意譯，「摩訶帝」是大王（mahāraja）之意，意謂三摩達多王是受衆人推薦所出任之國王。雖然題號如此，但全經所載，則以敍述佛傳爲主，有關該王之事蹟，僅列舉一、二而已。因此，就經題與內容之不甚繫屬而言，本經是相當特殊的例子。又，本經是漢譯佛傳中，唯一屬西藏系者。然地名、人名等專有名詞皆爲梵音之音譯。此外，本經由釋尊俗家之家系說起，不舉過去七佛，乃至千佛之法系，亦不舉釋尊之本生譚等，凡此皆爲本經之特色。

唐・義淨所譯的《有部毗奈耶破僧事》卷一至卷九爲本經之異譯本。

〔參考資料〕《至元法寶勘同總錄》卷七；《閱藏知津》卷二十九。

章太炎（1868～1936）

清末民初之國學大家與思想家。浙江餘杭人，本名炳麟，後崇拜顧炎武，改名絳，字枚叔。精研國學，尤曉訓詁之學。光緒年間，先後任《時務》、《昌言》等報撰述，以言論激烈，見忌於清廷，而避走台灣、日本，遂結識孫中山先生。留學日本歸國後，極力鼓吹排滿興漢，光緒二十九年（1903）被捕入獄。在獄中，究心佛學，精讀因明及唯識法相等經論。出獄後，再度赴日，並加入同盟會。袁氏稱帝後，不爲所用，復遭幽禁於北京龍泉寺，乃託宗仰購《頻伽藏》一部，閉關閱藏。袁死得釋，自此遊歷湘、鄂等地，致力於講授著述。著作頗多，佛學方面有〈五無論〉、〈無神論〉、〈建立宗教論〉、〈人無我論〉、〈四惑論〉、〈大乘佛教緣起論〉、〈大乘起信論辯〉諸文及《齊物論釋》一書。

◉附一：章太炎〈葑漢微言〉（摘錄自《章氏叢書》）

余自志學訖今，更事既多，觀其會通，時有新意。思想遷變之迹，約略可言。少時治經，謹守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間；雖嘗博觀諸子，略識微言，亦隨順舊義耳。遭世衰微，不忘經國，尋求政術，歷覽前史，獨於荀卿韓非所說，謂不可易。自餘閎眇之旨，未暇深察；繼閱佛藏，涉獵《華嚴》、《法華》、《涅槃》諸經，義解漸深，卒未窺其究竟。

及囚繫上海，三歲不覿，專修慈氏世親之書。此一術也，以分析名相始，以排遣名相終。從入之涂，與平生樸學相似，易於契機；解此以還，乃達大乘深趣。私謂釋迦玄言，出過晚周諸子，不可計數；程朱以下，尤不足論。

既出獄，東走日本，盡瘁光復之業。鞅掌餘閒，旁覽彼土所譯希臘德意志哲人之書。時有概述鄔波尼沙陀及吠檀多哲學者，言不能詳，因從印度學士咨問。梵土大乘已亡，勝論數論傳習亦少，唯吠檀多哲學，今所盛行。其所稱述，多在常聞之外。以是數者，格以大乘，霍然察其利病，識其流變。而時諸生適請講說許書，余於段桂嚴王，未能滿志，因繙閱大徐本十數過，一旦解寤，的然見語言文字本源，於是初爲《文始》；而經典專崇古文記傳，刪定大義，往往可知，由是所見與箋疏瑣碎者殊矣。

郤後爲諸生說《莊子》，閒以郭義敷釋，多不愜心，旦夕比度，遂有所得，端居深觀，而釋〈齊物〉，乃與《瑜伽》、《華嚴》相會。所謂摩尼現光，隨見異色，因陀帝網，攝入無礙，獨有莊生明之，而今始探其妙，千載之祕，覩於一曙。次及荀卿墨翟，莫不抽其微言。以爲仲尼之功，賢於堯舜，其玄遠終不敢望老莊矣。

癸甲之際，厄於龍泉，始玩爻象，重籀《論語》，明作《易》之憂患，在於生生，生道濟生，而生終不可濟，飲食興訟，旋復無窮。故唯文王爲知憂患，唯孔子爲知文王，《論語》所說，理關盛衰，趙普稱半部治天下，非盡唐大無驗之談。又以莊證孔，而耳順絕四之指，居然可明，知其階位卓絕，誠非功濟生民而已。至於程朱陸王諸儒，終未足以厭望。

頃來重繹莊書，眇覽〈齊物〉，芒刃不頓，而節族有閒。凡古近政俗之消息，社會都野之情狀，華梵聖哲之義諦，東西學人之所說，拘者執箸而鮮通，短者執中而居閒，卒之魯莽滅裂，而調和之效終未可覩。譬彼侏儒，解遘於兩大之閒，無術甚矣。

余則操〈齊物〉以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順，程朱陸王之儔，蓋與王弼、蔡謨、孫綽、李充伯仲。今若窺其內心，通其名相（宋儒言天理性命，誠有未諦，尋諸名言，要以表其所見，未可執箸。且此土玄談，多用假名，立破所持，或非一實，即《老》、《易》諸書，尚當以此會之，所謂非常名也），雖不見全象，而謂其所見之非象則過矣。

世故有疏通知遠，好爲玄談者；亦有文理密察，實事求是者。及夫主靜主敬，皆足澄心，欲當爲理，宜於宰世；苟外能利物，內以遣憂，亦各從其志爾。漢宋爭執，焉用調人，喻以四民，各勤其業，瑕釁何爲而不息乎！下至天教執耶和華爲造物主，可謂迷妄，然格以天倪，所誤特在體相，其由果尋因之念固未誤也。諸如此類，不可盡說。執箸之見，不離天倪，和以天倪，則妄自破而紛亦解；所謂無物不然，無物不可，豈專爲圓滑，無所裁量者乎！

自揣平生學術，始則轉俗成眞，終乃回眞向俗，世固有見諦轉勝者邪。後生可畏，安敢質言。秦漢以來，依違於彼是之閒，局促於一曲之內，蓋未嘗睹是也。乃若昔人所謂，專志精微，反致陸沈，窮研訓詁，遂成無用者，余雖無腆，固足以雪斯恥。

◉附二：章太炎〈自述學術次第〉（摘錄自《章太炎先生自述學術次第》）

余生亡清之末，少惎異族，未嘗應學，故

得汎覽典文，左右采獲。中年以後，著纂漸成，雖兼綜故籍，得諸精思者多，精要之言，不過四十萬字，而皆持之有故，言之成理，不好與儒先立異，亦不欲爲苟同。若《齊物論釋》、《文始》諸書，可謂一字千金矣。晚更患難，自知命不久長，深思所窺，大畜猶衆，既以中身而隕，不獲於禮堂寫定，傳之其人，故略錄學術次第，以告學者。……

余少年獨治經史通典諸書，旁及當代政書而已。不好宋學，尤無意於釋氏。三十歲頃，與宋平子交，平子勸讀佛書，始觀《涅槃》、《維摩詰》、《起信論》、《華嚴》、《法華》諸書，漸近玄門，而未有所專精也。遭禍繫獄，始專讀《瑜伽師地論》及《因明論》、《唯識論》，乃知《瑜伽》爲不可加。

既東遊日本，提倡改革，人事繁多，而暇輒讀藏經。又取魏譯《楞伽》及《密嚴》誦之，參以近代康德、蕭賓訶爾之書，益信玄理無過《楞伽》、《瑜伽》者。少雖好周秦諸子，於老莊未得統要，最後終日讀〈齊物論〉，知多與法相相涉，而郭象、成玄英諸家，悉含胡虛冗之言也。既爲《齊物論釋》，使莊生五千言，字字可解，日本諸沙門亦多慕之。適會武昌倡義，束裝欲歸，東方沙門諸宗三十餘人屬講佛學，一夕演其大義，與世論少有不同。東方人不信空宗，故於法相頗能聽受。而天台、華嚴、淨土諸鉅子，論難不已，悉爲疏通滯義，無不厭心。余治法相，以爲理極不可改更，而應機說法，於今尤適。

桂伯華初好華嚴，不憙法相，末乃謂余曰：今世科學論理日益昌明，華嚴、天台將恐聽者藐藐，非法相不能引導矣。釋迦之後，彌勒當生，今其彌勒主運之時乎！又云：近世三百年來，學風與宋明絕異，漢學考證，則科學之先驅，科學又法相之先驅也。蓋其語必徵實，說必盡理，性質相同爾。斯言可謂知學術之流勢者矣。

余既解〈齊物〉，於老氏亦能推明。佛法雖高，不應用於政治社會，此則惟恃老莊也，儒家比之，邈焉不相逮矣。然自此亦兼許宋儒，頗以二程爲善，惟朱陸無取焉。二程之於玄學，間隔甚多，要之未嘗不下宜民物，參以戴氏，則在夷惠之間矣。至並世治佛典者，多以文飾膏粱，助長傲誕，上交則諂，下交則驕，余亦不欲與語。余以佛法不事天神，不當命爲宗教，於密宗亦不能信。

章嘉呼圖克圖

內蒙古地區藏傳佛教格魯派之最大轉世活佛。又稱章嘉格根（Lcaṅ-skya gegen），或單稱格根（Gegen，爲蒙古語「光明者」之義）。章嘉爲西藏名Lcaṅ-skya之音譯，又作張家、章佳，原爲西藏地名；呼圖克圖爲蒙古語Khutuktu之音譯，又作胡土胡圖、胡土克圖，意爲再來人，或聖者。在信徒心目中，章嘉被視爲文殊化身。並與哲布尊丹巴呼圖克圖並稱爲蒙古二大喇嘛。

章嘉轉世，至今已有十九世，而以阿噶旺羅布桑卻拉丹（Nag-dbaṅ blo-bzaṅ chos-ldan；1642～1715）爲此職位之實際鼻祖（或說爲禪克巴朗塞粒，Grags-pa ḥod-zer；？～1641），由他開始，才確立章嘉呼圖克圖爲內蒙古政教統轄者之地位。相傳在他之前有十三世轉世傳承，故一般通常稱他爲第十四世章嘉呼圖克圖。至於十三世之世系，有各種異說，若依妙舟《蒙藏佛教史》第五篇所載，依次爲森泰葛根、奈遜奈、達巴保亞薩里亞、革那巴拉森、騷坡苦巴、司塞龍瓦、朗足通瓦、拔思巴、羅布桑、甲卿曲吉、求基迦勒薩、鋑突巴粒迦托爾珠、禪克巴朗塞粒。其中，前三世爲傳說性人物。而阿噶旺羅布桑卻拉丹以後之章嘉呼圖克圖，共有五世，依序爲羅賴畢多爾吉（1717～1786）、伊希丹畢札拉參（1787～1846）、葉熙但璧呢瑪（1849～1875）、羅藏丹森嘉索（1878～1888）、羅藏巴丹旦丕仲麥（1891～1957）。

自十四世起，掌握內蒙政教首領地位之章嘉呼圖克圖甚受清廷禮遇，不僅擁有管理宗教

事務之權，並參與內蒙行政大事，更居於京師中敏珠爾（Smin-grol）、噶爾丹錫哷圖（Mkhar-sňon-śi-re-ge-thu）、洞闊爾（Stoṅ-ḥkhor）、阿嘉（A-kya）、土觀（Thuḥu-bkvan）等多數駐京喇嘛之上位，按例支與月廩。夏、秋二季可至五台山或多倫諾爾避暑。其勢凌駕於三公九卿。高宗時，又創設大活佛抽籤金瓶，委其保管，益發增強其權勢。清代中期以後，其所管轄之寺廟範圍除京師、五台山、內蒙之外，更擴及於熱河、遼寧、陝西、甘肅、青海等地。

◉附一：韓儒林〈青海佑寧寺及其名僧〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊾）

章嘉呼圖克圖

清代駐京喇嘛中，歷輩闡揚黃教，如章嘉、噶勒丹錫哷圖、敏珠爾、濟隆諸呼圖克圖，或在京掌教，或赴藏辦事，俱曾加國師禪師等名號。乾隆五十一年，欽定其班次如下：

左翼頭班章嘉呼圖克圖，二班敏珠爾呼圖克圖。

右翼頭班噶勒丹錫呼圖克圖，二班濟隆呼圖克圖。

清代駐京喇嘛甚衆，惟章嘉位居上首，地位尊崇，可以想見。其北平駐錫地爲嵩祝寺。寺北接著名之天清番經局，南臨嵩公府，規模頗爲偉大。嘉慶時，嵩祝二字尚作松竹，嗣後殆以嵩公府故，漸改寫爲嵩祝。今則嵩公之府，已改建爲國立北京大學圖書館矣。

第一世章嘉名札華鄂塞兒（此云嚳光），生於青海互助縣紅崖子溝西岸張家（村名，隔岸與老幼堡相望）。二世章嘉傳謂生於Hu-lan-na-re，Hu-lan當即蒙文Hulaghan之土人讀音，華言紅也。明末崇禎三年被選爲佑寧寺法臺。大約卒於崇禎十四年。號稱張家法王（Lcan-skya-chos-rje）後代化身，遂以張家呼圖克圖爲號。至於易張家爲章嘉，殆爲康熙以後事。今一家村人信口附會，猶於鄰近造出許多聖蹟。如村北有泉，流爲小溪，隆冬不冰，謂係嚳光曾於其泉飲馬，故不凍結，因名飲馬泉。村西有山，層疊如階級，謂當山崩時，嚳光灑炒麵以鎮之，故得不頹。最奇妙者，村北有塔，謂係嚳光所修，若無此塔神力，其地土人，早已全與漢人同化矣！

第二世章嘉呼圖克圖名俄旺曲丹（此云語自在法具），崇禎十五年轉生於湟濱伊格溝，爲山西商客之子。十二歲出家，四十五歲入藏，事第五世達賴喇嘛俄旺羅藏嘉磋（此云語自在善慧法海，1617～1682），依從高僧多人，遂成大哲。（中略）返青後被選爲佑寧寺法臺，時康熙二十七年也。清帝聘請章嘉至京，宏揚佛法，緇素悅服。第六輩達賴喇嘛倉洋嘉磋（此云梵音海，1683～1706）立，奉命入藏送敕印。康熙四十四年，封爲灌頂普善廣慈大國師。給予敕印，住多倫諾爾（此云七湖）之彙宗寺，雍正在藩邸，從詔佛法。《衞藏通志》卷首〈雍正十一年御製語錄後序〉：

「……聖祖敕封灌頂普惠廣慈大國師章嘉呼圖克圖喇嘛，乃眞再來人，實大善知識也，梵行精魄，圓通無礙，西藏蒙古中外諸士之所皈依，僧侶萬衆之所欽仰。藩邸淸閒，時接茶話者十餘載，得其善權方便，因知究竟。（中略）壬辰（康熙五十一年）春正月，延僧至七、二十、二十一隨喜同坐兩日，共五枝香，即洞達本來，方知唯此一事實之理。自知未造究竟，而迦陵音乃踴躍讚歎，遂謂已徹玄微，儱侗稱許。叩問章嘉，乃曰：『若王所見，如鍼破紙窗，從隙窺天，雖云見天，然天體齊大，鍼隙中之見，可謂偏見乎？佛法無邊，當勉進步。』朕聞斯語，深洽朕意。

二月中復結制於集雲堂，著力參求。十四日晚經行次，出得一身透汗，桶底當下脫落，始知實有重關之理。乃復問證章嘉，章嘉國師云：『王今見處雖進一步，譬猶出在庭院中觀天矣！然天體無盡，究未悉見，法體無量，當更加勇猛精進』云云。朕將章嘉示語，問之迦陵音，則茫然不解其意，但支吾云：『此不過喇嘛教迴殊工夫之論，更有何事。』朕諦信章嘉

之垂示，而不然性音之妄可。仍勤提撕拾。

至明年癸丑（當爲巳）之正月二十一日，復堂中靜坐，無意中忽踢末後一關，方達三身四智合一之理，物我一如本空之道。慶快平生——詣章嘉所禮謝，國師望見，即曰：『王得大自在矣！』朕進問：『更有事也耶？』國師乃笑展手云：『更有何事耶？』復用手從外向身揮云：『不過尚有恁之麼理，然易事耳。』此朕平生參究因緣，章嘉呼圖克圖喇嘛實爲朕證明恩師也。其他禪侶輩，不過曾在朕藩邸往來，壬辰癸巳（康熙五十一、五十二年）間坐七時，曾與法會耳。……」

康熙五十三年，章嘉卒，年七十三。著作凡七函，附於北京版《丹珠爾》之後，流佈甚廣。

第三世章嘉呼圖克圖名繞爲多爾吉（此云遊戲金剛），又名也攝丹丕鍾麥（此云智慧教燈），康熙五十六年，生於夏瑪帕察之地。三妙俱備，稍學即成。雍正初羅卜藏丹津倡亂，年甫七齡。清帝召至京師，特於多倫泊造善因寺以居之，《清會典》稱：

「（雍正十二年）章嘉呼圖克圖忽畢勒罕（譯言化身），來歷甚明，於經典性宗，皆能通曉，不昧前因，實爲喇嘛內特出之人，應照前身賜國師之號。其原有灌頂普善廣慈大國師印，現在其徒收儲，毋庸頒給外，應給予誥命敕書。」

清代康熙雍正兩朝，滿廷與準噶爾皆欲利用黃教，控制西藏。雍正六年，以噶爾丹策楞（此云具喜長壽）覬覦西招，遂遷第七輩達賴喇嘛賢劫海於噶達城惠遠廟，以杜釁端。十三年，準噶爾遣使求成，定界息兵，乃於四月派兵護送回藏。第三輩章嘉呼圖克圖時年十九歲，亦隨同入藏巡禮。（中略）遊戲金剛，學通番漢，極爲乾隆所崇信。在京時，黃幡車過處，都人仕女，爭取手帕鋪途，以輪轂壓過，即爲有福。其車可出入東華門，蓋所以尊寵之者備至。清帝以其徒衆繁多，特爲設置僧官以管轄之。

遊戲金剛著作豐富，文字優美，蒙藏喇嘛，莫不奉爲圭臬。（中略）

第四輩章嘉呼圖克圖名也攝丹丕嘉燦（此云智慧教幢）。《清會典》嘉慶十一年諭云：

「現在章嘉呼圖克圖之呼畢勒罕轉世，著仍賞給香山法海寺、五台山普樂院等寺居住。所有國師印信及金頂黃轎、九龍黃坐褥、黃轍等項，著在松竹寺（即今嵩祝寺）妥爲供貯，俟轉世之呼畢勒罕勤習經卷後，能維持黃教時，再加恩賜。」

此嘉慶十一年前（1806）轉世之章嘉，當即第四輩。降至道光八年，約已二十二三歲，故是年諭云：「章嘉呼圖克圖經藝純熟，且所辦捐輸事件，均屬妥協，著將伊所得印信敕書，仍舊賞用。」

第五輩名也攝丹丕尼瑪（譯言智慧教日）。關於此世章嘉，生平行事，予一無所知。

第六輩章嘉呼圖克圖名羅藏也攝丹丕嘉磋（此云善慧智教海），清・光緒十六年少亡。

第七輩章嘉呼圖克圖名羅藏巴丹丹丕鍾麥（此云善慧吉祥教燈），即今世轉身。生於清・光緒十七年。民國建立後，受政府尊崇如故。北伐之前，其官銜爲「灌頂、普善、廣慈、宏濟、光明、昭因、闡化、綜持黃教大國師、大總統府高等顧問，管理京城、內蒙、察哈爾、五台山、熱河、多倫等處各寺廟掌印」。曾任國民政府委員。

就宗教言，喇嘛教與回教平分中國西北部，清代蒙藏等地，前藏達賴，後藏班禪、外蒙古哲布尊丹巴呼圖克圖、內蒙古章嘉呼圖克圖，實爲四大教主。然就其對政府關係言，章嘉則遠較其他三活佛密切。

依《清會典》呼畢勒罕之認識，乾隆以前，向由達賴喇嘛所屬拉穆吹忠（或作垂仲，師巫也）作法降神，憑其隆丹（此云授記），訪迎供養。惟吹忠往往受人囑託，妄行指示。是以達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴呼圖克圖，率以親族姻婭，遞相傳襲，竟與世職無異。致令蒙古番衆，物議沸騰。乾隆末年，後

藏有噶布倫、丹津班珠爾者，其兒輩中亦出呼畢勒罕，衆心不服，致釀成沙瑪爾巴（此云紅帽派）往結廓爾喀搶擄札什倫布（此云吉祥山）之事。乾隆五十七年廓爾喀平後，特定金奔巴（瓶也）掣籤之制，並製〈喇嘛說〉，鐫碑立雍和宮。

◉附二：東初〈第十九世章嘉大師〉（摘錄自《中國佛教近代史》第十六章第七節）

章嘉大師乃四大喇嘛之一，本名羅桑班殿丹畢蓉梅。民前二十二年（1889）即清・光緒十五年，生於青海大通縣之拉路塘，民國四十六年（1957）三月四日，捨報安祥，示寂於台灣省台大醫院，世壽六十八。（中略）

章嘉轉世，今生乃係第十九世，黃教中四大呼圖克圖之一，主管內蒙。蒙古各地呼圖克圖出世，名在北平雍和宮金奔巴瓶之內的，都由章嘉大師監視抽籤確定。其八歲時，即被迎請晉京供養，世稱大國師。其擁有內蒙四十九旗及青海二十九旗的廣大信徒，在蒙旗內有三百多所寺廟。北平、遼寧、熱河、綏遠、察哈爾、多倫、青海和山西五台山等地，都有屬於其主管寺廟，每一寺廟所住喇嘛，多的三、四千人，少的也有三、四百人，總約十數萬喇嘛。清廷尊敬大師，特封爲「灌頂普慧廣慈」尊號，光緒二十二年，行坐床典禮。

民國肇興，時有封號，袁世凱時於其封號下加封「宏濟光明」四字。徐世昌時，又加「召因闡化」四字。北伐完成，國府另封「護國淨覺輔教」大師德號。大師始終本國家至上，民族至上的信念，遵循國策，宣揚教義。民國十三年，應東北各地教徒的迎請，授時輪金剛法，參加頂禮者十餘萬人，十九年任蒙藏委員會委員。

民國二十年「九一八事變」，日本侵佔東北後，急圖謀侵熱河。中央以蒙旗民衆都信奉佛教，民國二十一年，特任章嘉大師爲蒙旗宣化使，並與班禪大師一同晉京宣誓就職。時章嘉曾謂：「章嘉世掌蒙古黃教，此次奉命宣化蒙旗，到京後，又蒙優待，實深感謝。在此國難期間，非團結不足以救亡禦侮，東亞和平爲帝國主義所搖撼，人類末劫將至，本我佛救人救世之心，以保障東亞和平。往昔因得罪達賴，又因徐樹錚凌辱外蒙活佛哲布尊丹巴，以致蒙藏多事。今則蔣委員長（介石）努力剿共，戴院長等人皆崇敬佛教，必可使中央奠定，使達賴外蒙古釋隙來歸，章嘉亦願竭力以謀五族之團結。」於此可知章嘉大師竭誠擁護國策之宏願矣！

當章嘉大師派員赴蒙旗調查，組織宣化使署，西蒙王公德王召集蒙旗各王公旗長於十月中會議於百靈廟，倡議內蒙自治，以拒日俄。國府特派內政部長黃紹雄氏親赴北方視察指導，並表示贊成扶助內蒙自治。但旋北平蒙古同鄉竟電告中央，反對章嘉大師赴蒙宣化，及蒙古救濟委員會代表吉爾克明、趙福海等八人，謁內政部長陳蒙事，表示四點，中有章嘉大師以教之勢力在蒙，發展個人勢力，無異阻礙內蒙自治，亦等於出賣蒙古利益。

內蒙倡議自治，全係德王一人主張，不特非爲內蒙民意，即西蒙三旗王公旗長，亦多未表贊同，其中顯然有嚴重的背景。章嘉大師赴蒙旗宣化，本奉中央命令，其個人素居國內，對內蒙談不上有何企圖。今內蒙王公要求自治，並且攻擊章嘉大師阻礙內蒙自治，顯然有人從中挑撥離間。試觀章嘉大師致蔣委員長（介石）一電謂：

「蒙古官民事吾唯謹，分屬師徒，情若骨肉，雖孝子之事父，亦不過此。乃近得報，西三盟竟有人背吾從人，甘傀儡，在百靈廟開會，草有自治政府大綱。值此蒙邊吃緊，若我政府能用迅雷不及掩耳手段，將班禪請出三蒙，則鄙人自有妥處辦法，能使蒙人內向。否則障礙不除，吾雖盡力宣化，恐不敵破壞者力大。」

由此電內容觀之，章嘉視蒙古官民「情若骨肉」，此爲菩薩視「一切衆生皆吾父」同體大悲心理之發露。所謂「背我從人」，乃至「障礙不除」，顯然章嘉與班禪間對內蒙自治事

，發生不同意見，並存有爭取教權企圖，故有將班禪請出西三旗等語，尤爲顯出二人的裂痕。（中略）

二十三年大師赴伊克昭盟巡視，日本特務在錫盟活動，大師折返五台，復時來威脅，大師不爲動。二十四年更贈禮物勳章，大師毅然拒絕。是年當選中國國民黨中央監察委員，二十六年任國府委員。二十六年對日戰爭發生，隨政府西遷，旋受命宣化蒙旗，設公署於成都。三十五年被選爲國大代表，三十六年政府爲崇德報功，加封「護國淨覺輔教」大師，頒給金印金册，爲對蒙藏佛教領袖封號所僅有，其榮譽與達賴班禪相等。（中略）

章嘉大師本爲密宗黃教宗主，太虛大師圓寂後，又當選爲中國佛教會理事長，無異又爲顯教領袖，三十七年受聘爲總統府資政。三十八年大陸臨危，四川將領留大師在川或赴西康，但大師毅然決然迅赴重慶，謁蔣總統（介石），表明護國化民之心，總統面囑來台，即返成都，倉卒赴機場，諸多經典法物，都經遺失。

四十一年以中國佛教首席代表身份出席在日召開之第二屆世界佛教徒友誼會，並向日本政府交涉玄奘頂骨歸還自由中國，於日月潭建塔紀念。四十六年圓寂，總統明令褒揚，題「弘教輔明」四字。親臨致祭，以示崇德報功之意。

達賴、班禪、章嘉均屬黃教派之主教，中央對達賴等雖一視同仁，但與中央相處最爲融洽者，莫過於章嘉。最能獲得顯教教友愛戴者，亦唯有章嘉大師，中央各部首領對章嘉大師崇高道德、莊敬風度，無不推崇，總統蔣公對其尤爲崇敬。

〔參考資料〕 張羽新《清代四大活佛》；《西藏佛教教義論集》一（《現代佛教學術叢刊》⑺）。

笮融（？～195）

東漢末年丹陽（安徽）人。字恭祖。初聚衆百人往依徐州牧陶謙（亦丹陽人）。謙使督廣陵、下邳、彭城運糧，遂斷三郡委輸，大起佛寺。又聚衆讀誦佛經，每次浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，來者萬人，耗資巨億。爲我國民間建佛祠、行佛事之始。後走廣陵，殺廣陵太守趙昱，放兵大掠，又殺豫章郡守朱皓，入據其城。後爲揚州刺史劉繇所破，走入山中，爲人所殺。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷三十五；《後漢書》卷七十三〈陶謙列傳〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

笠原研壽（1852～1883）

日本近代佛教學者。生於越中（富山縣）眞宗大谷派慧林寺。字僧墨，號梵行院。明治五年（1872）服務於東本願寺的寺務所，結識南條文雄。九年，奉大谷派二十一世法主嚴如之命，與南條文雄相偕赴英國牛津大學留學。隨比較宗教學與梵語學權威瑪克斯・穆勒及其他學者研習梵語。留學期間曾翻譯梵文《無量壽經》、《金剛經》等經，並膽寫梵文《佛所行讚》、《入楞伽經》、《金光明經》、《俱舍論釋》等書。後因病，於1882年獨自回國。療養後，在東京淺草的大谷教校教授梵語及英語，然不幸於翌年辭世，享年三十二歲。南條文雄將其遺留之文章、書信編纂成册，公諸於世，前者即《僧墨遺稿》，後者即《笠原遺文集》。

第一義空（梵 paramārtha-śūnyatā，藏 don-dam-pa stoṅ-pa-ñid）

十八空之一。意謂第一義（涅槃）是空，亦指自第一義諦（勝義）所觀的空性。爲最勝眞實之空，無一切迷妄的絕對境地。與「眞如」同義。又稱勝義空、勝義皆空。《大品般若經》卷五〈問乘品〉云（大正8・250b）：

「何等爲第一義空？第一義名涅槃，涅槃涅槃空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名第一義空。」

《大智度論》卷三十一云（大正25・288b

）：

「第一義空者，第一義名諸法實相，不破不壞故。是諸法實相亦空，何以故？無受無著故。若諸法實相有者，應受應著，以無實故不受不著，若受著者即是虛誑。復次，諸法中第一法名爲涅槃，如阿毗曇中說：云何有上法？一切有爲法及虛空非智緣盡。云何無上法？智緣盡。智緣盡即是涅槃，涅槃中亦無涅槃相，涅槃空是第一義空。（中略）復次，一切法不離第一義，第一義不離諸法實相，能使諸法實相空，是名爲第一義空。如是等種種名爲第一義空。」

此係將第一義無上之法（涅槃），或諸法實相皆空而無實，稱爲第一義空。

又，《大般涅槃經》卷十六云（大正12·461c）：

「云何菩薩摩訶薩觀第一義空？善男子，菩薩摩訶薩觀第一義時，是眼生時，無所從來，及其滅時，去無所至，本無今有，已有還無，推其實性，無眼無主，如眼無性，一切諸法亦復如是。何等名爲第一義空？有業有報不見作者，如是空法名第一義空。是名菩薩摩訶薩觀第一義空。」

《成實論》卷十二〈滅法心品〉云（大正32·333a）：

「經中說第一義空，此義以第一義諦故空，非世諦故空。第一義者，所謂色空無所有，乃至識空無所有，是故若人觀色等法空，是名見第一義空。」

此謂四諦中諸法是有，而第一義諦則諸法皆空。

〔參考資料〕《大智度論》卷四十六；《顯揚聖教論》卷十四；《十八空論》；《大乘義章》卷二；《法華文句》卷九（上）；《法界次第初門》卷下；《解深密經疏》卷七；《法華玄義釋籤》卷七。

第一義諦(梵paramārtha-satya，巴paramattha-sacca，藏don-dam-paḥi bden-pa)

「世俗諦」之對稱。又稱勝義諦、眞諦、第一義。指具有卓越意義的眞理、最高的眞理、完全的眞理。亦指圓滿究竟之悟（智慧）的境地。

慧遠《大乘義章》卷一釋此詞云（大正44·482c）：「第一義者，亦名眞諦。『第一』是其顯勝之目，所以名『義』。眞者是其絕妄之稱，（中略）審實不謬，故通名諦。」

古代諸家對此語之使用，頗有相異之處，《大方等大集經》卷十八云（大正13·123b）：

「若有言語，則有滯礙，若有滯礙，則是魔界。若法不爲一切言說所表者，乃無滯礙。何謂法不可言說，所謂第一義。其第一義中，亦無文字及義，若菩薩能行第一義諦，於一切法盡無所行，是爲菩薩能過魔界。」

《大般涅槃經》卷十三亦云（大正12·443a）：「世諦者，即第一義諦，（中略）有善方便隨順衆生，說有二諦，（中略）如出世人之所知者，名第一義諦。世人知者，名爲世諦。」

若相對於世俗而顯第一義諦，則第一義諦爲相對於「有」之「空」、相對於「差別」之「平等」、相對於「可說」之「不可說」、相對於「相待」之「絕待」。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷上；《瑜伽師地論》卷五十五；《辯中邊論》卷中；《顯揚聖教論》卷六；《大乘莊嚴經論》卷二；《成實論》卷二、卷十五。

細色

㈠**指男女色之細滑美好**：一般多用以指女色。《無量壽經》卷下云（大正12·276b）：「眄睞細色，邪態外逸。」

㈡**「麁色」的反義辭，指色法之精妙者**：依《俱舍論》卷一所載，色法中五根、五境是有對法，故是麁色；無表色是無對法，因此屬細色。所謂有對法，是指有對礙法。另有一說，以有見有對法爲麁色，無見有對法爲細色。又一說以無見有對法爲麁色，無見無對法爲細色。就欲、色二界之法而言，欲界是麁色，色

界屬細色。而大衆部等派又認爲無色界是極細色。

細意識（**梵** sūkṣma-mano-vijñāna，**藏** phra-moḥi rnam-par śes-pa）

又名細心。即指微細之心識。此心識爲輪迴流轉之主體。經部末計稱之爲「一味蘊」，根本大衆部末計稱爲「根本識」，化地部末計稱爲「窮生死蘊」，正量部稱爲「果報識」，上座部稱爲「有分識」。

此中，就經部而言，本師鳩摩羅多立色心互薰說，尚未談及細意識，至末師室利羅多始論及細意識，而名之爲一味蘊。對此，《異部宗輪論》云（大正49・17b）：

「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名非離聖道，有蘊永滅，有根邊蘊，有一味蘊。」

《異部宗輪論述記》詳釋之云（卍續83・465下）：

「一味者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識，曾不間斷。此具四蘊，有根邊蘊者，根謂向前細意識，住生死根本，故說爲根。由此根故，有五蘊起，即同諸宗所說五蘊。然一味蘊是根本，故不說言邊，其餘間斷五蘊之法是末起，故名根邊蘊。」

依此可知，一味蘊的細意識是無始以來不間斷的流轉主體，且由此而生起五蘊。此與後世大乘佛教所說的阿賴耶識相似。

關於諸部中提倡細意識說之先後，《攝大乘論本》卷上云（大正31・134a）：「於大衆部阿笈摩中，亦以異門密意說此。」可知是大衆部最先提出此說，但是詳情未明。在諸部中盛行此說者，首推經部末計。

◉附：印順《唯識學探源》下編第二章第一節（**摘錄**）

細心相續，是唯識學上本識思想的前驅。要理解相續的細心，應先從間斷的粗識說起。一切心理的活動，可以分爲心與心所二類。心所是依心所起的作用，心是精神的主體。這心，或者叫意，叫識，雖各有不同的意義，但各派都認爲是可以通用的。心識覺知作用的生起，需要種種條件，主要的要有感覺機構（六根）作所依，認識對象（六塵）作所緣。因所依、所緣的差別，識就分爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識——六識。

據常識的自覺的經驗，六識是生滅無常的、間斷的。像悶絕、熟睡無夢，都覺得當時沒有心識的活動。拿聖教來說，無想定、滅盡定、無想天，都稱爲無心。無心的有情，似乎是釋尊所認可的。但從另一方面觀察，就有完全不同的見解。有情，就是有識，心識的活動與生命，是不可分離的。假使有無心的有情，試問這離却心識的身體，與死人、草木，有什麼差別？佛教只許動物是有情，有生命，不承認草木也是有情，如不從有無心識著眼，草木與動物的有無生命，又憑什麼去分別？經上雖說滅受想定是無心定，但也說入滅受想定的「識不離身」；所以，有情必然是有心的。悶絕等僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在，只是不容易發覺罷了。相續的細心，就在這樣的思想下展開。

不論是大衆部，或是上座分別論者、經部譬喻論者，在初期，都把細心看成意識的細分。經過長時期的思考，才一律明確的提出六識以外別有細心的主張。原來細心說，也有它的困難：凡是識，必有它所依的根，所緣的境。釋尊從依根、緣境的不同，建立六識，這不但小乘經，就是一分大乘經，也還在這樣說。如離六識別有細心，那不是有七識嗎？這似乎違返聖教的明文。細心的所依、所緣（根境），也是很難說的。所以初期的細心說，都認爲是意識的細分。後來，發見了釋尊細心說的根據，像十八界中的「意界」，緣起支中的「識」支；理論上也漸次完備，這才在間斷的六識以外，建立起一味恆在的細心。

細心，是受生命終者、根身的執持者、縛解的連繫者。它爲了業果緣起的要求而建立，它就是生命的本質。部派佛教關於生命本質的

探發，並不限於細心，這不妨給它個全面的敍述。從代表原始佛教的《阿含經》考察起來，衆生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。在三世輪迴中，名色等都是不息的生滅演變，並沒有一個恆存不變的東西，可以說是作者、受者。這刹那生滅的無常論，在業果緣起的建立上，成爲非常的困難。前後不斷的演變，怎樣能成立連繫？佛教的思想就在這裏分化了。大衆與分別說系，在心識的統一中；說一切有與犢子系，在五蘊和合的補特伽羅中，建立前後的移轉。依原始佛教「名色縛、名色解」的見地，五蘊統一論者要適當些吧！但心識在繫縛、解脫中，佔有主動領導的地位，也是不可否認的。那末，在從來不斷的心法上，建立業果的中樞，如不超出他應有的範圍，也自有它的卓見。可以說，五蘊統一論是平等門；心識統一論是殊勝門。論到怎樣的統一，意見又有不同。說一切有部，在五蘊和合的作用上，建立假名我。實法各不相關，假名我的和合相續，才可以說移轉。犢子系却不然，它在五蘊不息的演變中，發現它內在的統一，所以建立眞我。有部的統一，像後浪推前浪的波波相次；犢子系却像在波浪的起伏中，指出那海水的統一。也可以說，一是無機的集合，一是有機的統一。在心識統一的見地中，大衆、分別說系的本義，似乎沒有明確的論述。後來，說一切有系的經量部，本著有部假名相續的觀點，採用了一心論。大衆、分別說系，却傾向「一心是常」與「意界是常」論，與經部的一心論對立。這兩個思想，都有它的困難：假名相續的統一，是機械的；常一的統一，是形而上的、想像的。這兩極端，將在大乘佛教的虛妄唯心論與眞常唯心論，互張旗鼓。不論是五蘊或心心所，凡作三世統一的說明，都與業果緣起有關，也就都是本識思想的前驅。雖好像補特伽羅與本識無關，其實本識是這些思想的合流。像唯識學中的阿賴耶，與如來藏有密切的關係；如來藏與不可說我，也有不可分別的地方。

〔參考資料〕 《成唯識論述記》卷四（本）；《成唯識論了義燈》卷四（本）；《大毗婆沙論》卷一五一；《俱舍論》卷五；《業成就論》；《順正理論》卷十三；《大乘成業論》；《攝大乘論釋》卷三；《俱舍論光記》卷五；《大乘法苑義林章》卷一（本）。

終南山

位於陝西省西安府城南五十華里處。簡稱爲南山，別名中南山、太乙山等。爲秦嶺山脈的主峯，渭水、漢水的分水嶺。西端起自鳳翔府郿縣境內，連亙西安府境之南，東端至藍田縣界。因地近西安府城（長安），而該地自古以來屢屢爲帝都所在，故終南山之名甚顯，名僧大德建寺駐錫者頗多。唐代有至相寺、悟眞寺、草堂寺等，均聞名於世，而宣揚四分律宗的道宣、淨土法門的善導與飛錫、華嚴宗的宗密等人，均曾隱棲於此山中。至後世，道宣倡導的戒律以南山律知名於世，善導亦有「終南大師」之稱。今尚存之大刹有興教寺、普光寺、香積寺等。興教寺留傳有唐代玄奘、窺基二師之塔銘。

〔參考資料〕 《古今圖書集成》〈職方典〉卷四九三、〈山川典〉卷六十五；《續高僧傳》卷十一～十四、卷十六、卷十八、卷十九、卷二十三～二十四、卷二十七～二十八。

紹明（1235～1308）

日本臨濟宗僧。道號南浦。駿河國（靜岡縣）安倍郡人。幼從建穗寺淨辯出家。及長，從學於鎌倉建長寺之蘭溪道隆，遂皈依禪宗。正元元年（1259）入宋，嘗從宋之諸高僧研習，後參虛堂智愚，得嗣其法。文永四年（1267）返日本，謁建長寺之蘭溪；文永七年，任筑前國（福岡縣）興德寺住持。文永八年，駐錫於博多崇福寺，長居三十三年，後移居京都萬壽寺，復受請任嘉元寺開山初祖。德治二年（1307），又因北條貞時之請而移住建長寺，延慶元年十二月二十九日示寂，年七十四。著有《語錄》三卷。後宇多上皇勅賜「圓通大應國

師」之諡號。

〔參考資料〕〈大應國師塔銘〉；〈大燈國師行狀〉；《鎌倉五山記》；《延寶傳燈錄》卷三；《本朝高僧傳》卷二十二。

紹隆（1077～1136）

北宋末年禪僧。虎丘派之祖。和州（安徽）含山人。九歲入佛慧院，精研律藏。其後，參訪淨照崇信、湛堂文準、死心悟新諸師。後赴夾山（湖南），隨侍圜悟克勤，並嗣其法。建炎四年（1130），遷居平江（浙江）虎丘山雲巖禪寺，大振圜悟禪風，遂成一派，即虎丘派。紹興六年示寂，世壽六十（一說六十五）。門人嗣瑞編纂《虎丘隆和尚語錄》一卷。其法系亦曾盛行於日本。

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷十四；《聯燈會要》卷十七；《五燈會元》卷十九；《續傳燈錄》卷二十七。

紹瑾（1268～1325）

日本曹洞宗太祖。高祖道元之四世法孫。號瑩山。文永五年（1268，一說文永元年）生，越前（福井縣）多禰邑人。俗姓藤原，幼名行生。師因受其母信仰觀音之影響，八歲即登永平寺參訪徹通義介，十三歲在永平寺二世孤雲懷奘座下出家。弘安三年（1280）懷奘入寂後，轉而師事義介習禪。

十八歲時，師發願行脚各國。先參越前寶慶寺寂圓，後上京都，依東山湛照、白雲慧曉學臨濟宗聖一派之密教式禪風，繼登比叡山修習天台教學，次往紀伊（和歌山縣）由良興國寺訪無本覺心，後再參寶慶寺寂圓。

二十二歲時，讀《法華經》〈法師功德品〉之「父母所生眼，悉見三千界」有所省悟。二十五歲發大悲闡提之弘誓願。二十八歲被迎至阿波（德島縣）城滿（萬）寺任開山。翌年，登永平寺書寫《佛祖正傳菩薩戒作法》，蒙該寺住持義演傳授菩薩大戒之作法。是年冬季在城滿寺開堂演法，授戒法予眼可鐵鏡等五人。其後，訪肥後（熊本縣）川尻大慈寺寒巖義尹，結草庵於東宮御所附近。據傳師與峨山韶碩初見於此地。

師於三十一歲時，在城滿寺開戒法度七十餘人，並致力於民衆之教化。翌年，嗣義介之法，任大乘寺首座。三十五歲任大乘寺二世。正安二年（1300）開始《傳光錄》之開示。嘉元四年（1306）曾二度獲義介授予濟家室內祕訣，因此，確立其融合全一性之禪風。應長元年（1311），師以大乘寺爲中心，充實規矩，盡力接化徒衆，著《坐禪用心記》、《三根坐禪說》、《信心銘拈提》等書。

此外，師曾創建加賀淨住寺、能登永光寺、光孝寺、放生寺、總持寺。元亨四年（1324）將總持寺讓予峨山韶碩接掌，自己退居永光寺。之後，除整修伽藍，撰述《能州洞谷山永光禪寺行事次第》、《瑩山和尚清規》、《洞谷山勤行條文》、《洞谷山盡未來際置文》外，並持續其培育弟子，使曹洞禪民衆化，及教化在家信徒等弘法利生工作。

正中二年（1325）師微恙。八月八日，以明峯素哲繼其永光寺之法席。八月十五日夜半，於書「自耕自種閑田地，幾度賣來買去新，無限靈苗繁茂處，法堂上見插鍬人」一偈後，泊然而逝。世壽五十八（一說六十二）。荼毗後所獲之舍利分供大乘寺、永光寺、淨住寺、總持寺四處。

師之得法弟子有：明峯素哲、無涯智洪、峨山韶碩、壺庵至簡、孤峯覺明、珍山源照等人。尼弟子有：默譜祖忍、忍戒、金燈惠球、明照。戒弟子有眼可鐵鏡、尊道、素溪、子敏、承順、慶道、月菴珖瑛、道可。師歿後，曾先後蒙後村上天皇、後桃園天皇、明治天皇分別賜予「佛慈禪師」、「弘德圓明國師」、「常濟大師」之諡號。

〔參考資料〕《洞谷記》；《諸嶽開山二祖禪師行錄》；《洞上諸祖傳》卷上；《洞上聯燈錄》；《洞谷五祖行實》；《本朝高僧傳》卷二十四；《延寶傳燈錄》卷七；佐橋法龍《人間瑩山》。

習氣（梵、巴vāsanā，藏bag-chags）

又作煩惱習、餘習、殘氣。略稱習。此詞在佛典中有數種不同的用法。《大智度論》卷二十七云（大正25・260c）：

「煩惱習者名煩惱殘氣，若身業、口業不隨智慧，似從煩惱起，不知他心者，見其所起，生不淨心；是非實煩惱，久習煩惱，故起如是業，譬如久鎖脚人，卒得解脫，行時雖無有鎖，猶有習在。如乳母衣久，故垢著，雖以淳灰淨浣，雖無有垢，垢氣猶在；衣如聖人心，垢如諸煩惱，雖以智慧水浣，煩惱垢氣猶在。如是諸餘賢聖，雖能斷煩惱，不能斷習。如難陀淫欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。」

此謂煩惱正使雖斷，而餘習尚殘留者，名爲習氣。佛典中所記載，如難陀之淫習，舍利弗及摩訶迦葉之瞋習，卑陵伽婆跋之慢習，摩頭婆私吒之跳戲習，憍梵鉢提之牛業習等即是。此中，能永斷正使及習氣者，唯佛而已。

《俱舍論光記》卷一以不染污無知爲習氣。關於不染污無知與習氣的異同，《順正理論》卷二十八有二說，《俱舍論光記》卷一解之云（大正41・5b）：「正理意說，不染無知劣慧爲體，無知狹，習氣寬。然解習氣，二解不同。一解：劣慧俱生心、心所法，總名習氣。一解：習氣不但通心、心所法，亦通相續身。」《大乘義章》卷五（本）等，單以煩惱餘習，名爲習氣。

唯識家依現行熏種子之義，以習氣爲種子之異名，含藏於阿賴耶識中。並謂習氣有等流、異熟之別。等流習氣者，係引起與自性等同流類之法的種子，即善等三性各生等流果的親因緣。依七識之顯境名言及第六識的表義名言所熏成，故又稱名言種子。異熟習氣者，係使異類果成熟的種子，即善惡種子扶無記性的習氣，使其能生無記果的疏因緣。此係前六識中有漏之善惡業所熏生的種子，故又名業種子。

又，在異熟習氣中，由修所斷俱生的我執與見所斷分別的我執所熏成，能令有情產生自他差別者，名爲我執習氣；由能招可愛果的有漏善業與能招非愛之果的不善業等二有支所熏成，扶異熟無記之名言種而生當來果者，名爲有支習氣。故總有三種習氣。

舊譯《華嚴經》卷四十〈離世間品〉，謂第十地菩薩有十種習氣，即菩提心習氣（又名本氣）、善根習氣（成行氣）、教化眾生習氣（下化）、見佛習氣（上見）、於清淨土受生習氣（受生）、菩薩行習氣（大行）、大願習氣（十願）、波羅蜜習氣（十度）、出生平等法習氣（理智）、種種分別境界習氣（量知）。此之習氣異於前說之煩惱等習氣，以積習諸善根的氣分爲習氣。《華嚴經疏》卷五十三云（大正35・899b）：「今初由此地厭伏煩惱故，於諸行積集熏成氣分，方能究竟斷伏煩惱，故名習氣。」

◉附：印順《唯識學探源》下編第三章第二節（摘錄）

習氣、熏習、習地（即住地），在大乘教學上廣泛的應用著。瑜伽派雖還保存煩惱氣分的習氣，但它繼承經部的思想，已把熏習應用到一切法上。從釋尊本教上看，習氣就是煩惱的氣分，此外好像沒有什麼習氣。習氣的有無，是佛與二乘斷障的差別，像《大智度論》卷二說：

「阿羅漢、辟支佛，雖破三毒，氣分不盡。譬如香在器中，香雖去，餘氣故在。又如草木薪火燒，煙出炭灰不盡，火力薄故。佛三毒永盡無餘，譬如劫盡火燒，須彌山、一切地都盡，無煙無炭。如舍利弗瞋恚餘習、難陀淫欲餘習、畢陵伽婆蹉慢餘習。譬如人被鎖，初脫時行猶不便。」

佛是煩惱、習氣都盡了的，聲聞、獨覺還剩有餘習。這煩惱氣分的餘習，就是無始以來一切煩惱的慣習性。煩惱雖已斷却，但習氣還在身體、言語、意識上不自覺的流露出來。像舍利弗的「心堅」、畢陵伽婆蹉的喊人「小婢」。它雖是煩惱氣分，但並不是偏於心理的。

習氣的體性，可以暫且勿論，重要的問題，是小乘有沒有斷習氣。大天的羅漢「爲餘所誘」、「猶有無知」、「亦有猶豫」，都是習氣之一。大衆系等主張羅漢有無知、有猶疑，薩婆多部等主張「雖斷而猶現行」，這在部派分裂上，是一個著名的諍論。據有部（《大毗婆沙論》卷九十九）的傳說：大天不正思惟，在夢裏遺了精，說是天魔的嬈亂。他給弟子們授記，說他們是羅漢。弟子們自覺沒有自證智，還有疑惑，大天却說這是「不染無知」、「處非處疑」。據眞諦記的解說：這都有眞有假：羅漢確乎可以受天魔的嬈亂，確乎有不染無知與處非處疑。但大天和弟子，都不是羅漢，所以是假的。他們對初事的見解是同的，後二事就有很大的出入。眞諦怪他的弟子不是羅漢，這也不致引起教理上的糾紛。《婆沙》說他毀謗羅漢沒有自證智，還有疑惑。聖者證果而沒有自覺與證信，在後代佛教思想上，沒有這種痕迹。居於大衆系領導地位的大天，也不致那樣荒唐。事實上，這是「不染無知」、「處非處疑」，阿羅漢有沒有斷的諍論。

羅漢有無知、有疑惑，這是指出了羅漢功德上的缺點。在以羅漢爲究竟的上座面前，簡直等於誣辱，這才引起了嚴重的糾紛，促成部派的分裂；大天也被反對者描寫成惡魔。大天的呼聲，震醒了全體佛教界，獲得了新的認識，從狹隘的羅漢中心論裏解放出來。羅漢的無知未斷，還有它要做的事，才回小向大。大乘不共境、行、果的新天地，都在羅漢不斷餘習的光明下發現。

大天的「不淨漏失」、「不染無知」、「處非處疑」，本來都是習氣。但有部特別擴大了不染無知，使它與習氣有同樣的意義。在《大毗婆沙論》卷十六所說的習氣，卷九所說的不染汚邪智，也在說佛陀畢竟永斷，聲聞、獨覺還有現行。《順正理論》卷二十八，對不染無知，提出兩個大同小異的解說：(1)不染汚無知，是「於彼味等境中，數習於解無堪能智，此所引劣智，名不染汚無知。即此俱生心心所法，總名習氣」。這是說習氣是有漏劣慧與它俱生的心心所法。(2)是「所有無染心及相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分；故諸無染心及眷屬，似彼行相而生」。這是說習氣是有漏劣智和同時的身心相續。依《順正理論》主的見解，煩惱引起不染無知，是非常複雜的。一切聖者，雖都已經斷盡，但有行與不行的差別。如解脫障體，也是下無知，慧解脫羅漢還要現行。像《順正理論》卷七十說：

「何等名爲解脫障體？諸阿羅漢心已解脫，而更求解脫，爲解脫彼障。謂於所障諸解脫中，有劣無知無覆無記性，能障解脫，是解脫障體。於彼彼界得離染時，雖已無餘斷而起解脫，彼不行時，方名解脫彼。」

又像學、無學的練根，也是爲了「遮遣見修所斷惑力所引發無覆無記無知現行」。可知退法等五種種性，雖是無學，也還有不染無知現前。衆賢一貫的意見，斷是斷了，行或者還要行。不過習氣與不染無知，有部的古師，也有主張不斷的，像《大毗婆沙論》卷十六說：「有餘師說：阿羅漢等亦現行癡，不染無知猶未斷故。」

這明顯的說不染無知不斷，所以有現行的愚癡，與「雖斷而猶現行」的意見，截然不同。

檢討唯識學的種子思想，爲什麼要談到習氣與不染無知呢？(1)習氣在一分唯識學裏，被看爲與種子共同的東西，那末習氣的本義，也是需要認識的。(2)在大乘教學裏，習氣與隨眠漸漸的融合起來。從隨眠的心不相應，走上習氣（習地）的心不相應。習煩惱與起煩惱，有的等於隨眠與纏，有的等於煩惱與習氣。而小乘有沒有斷習，也就成了可討論的問題。(3)心性本淨，無始以來習氣所染，成了唯識學上普徧而極根本的問題。習氣已替代隨眠成爲客塵的本質。這樣，唯識思想的探求者，自然有加以理解的必要。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷二十六；《大智度論》卷二；《大毗婆沙論》卷十六；《顯揚聖教論》

卷九；《轉識論》；《十八空論》；《成唯識論述記》卷八（本）、卷十（本）；《華嚴五教章》卷三。

莽應龍王（Bayinnaung；1516～1581）

又譯莽應裏王。緬甸東固（Toungoo）王朝第二代王。係東固王朝創始者德彬瑞蒂（Tabinshwehti；1531～1551在位）之異母兄弟（一說係德彬瑞蒂之妹婿）。初，被立為王儲，然在德彬瑞蒂晚年因荒逸而遭殺身之禍時，亦遭放逐。後經艱苦奮鬥，歷時約一年，乃重新恢復王室，平服下緬甸各地叛亂。西元1555年誓師北伐，而統一全緬。版圖更大於蒲甘王朝之全盛期。1563年，又出兵遠征泰國，攻陷清邁（Changmai）、古善辟（Koshanpye）等地。功業彪炳，政績顯赫，成為緬甸史上的民族英雄之一，被緬人稱為「王中之王」。

王篤信佛教，在位三十年（1551～1581），護持佛法。相傳王嘗取下王冠上的寶珠，以嚴飾塔頂。又曾印發佛經，供養僧衆，且曾在緬甸境內原有佛塔周圍建築佛寺。在攻陷泰國後，並撥款於該國境內興建佛塔。此類佛塔今仍存於泰國北部。又，其在位期間曾召集全國高僧及大臣，制定法律。根據《華列魯法典》，編成《達摩他僑》（Dhammathatkyaw）及《拘僧殊》（Kosaungchok）兩部法典。此外，又提倡戒殺，下令禁止每年波巴（Popa）山大祭拜時之屠殺生物，及回教殖民者的習俗「犧牲祭」（Bakrid，伊朗語，意為「牛祭」）。另外，更下令在其治下的撣族人及摩斯林人（Muslums），宣誓為佛教徒。

〔參考資料〕 《明史》卷三一五；《雲南土司傳》；淨海《南傳佛教史》；太田常藏《明末における滇緬境域の情勢について》；G. E. Harvey《History of Burma》。

荷澤宗

禪宗支派，以荷澤神會為宗祖。神會初受大通神秀的提攜，後至曹溪，入大鑑慧能之門，北遊增廣見聞，受具於長安，復隨侍晚年的慧能而嗣其法。慧能寂後，神會住洛陽荷澤寺，訂定西天東土列祖之傳承，並為六祖慧能建祖堂。唐・開元二十二年（734）於滑台，宣稱神秀等人之北宗禪並非達磨正系，只是漸悟之教。主張慧能之南宗禪為禪宗正統。上元元年（760）示寂。

據《圓覺經略疏鈔》及《禪門師資承襲圖》所述，神會之弟子有住太行山之磁州法如、洛陽同德寺之無名、荊州國昌寺之行（惠）覺、沂州寶眞院之光瑤（寶）、進平、河陽空、福琳、志滿、圓震、神英、道隱、慧演、皓玉、雲坦、廣敷、乘廣、惟忠等人。法孫有無名之法嗣清涼澄觀、雲坦之法嗣全證、道隱之法嗣辯眞等人。另依圭峯宗密《禪門師資承襲圖》所述，荷澤宗之師資相承為神會→法如→南印→道圓→宗密。但依近年的研究，發現實際的師資相承應為淨衆神會——南印——道圓——宗密。

依《禪門師資承襲圖》所述，本宗之宗要乃「知之一字，衆妙之源。」知即靈知，為達磨所傳之空寂之心。迷於此知，故起我相（自我之心），妄計我、我所（將客觀之外境，視為自己所有），不能脫離自他、善惡等相對待的世界。若悟空寂之心，愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪惡自然斷除，功行自然精進。

◉附：印順《中國禪宗史》第八章第三節（摘錄）

神會是為了南宗而竭盡忠忱的弟子，從《南宗定是非論》、《壇語》、《語錄》來看，不失為繼承南宗的大師！《壇經》的主體部分，是「說摩訶般若波羅蜜，授無相戒」。神會所傳，是肯定的說是摩訶般若波羅蜜，如《南宗定是非論》說：「問曰：禪師修何法？行何行？和上答：修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。」

《壇語》也說：「登此壇場，學修般若波羅蜜。」關於「無相戒」，《壇經》約自性

說。而神會《壇語》所說——敬禮三寶、懺悔、齋戒，都約事相說。約「直了見性成佛」說，這不免漸誘了！

先從「見性成佛」來說：「性」、「自性」、「本性」、「自本性」、「法性」、「自法性」，爲《壇經》的常用語，而「佛性」僅偶爾提及。但在有關神會的作品中，見性是以「見佛性」爲主的。「見法性」與「見本性」，反而要少些（偶一說到了自性）。如《神會集》中說：

「頓悟見佛性。」

「定慧等者，明見佛性。」

「自身中有佛性，未能了了見。」

「一一身具有佛性。（中略）一切衆生本來涅槃，無漏智性本自具足。（中略）要因善知識指授，方乃得見。」

「見法性本來空寂。」

「見本性空寂。」

「見本性清淨體不可得。」

「若人見本性，即坐如來地。」

「本性」與「法性」，約衆生（法）說，重在空寂性。「佛性」，重在本來涅槃，本來具有無漏智性。「見佛性」是《大涅槃經》所常說的。佛性與如來藏，原是一樣的。《壇經》所說的「性」、「自性」，如說：「性在身心在，性去身心壞」，「性」是生命的主體。又如說：「性含萬法」；「萬法在自性」；「不思量性即空寂，思量即是變化」——「性」爲萬化的根源。這都是流轉生死，變現諸趣的如來藏性說。在佛性說中，這種思想是不大明顯的。神會重佛性，所以在有關神會的作品中，也沒有發見這種思想。「性」、「自性」，貫徹於《壇經》燉煌本全部。所以說《壇經》是神會或神會門下所作，是一項根本的錯誤。這種自性說，實爲「南方宗旨」的特色。

神會在「本心」外，又立「佛心」，如《神會集》說：

「眞如之相，即是本心。」

「眞如之體，以是本心，（中略）我心本空寂，不覺妄念者。若覺妄念者，覺妄俱自滅，此則識心者。」

「衆生本自心淨。」

「衆生心是佛心，佛心是衆生心。」

神會的「本心」說，受有《起信論》的影響。「本心」就是「眞如」：「眞如之體」，是「心眞如」的如實空義；「眞如之相」，是「心眞如」的如實不空義。「識心見性」的心，也就是指這「本心」說的。「心若無相，即是佛心」。衆生心本淨，所以衆生心就是佛心。在這一意義上，從「見性成佛」，說到「唯指佛心，即心是佛」，如《壇語》說：「馬鳴云：若有衆生觀無念者，則爲佛智。故今所說般若波羅蜜，從生滅門頓入眞如門。（中略）唯指佛心，即心是佛。」

〈宗密傳〉說荷澤宗爲：「寂知指體，無念爲宗」。比對有關神會的作品，這就是「無住爲本」，「無念爲宗」。這大體是近於《壇經》的，而有了進一步的闡述。《壇經》是一切依「自性」說的，但神會不用「自性」一詞，而稱爲「心」。立「無住心」，又以大同小異的名稱，來表達心的意義，如《神會集》說：

「一切善惡，總莫思量。（中略）無憶念故，即是自性空寂心。」

「自本清淨心，（中略）不作意取，（中略）如是用心，即寂靜涅槃。」

「若有妄起即覺，覺滅，即是本性無住心。」

「心無住處。和上言：心旣無住，知心無住不？答：知。知不知？答：知。（中略）今推到無住處便立知，知心空寂，即是用處。」

在禪的參究中，「一切善惡總莫思量」（即「莫作意」），體悟到「心無住處」。心沒有一毫相可取可住（「無物心」），即是本性空寂。空寂不只體性不可得，而即空寂體上，有能知不可得的知——「知心無住」（依教理說，是「自證」）。神會引《金剛經》來證明這一意義，如《壇語》說：「般若經云：菩薩摩訶薩，應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。無

所住者，今推知識無住心是。而生其心者，知心無住是。」

神會系的傳說（見石井本《神會語錄》），慧能是聽到《金剛經》說：「應無所住而生其心」，才頓悟見性的（《壇經》燉煌本缺）。這一「無住心」說，神會〈答拓跋開府書〉也說得非常明白：「但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云：應無所住而生其心。應無所住，本寂之體。而生其心，本智之用。」

本寂體上有本智，本智能證知本體空寂，所以宗密就簡稱爲「寂知指體」。《壇經》說「無住爲本」，是「本性」的念念相續，念念不住，表示了一切時中的了無繫著。而且，「一切法在自性」，一切是「自性變化」，「性含萬法」的。神會對「無住爲本」的闡明，著重於心體空寂，空寂心的自證，不住一切法。而對「本性」的念念相續，念念不住，却沒有說到。

說到「無念爲宗」，無念爲悟入的重要方法；神會近於《壇經》的思想，而更傾向於否定的說明。在有關神會的作品中，有一重要術語——作意、不作意，以「莫作意」來說明無念。《壇經》說：「大衆作意聽！」又說：「學道之人，作意莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。」這只是作意不要說定慧各別，如作意說定慧不二，不正是對了嗎？而神會却醜化了作意，如《神會集》說：

「既是作意，即是識定。」

「但不作意，心無有起，是眞無念。」

「不作意，即是無念。」

「但莫作意，心自無物。（中略）但莫作意，自當悟入。」

「爲是作意不作意？若是不作意，即與聾俗無別。若言作意，即是有所得。」

「無作意，亦無不作意。如是者爲之相應。」

作意，就是有所得。不作意，就是無念。但進一步（後二則），無作意也不是的。沒有作意，也不是不作意，才是眞的無念。依《壇語》說：

「聞說菩提，起心取菩提。聞說涅槃，起心取涅槃。聞說空，起心取空。聞說淨，起心取淨。聞說定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，不得解脫，非本自空寂心。」

「聞說菩提，不作意取菩提。聞說涅槃，不作意取涅槃。聞說淨，不作意取淨。聞說空，不作意取空。聞說定，不作意取定。如是用心，即寂靜涅槃。」

從此可見，作意就是起心；作意取就是起心取。不作意，不是沒有心，而是不起心去取著境界。也就是「不於事上生念」。「莫作意，心自無物」；「不作意，心無有起」，是同一意義。不過直說作意、不作意，容易引起誤解。胡適引杜甫詩：「誰謂朝來不作意，狂風挽斷最長條」，而解說作意爲：「打主意」、「存心要什麼」，是當時的白話。其實，「作意」爲經論常見的名詞。如心所中的「作意」，是動心而使向於境界的心理作用。「如理作意」的作意，是思惟。修習定慧，如「了相作意」等，是注意於內心所起的境界。一般來說，修定——「繫心一處」、「攝心」、「住心」，都是要「作意」修的。神會訶斥一般的作意修定，而大大的應用這一名詞，而以「不作意」爲「無念」的同義詞。

「不作意」爲「無念」，多少是偏於遣破的。但也有進一層的說明，如《神會集》說：

「若在學地者，心若有念起，即便覺照；起心即滅，覺照自亡，即是無念。」

「若有妄起，即覺，覺滅，即是本性無住心。」

「有無雙遣，中道亦亡者，是無念。無念即是一念，一念即是一切智，一切智者即是甚深般若波羅蜜，甚深般若波羅蜜即是如來禪。」

（一念）「相應義者，謂見無念者，謂了自性者，謂無所得（般若）。以無所得，即如來禪。」

「問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念眞如。（中略）念者眞如之用，眞如者念之體。（中略）若見無念者，雖具見聞覺知而常空寂。」

「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛眞如身。眞如是無念之體，以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知而常空寂。」

這部分的「無念」，達到了妄滅覺亡的境地。那時，有無雙遣，中道不立；這樣的「無念」，就是「般若」、「一行三昧」、「如來禪」的別名。說明這悟入「無住心」的「無念」，說「念者唯念眞如，（中略）念者眞如之用，（中略）具見聞覺知而常空寂」。後二則所說，與《壇經》說相近。然據《壇經》燉煌本所說，與神會所傳，不免有貌合神離的感覺。《壇經》是這樣說的（大正48・338c）：「無者無何事？念者何物？無者，離二相諸塵勞。眞如是念之體，念是眞如之用。性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。」

「念」，是名詞。「無念」，不是沒有念；沒有的，是「二相諸塵勞」。念是眞如的作用，是從「性」而起的。念是衆生「本性」的作用，是「念念相續，無有斷絕」的，斷絕便是死了。「無念爲宗」，只是本性的，人人現成的念——見聞覺知。從平常心行中，「於自念上離境，不於法上生念」就是。「念是眞如之用」，不是聖人才有的，不是悟證了才有的。念是自性的作用，所以《壇經》堅定的反對沒有念，如說：

「莫百物不思，念盡除却。」

「若百物不思，當令念絕，即是法縛（原作「傳」），即是邊見。」

明藏本《壇經》有評臥輪偈的傳說（大正50・358a）：「有僧舉臥輪禪師偈曰：臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。師聞之曰：此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。因示一偈曰：慧能沒伎倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長。」

這一傳說，也見於《傳燈錄》卷五，思想是一貫的。然神會在遮遣方面，無念是「不作意」，是「起心即滅」、「心無有起」；主張「一切善惡，總莫思量」（不思善，不思惡，與此說相當）。這與「除妄不起心」的禪法，不是有類似的意趣嗎？「念者眞如之用」，似乎與《壇經》相近。但在神會，這是般若、一行三昧、如來禪，諸佛眞如身的作用。所以以「念」爲動詞，說「念者唯念眞如」。這樣的念，是悟見無住心的境地，而不是衆生本性的作用。神會所傳的禪法，不免有高推聖境，重於不起念（不作意）的傾向。

神會以「無念爲宗」，而悟入「無住知見」，略如《神會集》所說：

「今推到無住處便立知。知心空寂，即是用處。法華經云：即同如來知見，廣大深遠。心無邊際，同佛廣大；心無限量，同佛深遠，更無差別。」

「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛眞如身。眞如是無念之體，以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知而常空寂，即戒定慧一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠。」

「滅諸相故，一切妄念不生，此照體獨立，神無方所。知識！當如是用。」

「神會三十餘年所學功夫，唯在見字」。「無住知見」，被宗密讚譽爲（大正48・402c）：「空寂之知，是汝眞性。（中略）知之一字，衆妙之門。」然與《壇經》燉煌本所說的「無念」，念是衆生本性現成的，自性所起的用，不完全相合。如不認清《壇經》（燉煌本所依的底本，是南方宗旨本）的主題實質，見到文義部分與神會說相同，就說《壇經》是神會或神會門下所造，極爲謬誤！神會的「無住知見」，重在空寂的自證，作爲荷澤派下的宗密，早就有異議了，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說（卍續14・558下）：

「圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性。寂知之性，舉體隨緣，作種種門，

方爲眞見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。荷澤深意，本來如此。但爲當時漸敎大興，頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣。」

〔參考資料〕 宇井伯壽《禪宗史研究》；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

莎車國

西域古國名。一作渠沙。位於于闐之西、疏勒東南。《唐書》稱之爲緊館，元代稱之爲雅爾看，明代稱葉爾欽。今稱爲葉爾羌（Yarkand），爲新疆省少數都會之一。《西域聞見錄》卷二謂，「葉爾」是地，「羌」是寬廣，回人稱爲葉爾奇木。

《大唐西域記》中並無此國的記載，但別記此地有斫句迦國（舊稱沮渠），其書卷十二云（大正51・942c）：「淳信三寶，好樂福利。伽藍數十，毀壞已多，僧徒百餘人，習學大乘敎。（中略）此國中大乘經典部數尤多，佛法至處莫斯爲盛也，十萬頌爲部者，凡有十數。」又依《梁高僧傳》卷二載，鳩摩羅什嘗住此國一年，跟隨莎車兩位王子（兄名須利耶跋陀，弟名須利耶蘇摩，俱出家爲沙門）研習大乘敎。

〔參考資料〕 《漢書》卷九十六（上）〈西域傳〉；《後漢書》卷八十八〈西域傳〉；《北史》卷九十七〈西域列傳〉；《通典》卷一八九；《古今圖書集成》〈邊裔典〉卷五十二、卷五十五；《解說西域記》；《Ruins of Desert Cathay》Vol. Ⅱ.。

莎昆妲羅（梵Śakuntalā）

又譯沙恭達羅等名。印度的古代戲曲作品。全名Abhijnānaśakuntalā。由印度最偉大的詩人兼劇作家迦梨陀沙（Kālidāsa）以梵文寫成，凡七幕。此劇的題材，雖取自古代大敍事詩《摩訶婆羅多》與《帕朵瑪往世書》（Padmapurāṇa），然經作者巧妙的潤色加工，乃成佳構。其構想之妙、詩文之美，爲古典梵文文學所罕見。

此劇之劇情大略爲：普魯族的國王杜史揚多，一日於森林狩獵，巧遇隱士甘華的養女莎昆妲羅。不久，兩人悄悄結婚，得一子名婆拉達。然因命運作弄而分離。最後兩人再見而團圓，以喜劇收場。

此戲曲有孟加拉、天城體、達羅毗荼及喀什米爾四種異本，其中以天城體本最簡潔，也最爲傳神。1789年，威廉瓊斯（William Jones）將此劇譯爲英文，介紹到歐洲。其後漸有歐洲各國語文的翻譯，乃引起歐洲文壇的震撼與讚賞。在我國，有蘇曼殊所譯的《沙昆多邏》、盧前的《沙恭達邏》及糜文開的《莎昆妲羅》等譯本。

◉附：金克木《梵語文學史》第三編第七章第三節（摘錄）

《沙恭達羅》（劇的全名是《沙恭達羅的表記》或《憑表記認出了沙恭達羅》）是迦梨陀娑獲得世界聲名的作品。自從1789年一個在印度參加殖民統治的英國梵語學者第一次把它譯成英語以後，隨著法國革命影響的擴大，浪漫主義文藝的興盛，資本主義世界的眼光向著東方，印度研究引起歐洲學者的很大興趣，一個時期內這部劇在西方應運而得到傳播和讚賞。在印度，這劇久已是梵語古典文學中的典範作品，傳誦了千餘年，西方的重視又給了一個新的推動，現代的各種解說、評論和翻譯絡繹不絕。在我國，迦梨陀娑也是以這個劇本爲我們所知，至今這劇已經有了新舊幾個漢語譯本。

這是迦梨陀娑的三個劇本中最長的一個，有七幕，登場人物將近四十個。劇中包括的詩幾達二百首。印度有幾種傳本，互有不同，還沒有人根據所有現存寫本作過校勘工作，不過各本的基本內容還是一致的。

《沙恭達羅》的故事出於《摩訶婆羅多》。沙恭達羅和豆扇陀結合，生下了婆羅多，他的後代就稱爲婆羅多族。大史詩裏說，豆扇陀王行獵，在一處森林道院中見到了沙恭達羅。

她是一個很勇敢而且深通世故的女子。兩人自主結合了。豆扇陀回國，幾年不來接她。她生了孩子，等了幾年，終於帶著孩子去找豆扇陀。這個國王不承認往事。沙恭達羅和他爭辯。後來天上發出聲音，說孩子確是國王的兒子。豆扇陀才把她和孩子認下了。

《蓮花往世書》裏也有這個故事，改動了一點情節，替國王迴護，說他不是不認舊情，而是因爲沙恭達羅失去了他給的表記，一個指環，又受到仙人的詛咒，以致國王忘記了往事；直到又發現了指環，才得團圓。這裏面的男女雖然不像大史詩裏那樣喜歡講論道理，但也沒有强調愛情，人物性格還很模糊。

迦梨陀娑實際上重新創造了這個故事，把愛情作了主題，著重描寫了結合前和分離後的相思。這是迦梨陀娑的作品中藝術上最完整而且寫人物性格最鮮明的一部。

我們現在逐幕說明這個劇本，著重分析其中的社會意義和政治內容。迦梨陀娑確實把相思和團圓當做寫作的主題，但是劇本仍有其社會意義，我們不可忽視。

第一幕寫國王打獵，到了仙人道院（或譯淨修林）。他怕擾亂了仙人，獨自一人進去，偷看到了沙恭達羅的美貌。在這裏，國王是統治者，但是他統治不了森林道院，仙人居住的地方似乎是一個有獨立性的社會組織。這是史詩中的情況。當時的奴隸主統轄城市及其近郊，村社似乎還保持著相當的獨立性，强大的村社的首腦並不完全隸屬於國王。統治者被放逐時就逃到村社（森林）裏去。可是迦梨陀娑的時代不同。《羅怙世系》第一章和第二章寫的國王去森林情景顯然是個假想。那時國王已經向「大地」抽六分之一的賦稅，負有「保護」的責任（這就是有統治權力的別名）。《沙恭達羅》第一幕雖假托古代，有理想的成分，說國王如何尊重仙人及其道院，可是國王隱瞞自己的身份以便接近少女，仍然透露出他的地位遠超過平民，雙方不是平等的，與史詩中的社會情況有所不同了。這一幕介紹男女主角出場，是故事的發端。

第二幕是國王捨不得離開森林。道院派人來請他保護，他留下了，打發隨從軍隊回去。這是詩人的創造，爲的是突出愛情主題。這在大史詩中完全沒有。那時不需要這樣，作詩的目的也不同。除奴隸外，男女都是自由人，是可以直接談判結婚條件的。甚至《蓮花往世書》也同大史詩一樣。那兩部書裏都重複著國王的話，說「自己是自己的主人」，婚姻可以自己作主。可是劇裏面不同。第一幕中國王所欣賞的是天生美貌，說後宮找不著的美人竟在森林中發現了，完全是「家花不及野花香」，玩膩了宮女的口氣。第二幕末尾他又怕宮中知道此事，引起糾紛（如另外兩劇中的情形），還要隱瞞著。這裏的國王完全暴露了荒淫的昏君面貌，却還要僞裝正人君子，拿出統治者身份來保護森林。他沒有搶劫，這是不足爲奇的。我國小說中的封建惡霸搶女人時也往往還照例派走狗說媒，送花紅彩禮强聘的。就整個劇說，這一幕彷彿是個交代情由的過場。

第三幕是有些公式化的愛情場面。這裏的男女都變成了《欲經》中的角色。《廣延天女》中女子偷聽場面，在這裏變爲男子偷聽。相思病的描寫是公式化的，這裏面只有露骨的情欲。兩個女友講了條件，要求國王「三千寵愛在一身」。她們想到了「入宮見妒，蛾眉不肯讓人」，也不是第一幕中的山野的天眞少女了。這一幕結束了故事的第一階段，戀愛有了結果，少女委身於情人，國王如願以償。

第四幕是印度封建文人所讚賞的。這是因爲他們在裏面發現了嫁女的封建道德教訓以及親人離別情緒。這是作者用力寫的場面，是鄉村的人送女兒入後宮時的難捨難分情景。詩人成功地寫出了平民由鄉村到城市去的憂懼，非常含蓄而委婉地給觀衆一個農村的寧靜生活爲城市統治者擾亂的圖畫。農村中的親友和出嫁少女的依依不捨是詩人的創造。可是那位仙人却有兩重身份：作爲親屬，他表現出古時農村中依戀鄉土和親人的情緒；作爲家長，他講出

了一些教導女兒當好妃子，像賈母送元春入宮時才會說出的腐朽的教訓。到末尾，他竟用城市商人的口吻說話，把女兒當做別人寄存的東西（《驚夢記》和《故事海》都說到這種寄存的危險性）。這當然反映了封建時代一般人民生女和嫁女時的酸辛，同時也傳達了封建家長對女兒和媳婦的要求。印度封建文人對這些非常欣賞，有首流行的打油詩竟把這些教訓當做古往今來最好的詩。這一幕在全劇中是承上啓下的關鍵，作者改變了前一幕中的情調而細膩地刻劃了悲生離的氣氛，為下一階段的突變作準備。開始插曲中仙人詛咒沙恭達羅將被情人遺忘，伏下情節；緊接著，仙人的弟子上場，念出一首有重重含意暗示福盡禍來的詩，又點出劇情的轉變。

第五幕是全劇的焦點，也是精華所在。一開幕就是被國王拋棄的妃子的幽怨的歌聲，責備採花蜂拋棄採過的花朵，使我們想起京劇《玉堂春》裏的一段唱詞。接下去就是尖銳的衝突，既是被侮辱損害的少女對忘恩負義的壓迫者的控訴，又是鄉村人民與城市統治者的矛盾表現。修道人上場就是兩首詩罵城市為「火宅」。雖然這好像是指責一般塵世，可是它明確地說出是對國王直接統治下的城市而發的。隨後是國王忘了前情不肯收留，雙方爭執起來，連沙恭達羅也大罵國王卑鄙下賤，罵他是僞君子，像有草掩蓋著的井，罵他是口蜜腹劍，罵他是騙子手。國王表示對女性的輕蔑時，引起了鄉村來人的憤怒。他們明說，鄉村長大的人是老實的，只有城市的人才把騙術當作學問。最後是沙恭達羅被雙方拋棄不管，無依無靠，給天女救走了。這一幕戲把大史詩和《往世書》中兩人的講道理的和强硬的爭辯改成了複雜的衝突。儘管作者還為國王迴護，未能盡情嘲諷，可是他的同情顯然在受害者一邊，而且戲劇效果也會是這樣。

第六幕是為國王辯解的。他重新得到沙恭達羅遺失的指環，想起了舊日情人，於是詩人在他最喜歡的生離死別相思的題目上大作文章。可是後半部洩露了國王的愛情原來是要兒子承繼遺產。他的傷心也往往是對失掉東西的追悔，和另外作品中的回憶舊日恩愛不一樣。這裏，國王的性格是一貫的，他是詩人塑造得很成功的一個典型人物。

第七幕好像我國戲劇中常有的俗套，見子重圓，可是寫法大不相同。除了中間對妻悔罪一小節外，國王的身份和前幾幕一樣，甚至更加高了。他的思想感情仍繼承著前一幕，是為了得到繼承人而思念前妻。這裏的仙山不是農村，仙人有一副國師爺的面貌。這個團圓結局中，主要線索是作為兒子的婆羅多的出現。這和《鳩摩羅出世》、《羅怙世系》頭幾章一樣，都以生出一個偉大的兒子為歸結，彷彿是為了稱頌一個求子得子的貴族。

從上面的分析可以看出，全劇中所處理的國王是一方面被加以種種粉飾，而另一方面仍然暴露了統治者醜惡面容的形象。在別處，詩人有時使國王失去自己的身份，以便抒寫當時城市一般閑人所歡喜並且實踐的愛情。可是這劇裏除了第三幕以外，國王一直維持著統治者的身份。他不是《廣延天女》第四幕和《羅怙世系》第八章中的多情種子，更不是《雲使》裏伉儷情深的藥叉。作者寫了風流天子的多情也暴露出當時的統治者，畫出了一個含有矛盾而完整的形象。

在另一方面作者又成功地把鄉村理想化了。他寫出了一個桃源勝境，寫出那些和平居民為城市統治者所侵擾，寫出他們對城市和統治階級的憎惡，特別是在第五幕裏又寫到了他們對無義昏君的鬥爭。（中略）

在迦梨陀娑的詩和劇中（除了《摩羅維迦》）可以看出作者的一個矛盾。他醉心於城市中的奢華生活和風流韻事，同時又讚美鄉村的自然景色和寧靜氣象。這兩者是不相容的，於是他把二者結合起來作為理想，例如《雲使》裏的財神的仙城和《鳩摩羅出世》裏濕婆結婚的情景。這是脫離現實的空想，反映了他的城鄉和平共處的幻滅。在資本主義以前的社會裏

，自然經濟是占統治地位的。封建時代城市對農村的剝削實質是封建主對農民的超經濟的強制。在印度的奴隸社會中還不是這樣情景。除極少的大城市以外，一般鎮市和村社的上層還是自由人的組合，所謂國王只是憑藉武力進行所謂保護，而平時依靠大批暗探控制國家，用掠奪和經營商業取得城市繁榮，用管理水利灌溉來換取農村的賦稅。

封建主興起時改變了土地關係，直接統治了農村，分等級瓜分了土地。鄉村居民農奴化了，經濟停滯不前，生產力提高的果實被封建主的直接徵收掠奪去了。以前劫掠財富的戰爭變爲爭奪土地所有權即剝削農民權利的戰爭。統治者可以坐享其成，城市經濟發展成了專爲他的奢侈生活服務的莊園經濟。社會主要矛盾變爲農奴對封建大地主的矛盾，表面上就是城鄉的矛盾。迦梨陀娑的作品涉及了這個矛盾。他的同情是在鄉村一邊，而解決方法是極力把鄉村美化，幻想一個寧靜鄉村與豪華城市相安無事的太平景象，把希望寄托於講人情的王者和仙人的互相尊重與結合。

迦梨陀娑顯然不是以受壓榨的農民觀點來觀察矛盾的。從作品的思想感情及生活情調看來，作者是依附於城市上層，和貴族富商顯然有密切關係的。他過的不是伐致呵利的窮困生活，交往的不是《小泥車》作者所熟悉的上層社會所謂市井無賴。他對社會制度的不滿不可能從當時勞動人民或下層人物的觀點出發，而是留戀過去，幻想未來，把歷史美化，避開直接與現實的統治者衝突，甚至討好他們，希望一個有道明君出生來建立太平盛世。這個不可能實現的善良願望顯露了作者的時代和階級局限。

無論這位詩人同宮廷的實際關係如何，他同商人確是站在一方面的。《沙恭達羅》第六幕對富商無子的悲嘆透露了這一階層的一個痛苦，因爲法律規定他若無兒子繼承，財產就要被沒收。在迦梨陀娑的兩長詩和兩劇本（除《摩羅維迦》）中都把生兒子放在重要的地位，這不是偶然的。他所最喜愛的遊子、思婦、悼亡、哭夫、男女悲歡離合的主題也是反映了這一階層的感情。慣與後宮佳麗鬧糾紛的國王和貴族是不會有這樣的感情的。詩和劇的個別場面中要求夫婦對等的觀念也是一個人民中才有的進步思想。古代商人與統治階級不同，是比較接近勞動人民的。從奴隸社會開始發展起來的商人集團對封建主的加緊剝削和壓迫有著矛盾，可是他們又依附於這些人，不會抗爭，反抱希望，因而把昔日的奴隸社會中自由人的自由平等當做美好的理想和現實對立，把當年平靜的村社和封建莊園對立，可是不反對而且盼望城市的繁榮（其實這正是剝削鄉村的結果）。這種矛盾的思想感情正是迦梨陀娑作品中的一個特點。他和《三百咏》、《小泥車》的作者所屬的階層不同，態度也不一樣。一個是牢騷，一個是控訴，一個只是委曲婉轉地提出理想和現實對照，流露出不滿而又滿懷期望。

《沙恭達羅》的藝術成就集中表現了迦梨陀娑的才能。就戲劇方面說，它的場次安排宛如一首起承轉合銜接得很好的詩篇。場場有矛盾，幕幕景不同，逐步達到高潮，然後迴環宛轉現出結局，這正是古典戲劇的完整嚴密的結構。在各幕情調的配合上也是有變換又有聯繫，彷彿多變而又和諧的交響樂章。劇中人物的性格很鮮明，往往著墨不多而神態活現，有如寫意的水墨畫。台詞機警靈活，往往意在言外，足以顯現人物性格及場面氣氛。就詩的方面說，籠罩著全劇的複雜曲折情節的是一片詩情畫意。劇不以鬥爭衝突見長，而是以含而不露、隱而不顯爲其風格特徵。詩句的安排與對白調和，不多不少。詩中不斷湧現清新自然的譬喻，突出了作者所特有的才華。在運用梵語方面，詩人創造了古典文學中的典範，麗而不華，樸而不質，音調和諧，富於暗示。總之，這一劇本確是詩人的成功之作。雖然現存寫本有一些歧異，但印度流行的刊本彼此差別很小，可以就此概括出上面的評語。

沙恭達羅這個典型的善良少女形象的創造

，是迦梨陀娑的一大成功。她的性格有矛盾，有發展，由天眞的少女成爲無辜的棄婦，最後以成熟的母性姿態出現於仙山，寬恕了曾經負義的丈夫而獲得破鏡重圓的幸福。她充分體現了古代的女性的溫柔，而又有韌性，要求人們尊重自已的人格，在婚姻上敢於自作主張，甚至在朝廷上還曾被激發出反抗的怒火。她的哀怨並未化爲連篇累牘的文詞，却由前後的不同遭遇與左右的不同人物襯托出來，深深吸引著觀衆和讀者的歷千餘年而不衰的同情。她不是叛逆的女性，但也決不是一味順從的奴才。作爲封建時代的受侮辱的善良婦女的典型，這理想化了的女性和悉達一同贏得印度人民的喜愛和尊重，直到現代還在大作家（如泰戈爾）的筆下化爲新的形象出現。

迦梨陀娑的詩篇和劇本不但是印度古典文學中的不朽之作，而且屬於世界文學的光輝遺產，將長久保存它的藝術魅力。

莊嚴（梵vyūha，巴byūha，藏bkod-pa）

裝飾、排列之意。即布列衆寶、雜華、寶蓋、幢幡、瓔珞等物，以裝飾嚴淨道場或國土。《華嚴經大疏鈔》卷六十三舉其梵語音譯爲「摩利伽羅」。《大智度論》卷十六（大正25・133c）：

「爾時是三千大千世界，變成爲寶華遍覆地，懸繒幡蓋，香樹華樹皆悉莊嚴。（中略）如人請貴客，若一家請則莊嚴一家，一國主則莊嚴一國，轉輪聖王則莊嚴四天下，梵天王則莊嚴三千大千世界，佛爲十方無量恒河沙等諸世界中主，是諸他方菩薩及諸天世人客來故，亦爲此。」

天親菩薩在其《淨土論》中，將阿彌陀佛淨土的莊嚴景況分爲國土莊嚴、佛莊嚴、菩薩莊嚴三種。其中，「國土莊嚴」指依報之山河草木之嚴麗相；「佛莊嚴」、「菩薩莊嚴」指正報的佛、菩薩之莊嚴身相。其中，國土莊嚴有十七種，佛莊嚴有八種，菩薩莊嚴有四種，總爲二十九種莊嚴成就。人間的莊嚴，也可分爲以幢幡瓔珞來裝飾家屋內外或路傍等，以及以衣冠鐺釧修飾身相威儀二種。

《大乘義章》卷十九將莊嚴分爲人、法、事三種。「人莊嚴」即以勝善衆生居住其中，故稱爲淨；「法莊嚴」含諸佛法門，故稱爲淨；「事莊嚴」即有關衆寶、光明等事相的莊嚴淨。此外，《大集經》卷九、《海意菩薩所問淨印法門經》卷八，就四攝受的第三「福攝受」，舉出身、語、國土、所生四種莊嚴；又，新譯《華嚴經》卷五十四中，也記有十種莊嚴。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷一〈世間淨眼品〉、卷十〈明法品〉；《大品般若經》卷一〈序品〉；《大般涅槃經》卷二十七；《大哀經》卷二〈莊嚴法本品〉；《大方等大集經》卷十七〈虛空藏菩薩品〉；《大樓炭經》卷一；《法華經》卷一；《金剛般若波羅蜜經》。

莊嚴寺

㈠位於江蘇省南京（建康）：東晉・永和四年（348），謝尙捐宅（城中竹格渡）建寺，名爲莊嚴寺，或稱塔寺。劉宋・元嘉九年（432），文帝臨幸該寺設齋供養。大明三年（459）改名爲謝鎭西寺，又號謝寺。有慧次、僧寶、僧智、智宗等人來住，陳・太建元年（569）遭火焚燬，五年敕改爲興嚴寺。至南宋・紹興年間（1131～1162），移建於眞武廟的北面。明・永樂二十一年（1423）眞常重興之，並恢復莊嚴寺舊名。

㈡位於南京宣陽門外太社西藥園：係劉宋・大明三年（459）路太后所創建，有七重塔等建築。原來名爲莊嚴寺，後來爲區別梁代所建的小莊嚴寺，而稱爲大莊嚴寺。僧密、曇斌、曇濟、曇宗、慧亮、僧謙、惠忠、道慧、玄趣、僧達、法通、僧寶、惠演、寶誌、寶唱、僧旻、慧榮等人，皆曾先後住過此寺。劉宋明帝、南齊高帝、梁昭明太子等人皆曾親臨此寺聽講，諮論佛法。武帝曾捨身入寺，並曾開講《金光明經》之大綱，設無遮大會。梁末侯景之

亂時此寺被燬，至陳武帝始重修而恢復舊貌。到隋代，此寺漸告衰頹。唐・神龍二年（706）牛頭山慧忠禪師來住，建法堂於殿東，重修堂舍。大曆（766～779）初年慧涉亦來隨慧忠受心要。然爾後沿革不詳。

〔參考資料〕《名僧傳抄》；《高僧傳》卷七、卷八、卷十一、卷十三；《法苑珠林》卷六十四；《南史》卷五〈齊本紀〉、〈列傳〉第二十一、第五十二、第六十、第七十；《續高僧傳》卷一、卷五、卷六、卷八、卷十六；《宋高僧傳》卷二十九。

荻原雲來（1869～1937）

日本淨土宗僧、佛教梵語學者。舊姓土橋，幼名竹治郎，號獨有。和歌山縣人。十歲，從荻原雲台出家，後爲其養子，嗣繼其姓，改名雲來。明治二十八年（1895）淨土宗學本校畢業。三十二年九月，與渡邊海旭成爲淨土宗第一屆海外留學生，進入德國斯特拉斯堡(Strasbourg)大學，跟隨琉曼(Ernst Leumann, 1859～1931）學習梵文和印度哲學。三十八年三月獲得博士學位，十月返回日本，任東京宗教大學教授，其後又先後出任各校校長及講師等職。

大正九年（1920），住持東京淺草誓願寺。十一年，獲文學博士學位。昭和元年（1926），隨著大正大學的設立，而擔任該校文學部聖語學研究室主任。翌年，補正僧正。後執教於大正大學。昭和十二年因病逝世，享年六十九。

氏之研究，細緻精確，尤其在佛教梵語方面，更是聞名海外。著有《梵語入門》、《梵語大辭典》、《實習梵語學》、《印度の佛教》等書。此外，譯有《梵和對譯無量壽經》、《梵和對譯阿彌陀經》、《釋迦牟尼聖訓集》、《法句經》、《稱友造阿毗達磨俱舍論書》、《增支部經典》。校訂有《梵漢對譯佛教辭典》、《梵文菩薩地》、《梵文稱友造阿毗達磨俱舍論疏》、《梵文師子賢造般若波羅蜜多釋》、《梵文法華經》。遺稿有《荻原雲來文集》、《漢譯對照・梵和大辭典》。

荼毗（巴jhāpeti）

即火葬之謂。亦作闍毗、闍維、耶維、耶旬。意譯爲燒身，又譯爲焚燒。爲印度社會自古即有的葬法之一。佛示寂後，亦行此葬法。《長阿含經》卷三〈遊行經〉云（大正1・20a）：

「時阿難即從座起，前白佛言：佛滅度後，葬法云何？佛告阿難：（中略）汝欲葬我，先以香湯洗浴，用新劫貝周遍纏身，以五百張疊，次如纏之，內身金棺，灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，旃檀香槨次重於外，積衆名香厚衣其上，而闍維之。訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表剎懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。」

此後，荼毗亦廣行於佛教徒之間。佛教東漸後，我國及日本佛教界亦多行此葬法。

按「荼毗」乃巴利語jhāpeti之音譯，有「焚燒」之義。《玄應音義》卷五：「耶旬，或云闍維，或云闍毗。同一義。正言闍鼻多，義是焚燒。」此中，闍鼻多，即jhāpita(jhāpeti的過去受動分詞）之音譯。又，《大唐西域記》卷六〈藍摩國〉條載（大正51・903a）：「涅疊般那，唐言焚燒。舊云闍維，訛也。」日本學者荻原雲來謂「涅疊般那」乃俗語nirdhyāpana之對音，相當於巴利語nijjhāpana、梵語niḥkṣāpana，都是有「焚燒」、「燒盡」之義的梵語kṣā的名詞形；而前述巴利語jhāpeti亦應相當於kṣā的梵語kṣāpayati（或ksapayati）。

〔參考資料〕《有部毗奈耶藥事》卷九；《涅槃經義記》；《翻梵語》卷一；《玄應音義》卷四；《慧琳音義》卷二十五、卷四十三、卷四十四；《四分律開宗記》卷十（本）；《翻譯名義集》卷五；《釋氏要覽》卷下。

荼吉尼（梵ḍākinī，藏mkhaḥ ḥgro-ma）

密教之鬼神。音譯又作拏吉寧、拏吉尼、

荼耆尼、荼枳尼、陀祇尼。意譯空行母。列於現圖胎藏界曼荼羅外金剛部院南方。為閻魔天左側的三天鬼及一偃臥鬼之總稱。其種子為haṃ或hrı。三昧耶形為劫波杯。形像為：三天鬼之中央者，周身赤肉色，頂髻髮赤，右手持人脚食之，左手向內持人臂。右方之鬼，左手持刀，右手豎肘，頭指向右，餘四指彎曲執杯。左方之鬼，左手屈臂握拳當胸，右手豎肘執杯。三者皆不被衣，坐圓座上。而偃臥鬼則偃臥於三天鬼之前，豎髮閉目，二手置於身側。眞言為「南麼三曼多勃馱喃訶唎訶」或「唵頡唎訶莎呵」。

《大日經疏》卷十說此鬼神之由來，文云（大正39・687b）：

「次荼吉尼眞言，此是世間有造此法術者，亦自在呪術，能知人欲命終者，六月即知之。知已即作法，取其心食之。所以爾者，人身中有黃，所謂人黃，猶牛有黃也。若得食者，能得極大成就。（中略）毗盧遮那以降伏三世法門，欲除彼故，化作大黑神，（中略）而訶責之，猶汝常噉人故，我今亦當食汝，即吞噉之，然不令死。彼伏已，放之，悉令斷肉。彼白佛言：我今悉食肉得存，今如何自濟？佛言：聽汝食死人心。」

又，荼吉尼後來成為印度左道派密教所崇信之神祇。其後，又傳入西藏，而有佛陀荼吉尼、金剛荼吉尼、寶荼吉尼、蓮華荼吉尼、業荼吉尼之別。關於藏傳佛教之空行母，請參閱附錄。

◉附：張澄基〈藏傳佛教之空行母〉（摘錄自《密勒日巴大師全集》〈歌集〉上）

空行母，即護持密乘行人及教法之女性護法，亦為對一切修密乘的女人之尊稱；就更廣義而言，女性之佛陀皆為空行母，如二十一尊度母、尊勝佛母等皆是。顯教之種種重男輕女之觀念：如女性不能成究竟圓滿佛陀位、三十二大丈夫相為男性佛陀所專有，以及佛典中種種輕貶女人之觀念，至密宗則完全變過！密宗之尊重女性在若干方面更甚於男性。（中略）但由《密勒傳》及《歌集》，乃至種種藏密經典所示，空行母實在是密乘教法和修持的最主要之主體之一。就究竟義而論，般若佛母——一切佛所出生處，才是最高的空行母，修行人對空性或般若若得相應或趣入，大都會在夢中或定中見到種種空行母之示相。（中略）總之，空行母（古譯明妃）是密乘之護法，行者之伴侶及指導者，代表空性及慈悲，以女性之姿態而出現，大概指化身所出之天女相，行於天空，故名空行，但亦有人間空行母之說。男性之空行則稱為勇父（藏文dPah Wo）；因此空行母亦稱為勇母。

〔參考資料〕《玄法寺儀軌》卷二；《大悲空智金剛大教王儀軌經》；《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》卷三〈外金剛部儀軌分〉；《大日經》卷二〈普通眞言藏品〉；《大日經義釋》卷七；《祕藏記》。

處（梵āyatana）

指心理作用生起的場所。亦即生起認識作用的據點。包含六根與六境，故云十二處。音譯阿耶怛那，意譯為「入」。乃心心所之生長門。心王、心所以此為所依，以此為所緣而生長，故而得名。若離之，則完全不能生長。《俱舍論》卷一釋云（大正29・5a）：

「心心所法生長門義是處義，訓釋詞者，謂能生長心心所法，故名為處，是能生長彼作用義。」

關於舊譯的「入」，《法界次第》卷上云（大正46・665c）：「入以涉入為義，根塵相對則有識生，識依根塵仍為能入，根塵即是所入。」

《法苑義林章》卷五（本）則評之曰（大正45・333c）：

「梵云阿野怛那，舊翻為入，此亦不然。若言入者，梵云鉢羅吠舍。舊經亦有譯為處者，如空無邊處等阿練若處。」

《俱舍論光記》卷一、《玄應音義》等書之所評亦同。又，依《大毗婆沙論》卷七十三

所載，除生門之義外，又列舉生路、藏、倉、經、殺處、田、池、流、海、白、淨等十一義。此皆由生門之義所衍生者。

◉附：印順《佛法概論》第四章第一節（摘錄）

「處」，是生長門的意義，約引生認識作用立名。有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。引發認識的有力因素——增上緣，即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自體；爲生識的有力因，所以名之爲處。六處是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能。有眼方能見色——此色爲眼所見的，與色蘊的色，含義不同；有耳方能聞聲……。有六根，所以對根的境界，也就分爲色、聲、香、味、觸、法——六境，爲生識的所緣緣。有所知與能知，而此二者皆以六處爲中心；如沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能成爲認識。由六處而引發六識，才能分別境界。六處爲認識的重要根源，所以隨六處而分識爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。由於六根門，所以有六塵——外六處、六識。繼之而引起的心理作用，也就分爲六觸、六受、六想、六思、六愛等。這都從認識的來路——根門不同，加以種種的分別。此六處法門，如《雜含》（卷八．二一四經）說：「二因緣生識。何等爲二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。（中略）眼、色因緣生眼識，（中略）此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想。」六處中的前五處，爲生理機構，是色法。此色，經中稱爲「清淨色」，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的視神經等。意處是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來，假實等一切法。我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。如合此六處及色等六境，即名十二處，爲後代論師所重的。但佛世重於內六處，如律說：「不得過五語六語」，即是一例。而「陰界六入」——入即處的異譯，爲《阿含》及大乘經中常見的成語。佛陀的處觀，本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。

〔參考資料〕 《阿毗達磨雜集論》卷二。

處謙（1011～1075）

北宋天台宗僧。永嘉（浙江永嘉）人。俗姓潘。字終倩。號神悟。初投常寧寺契能剃度出家，後依遵式之命，師事神照，深究圓頓之旨。其後，歷住慈雲、妙果、赤城、白蓮諸寺。熙寧八年示寂，世壽六十五。師歷住十餘所道場，四十年間，講經不懈，登門者多達三千人，秉法者有淨梵、善珪、擇瑛等三十人。王安石與諸搢紳嘗作詩歌，以讚其德。著有《法華玄記十不二門顯妙》一卷等書。

〔參考資料〕 《釋門正統》卷六；《佛祖統紀》卷十三。

袈裟（梵kaṣāya，巴kasāya、kasāva，藏sñigs-ma）

〔名義及種類〕 音譯又作袈裟野、迦邏沙曳或迦沙。原義爲濁，意譯爲壞色、不正色、赤色或染色等。指佛教僧眾身上所著之法衣，以其色不正，故有此名。《玄應音義》卷十四：「袈裟舉佉反，下所加反。韻集音加沙，字本從毛，作毠毟二形。葛洪後作字苑，始改從衣。案外國通稱袈裟。此云不正色也。」

蓋袈裟之稱，雖係就法衣之色立名，然於其色之種類，則有異說。《四分律》卷十六（大正22．676c）：

「若比丘得新衣應三種壞色。一一色中，隨意壞。若青、若黑、若木蘭。若比丘不以三種壞色，若青、若黑、若木蘭，著餘新衣者，波逸提。」

《十誦律》卷十五（大正23．109b）：

「三種壞色者，若青、若泥、若茜。若比丘得青衣者，應二種淨，若泥、若茜。若得泥衣者，亦二種淨，若青、若茜。若得茜衣者，亦

二種淨，若青、若泥。若得黃衣者，應三種淨，青、泥、茜。得赤衣者，應三種淨，青、泥、茜。得白衣者，亦三種淨，青、泥、茜。」

此外，《五分律》卷九、《摩訶僧祇律》卷十八、《毗尼母經》卷八、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷八、《有部毗奈耶》卷三十九、《根本說一切有部百一羯磨》卷九等皆有此三種壞色之說。又，《四分律行事鈔》卷下一則謂青、黃、赤、白、黑等五正色，以及緋、紅、紫、綠、碯黃等五間色為不如法色，青、黑、木蘭三種為如法色。

然依《梵網經》卷下所載，所有袈裟皆應染為青黃赤黑紫，而《大比丘三千威儀》卷下及《舍利弗問經》等說五部衣色殊異，薩和多部著絳袈裟（《舍利弗問經》曰皂衣），曇無德部著皂袈裟（《舍利弗問經》曰赤衣），迦葉維部著木蘭袈裟，彌沙塞部著青袈裟，摩訶僧祇部著黃袈裟。法藏《梵網經菩薩戒本疏》則謂青等五色相和，成一不正色，即為袈裟。義寂《梵網經菩薩戒本疏》卷三謂小乘五部見異，故各用青黃赤黑紫之任一色，大乘通服五色。又，吉藏《金剛般若疏》卷二、《玄應音義》卷十五、《有部百一羯磨》卷九義淨之註、《南海寄歸內法傳》卷二等皆謂袈裟以濁赤色為本制。《毗尼母經》卷八則謂佛聽以泥、陀婆樹皮、婆陀樹皮、非草、乾陀、胡桃根、阿摩勒果、佉陀樹皮、施設婆樹皮以及種種相混而成之色染衣。

袈裟的材質，稱為衣體或衣財。關於其種類，《善見律毗婆沙》卷十四列出驅磨、古貝、句賒耶、欽婆羅、裟那、婆興伽等六種；《十住毗婆沙論》卷十六列舉居士衣、糞掃衣等二種及劫貝、芻摩、憍絺耶、毳、赤麻、白麻等六種；《摩訶僧祇律》卷二十八列舉欽婆羅、劫貝、芻摩、俱舍耶、舍那、麻、牟提等七種；《四分律》卷三十九列舉糞掃衣、拘舍、劫貝、欽跋羅、芻摩、叉摩、舍菟、麻、翅夷羅、拘攝羅、嚫羅鉢尼等十種。通常袈裟概作一重，若財體細薄，亦得作數重。又，據《四分律》卷四十載，繡手衣、草衣、娑婆草衣、樹皮衣、樹葉衣、珠瓔珞衣、外道皮衣、鵄毛衣、人髮欽婆羅衣、馬尾犛牛尼欽婆羅衣等為外道法，故不應著；《摩訶僧祇律》卷二十八謂丘佉染、迦彌遮染、俱鞞羅染、勒叉染、盧陀羅染、眞緋鬱金染、紅藍染、青染、皂色、華色等一切上色衣皆不應著。至於衣體得用紬絹與否，古有異論，道宣律師以為非法，義淨三藏以為如法。

〔**製法**〕　袈裟之製法，係先分分割截，而後縫綴。所以分分割截，意在一旦作為袈裟，即不能販賣貿易或移作他用，因此，一令弟子等捨棄對衣服之執著，二令盜人去除劫奪之念。然佛亦聽五種衣不令割截，即《有部百一羯磨》卷九云（大正24・495b）：「(一)高櫃婆，(二)厚被帔，(三)麤重厚綵，(四)雀眼踈布，(五)謂物少截而不足。斯等五物，我今聽許。諸苾芻等，帖葉而持。於此五中，除其第五，更以厚褥為第五。便是五種，皆不可截。」又，其割截法係初一一分截豎條、橫堤、緣等諸相，其後連綴豎橫，以標示田相，此乃袈裟稱福田衣之所以。

此中，豎條，即所謂條相，三衣之條數有別。安陀會為五條，一長一短；鬱多羅僧為七條，兩長一短；僧伽梨九品之中，下下品九條、下中品十一條、下上品十三條，皆為兩長一短。中下品十五條、中中品十七條、中上品十九條，皆為三長一短。上下品二十一條、上中品二十三條、上上品二十五條，皆為四長一短。於縫綴各條時，左條順次壓左方各條，右條順次壓右方各條，中條壓左右兩邊。橫堤係相對於豎條，而於各條區劃出田相者，其相有長短之不同。安陀會一長一短，故有五條十隔，鬱多羅僧兩長一短，故有七條二十一隔，下下品的僧伽梨亦為兩長一短，故有九條二十七隔，乃至上上品之僧伽梨為四長一短，故有二十五條一二五隔。又，無論是橫堤或豎條，於緝綴時，皆不可兩頭縫合，須以另一布片（此名為葉）疊其上。此如《摩訶僧祇律》卷二十

八云（大正22・455a）：

「有比丘，作衣晝作緤，佛言，不聽晝作緤。有比丘，疊作緤，佛言，不聽疊作緤，應割截。有比丘，對頭縫。佛言，不聽對頭縫，應作緤。極廣齊四指，極狹如麵麥。復有比丘，一向作緤，佛言，不聽，應兩向。」

又，三衣雖以割截爲如法，然若財少難辦時，亦聽以外葉揲縵衣之上，此名揲葉。而安陀會之一種，亦聽疊作葉，此名襵葉。其縫法有馬齒縫與鳥足縫等二種。《四分律行事鈔資持記》卷下一（大正40・363c）：「馬齒縫，舊云偸針刺，若馬齒闊。或作鳥足縫，疏云押葉丁字，有三叉相是也。」

袈裟之四周設緣，此爲防其速壞。內邊之四隅，別設揲，此稱四揲，俗云四天王。當右肩處之裏面，又別設帖，此云肩揲。蓋此處易生垢膩，常加洗濯恐招速壞，故特加之，以便時時取下浣洗。又，穿帖施鉤，於胸前緣邊施紐，紐繫於鉤之中，以防衣脫落。鉤之材質，亦有異說，《四分律》卷四十（大正22・855b）：

「應安紐若玦。諸比丘用寶作。佛言，不應用寶。若用骨、若用牙、若角、若鐵、若銅、若白鑞、若鉛錫、若線、若木、若胡膠作。不知云何安玦。佛言，以帛線，若穿孔著。」

《薩婆多部律攝》卷五（大正24・552a）：「於此帖中，穿爲小孔，安細條鉤。可長兩指。」《南海寄歸內法傳》卷二（大正54・215a）：「當中以錐穿爲小孔，用安衣鉤。其鉤或絛或帛。」後世則以象牙作圓鐶代鉤，置於胸前。

〔披著法〕　袈裟之披著法，分爲二種，通左右肩掛之，名爲通肩；露右肩，左肩著之，名偏袒右肩。據《舍利弗問經》及《南海寄歸內法傳》卷二載，對佛及師僧修供養時，應偏袒右肩；出外遊行及進入俗舍時，披著通肩。又，《大比丘三千威儀》卷上載（大正24・918b）：

「著法衣有五事，一者至檀越家，不得開胸前入門；二者不得以法衣掛肘入；三者不得撲法衣入門；四者不得擔法衣入門；五者不得左右顧視。行到時，著法衣有五事，一者道中見三師，當出右肩；二者覆兩肩當從喉下出右手；三者覆兩肩得從下出右手；四者行泥中，得持一手斂衣；五者還入戶恐汚衣，得兩手斂衣。」

〔著袈裟之利益〕　按袈裟乃賢聖之標幟，古來於佛教教團中，頗受尊重。《大乘本生心地觀經》卷五說袈裟十利，云（大正3・313c）：「一者能覆其身，遠離羞恥，具足慚愧，修行善法；二者遠離寒熱及以蚊虻惡獸毒蟲，安隱修道；三者亦現沙門出家相貌，見者歡喜，遠離邪心；四者袈裟即是人天寶幢之相，尊重敬禮，得生梵天；五者著袈裟時，生寶幢想，能滅衆罪，生諸福德；六者本制袈裟染令壞色，離五欲想，不生貪愛；七者袈裟是佛淨衣，永斷煩惱，作良田故；八者身著袈裟，罪業消除，十善業道念念增長；九者袈裟猶如良田，能善增長菩薩道故；十者袈裟猶如甲冑，煩惱毒箭不能害故。」

又，《悲華經》卷八、《大乘悲分陀利經》卷六說佛袈裟成就五聖功德；《十住毗婆沙論》卷十六謂著二六種衣，有十利；《海龍王經》卷四云若有龍護持佛之袈裟，得免金翅鳥之害；《賢愚經》卷十三云著染衣著不久解脫一切諸苦，得成佛道。

〔袈裟之異名〕　袈裟有種種異名，《如幻三昧經》卷下云（大正12・146a）：「袈裟者，晉言無穢垢。」《金剛般若疏》卷二（大正33・97b）：「外國通稱袈裟，此云離塵服。若紅紫相糅，則增物染心，今三種壞色，則貪心不起。二云消瘦衣，入道之人，身被此服，則煩惱折落。三者云蓮華服，此借喻爲名，體淨離垢有類芙蕖。四者云間色衣，三色相間，共成一衣。」

《四分律羯磨疏》卷四稱福田衣。此外，又名降邪衣、幢相衣、解脫幢相衣、功德衣、無垢衣、無相衣、勝幢衣、無上衣、解脫服、

道服、出世服、慈悲衣、忍辱衣、忍鎧衣、阿耨多羅三藐三菩提衣等。

◉附一：〈支伐羅〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

支伐羅（梵cīvara），佛制比丘三衣之總稱。三衣指僧伽梨、鬱多羅僧、安陀會。一般雖以「袈裟」一詞作爲三衣的總稱，但義淨在《南海寄歸傳》卷二云（大正54・212b）：「此之三衣，皆名支伐羅，北方諸國多名法衣爲袈裟，乃是赤色之義，非律文典語。」

◉附二：〈赤袈裟〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

赤袈裟，指赤色袈裟。又作絳赤衣、絳色衣、絳袈裟、赤絳衣、絳衣、赤衣等。《陀羅尼集經》卷一云（大正18・785c）：「佛身形作眞金色，被赤袈裟。」《有部毗奈耶雜事》卷二十九云（大正24・350b）：「時大世主聞佛去已，與五百釋女自剃頭髮，皆著赤色僧伽胝衣。」《西域記》卷一〈梵衍那國〉云（大正51・873b）：「又有商諾迦縛娑九條僧伽胝衣，絳赤色設諾迦草皮之所績成也。」

在印度，袈裟的顏色因五部的不同而異。依《舍利弗問經》所說，摩訶僧祇部著黃衣、薩婆（和）多部著皂衣、迦葉維部著木蘭衣、彌沙塞部著青衣、曇無屈多迦（曇無德）部著赤衣。此外，《大比丘三千威儀》卷下則謂曇無德部著皂衣，薩和多部著絳衣，又謂（大正24・925c）：「薩和多部者，博通敏智，道利法化。」

然而依據佛制，法衣須用壞色，不可用純色。故絳赤色係以他色爲壞色之赤濁色。對此，《釋氏要覽》云（大正54・268c）：

「謹按四分律云上色衣不得畜，當壞作迦沙色。今曇無德部，即四分所宗自著赤衣，是南方正色，與諸部皆競違佛制。今試論之，以累見天竺來僧衣色證知皆似色也，應是譯人以壞色難名，故托指青黃赤皂等。」

在我國，依《大宋僧史略》卷上〈服章法式〉條所載，因曇無德部僧先到漢土，故（大正54・237c）：「漢魏之世，出家者多著赤布僧伽梨。」可知赤袈裟早爲中國所採用。此外，密教亦重赤色，如《陀羅尼集經》卷一〈金輪佛頂像法〉云（大正18・790a）：「於其氎上畫世尊像，身眞金色，著赤袈裟。」《要略念誦經》云（大正18・58a）：「佛身猶如紫金，三十二相八十種好，被赤袈裟，跏趺而坐。」又，在日本，依《釋家官班記》卷上所說，以延曆十三年（794）延曆寺供養時，賜奉行僧二人赤袈裟爲始。

◉附三：〈青衣〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

青衣，青色之袈裟。又稱青衲。「青」爲三種壞色之一。《摩訶僧祇律》卷十八云（大正22・369b）：

「三種壞色，若一一壞色者，青、黑、木蘭。青者，銅青、長養青、石青。銅青者，持銅器覆苦酒甕上，著器者是名銅青。長養青者，是藍澱青。石青者，是空青。持是等作點淨。」

《根本薩婆多部律攝》卷十二云（大正24・593a）：

「言青者，取訶梨勒，或研或擣，和水成泥，塗鐵器中，停經一宿，和以煖水，染物成青，非深青色。」

此謂得五大色之新衣，當以青等三種色點淨，以製袈裟。後世律分爲五派，各派之衣色不同。如《舍利弗問經》及《大比丘三千威儀》卷下云（大正24・926a）：「彌沙塞部，禪思入微，究暢幽玄，應著青袈裟。」可見青衣爲彌沙塞部僧所用之色。

又，密教修降伏法之時，當著青衣。《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》云（大正20・184b）：「作此法時，身著黑衣或青衣。」又，修請雨經法時，也以著青衣爲法。《大雲經祈雨壇法》云（大正19・493a）：「作法之時，喫三白食，每日香湯沐浴，著新淨青衣。」

◉附四：〈金襴衣〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

金襴衣，以金縷織成的袈裟。又稱金色衣、金色氎衣、黃金氎衣、金縷袈裟。據《賢愚經》卷十二所述，佛姨母摩訶波闍波提持親手紡織的金縷衣奉佛，佛告以恩愛心施佛，福不弘廣，若施衆僧得報愈多。佛姨母遂持彼衣施於衆僧。中有比丘彌勒受此袈裟，其後彌勒遊化至波羅奈，與佛相逢，佛爲之授記當來成佛。《大唐西域記》卷六記佛從姨母大愛道受金縷袈裟之處，係迦毗羅城南尼拘廬陀僧伽藍附近的大樹下。

又，《中阿含》卷十三另有別說，即佛爲彌勒授當來成佛之記後，更命阿難持彼金縷織成衣授與彌勒，其後更施佛法衆。而《大唐西域記》卷九記佛欲涅槃時，以曩昔姨母所獻之金縷袈裟及諸法藏付囑大迦葉。迦葉承其旨住持正法，至結集後第二十年，自欲涅槃。乃登鷄足山住頂上三峯之間，捧佛袈裟入三昧，自誓當來慈氏世尊興世時，將以此袈裟傳之彌勒。

此外，《長阿含》卷三、〈佛般泥洹經〉卷下等，記載佛欲涅槃時，在前往拘夷那竭城途中，阿羅漢弟福貴以黃金氎衣獻佛，佛受之並說頌言（大正1．19c）：「金色衣光悅，細軟極鮮淨，福貴奉世尊，如雪白毫光」。

在中國，亦有與金襴袈裟有關的記載。如《佛祖統紀》卷四十三所述，北宋．太平興國七年（982）沙門法遇由西天而返，廣化募緣，造龍寶蓋、金襴袈裟後，再往中天竺金剛座所行供養。同書卷四十四記宋．景德四年（1007），眞宗遣使赴羅浮山中閣寺，以金襴袈裟奉釋迦瑞像，並建祈福道場；《宋高僧傳》卷二十八說永明延壽撰《宗鏡錄》時，百濟王見之，龍心大悅，遂遣使贈其金線織成之袈裟。《佛祖歷代通載》卷十九載金．皇統六年（1146），淸慧受賜金襴僧伽棃大衣，同書卷二十載印簡從蒙古世宗旭烈受金拄杖及金縷袈裟。《廬山蓮宗寶鑑》〈序〉載元．元貞二年（1296）正月帝賜大德金襴袈裟云云。

◉附五：〈通肩〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

通肩，詳稱通兩肩，又稱通披。即搭袈裟時，袈裟披覆左右兩肩之法，稱爲通肩；若右肩露外，稱爲偏袒右肩。通肩表示福田相，於乞食、坐禪、誦經、經行等時，當採行此種著衣法；但於修供養時，爲便於作事，應須偏袒。《舍利弗問經》云（大正24．901b）：

「舍利弗言：云何於訓戒中，令弟子偏袒右肩，又爲迦葉村人說城喻經云，我諸弟子當正被袈裟，俱覆兩肩勿露肌肉，使上下齊平，現福田相，行步庠序。又言，勿現胸臆。於此二言云何奉持？佛言，修供養時，應須偏袒，以便作事；作福田時，應覆兩肩，現田文相。（中略）云何作福田時？國王請食、入里乞食、坐禪誦經、巡行樹下，人見端嚴，有可觀也。」

《四分律行事鈔》卷下之一云（大正40．108a）：

「初聽偏袒者，謂執事恭敬故，後聽通肩披衣，示福田相故，律中至佛前、上座前，方偏袒也，經中通肩披衣，五百世中入鐵甲地獄。」

此外，《大比丘三千威儀》卷上謂乞食時，當通覆兩肩，若於道中見和上等三師，則偏袒右肩。其文云（大正24．918b）：「一者道中見三師，當出右肩；二者覆兩肩，當從喉下出右手；三者覆兩肩，得從下出右手。四者行泥中，得持一手斂衣。五者還入戶恐汚衣，得兩手斂衣。」

〔參考資料〕《四分律》卷十六；《十誦律》卷十五；《五分律》卷九；《摩訶僧祇律》卷十八；《毗尼母經》卷八；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷八；《有部毗奈耶》卷三十九；《根本說一切有部百一羯磨》卷九；小野玄妙《佛教美術概論》。

被甲護身

密教用語。指密教行者結手印、持眞言以護自身。在密教護身法之中，爲五種印言之一，又稱護身三昧耶。修法時先結金剛甲冑印，誦護身眞言印身五處，起大悲心徧緣一切有情，觀想彼等皆披大慈悲甲冑，速離諸障難，疾

證無上菩提。以大悲有精進之義，故此甲冑也稱「精進甲冑」。護身法中，其他四種皆是清淨三業的印明，屬大智自證門三昧。而此被甲護身印言係大悲化他之三昧，以大悲心利益有情，由此大悲怨敵魔界悉蒙慈澤，不能作讎，恰如人披堅固甲冑入戰陣中，無有能損壞者。

此護身法之印相係二手內縛，豎合二中指，屈二頭指如鉤形附二中指背，二大指並豎捻二無名指；但二頭指端須稍離二中指不令相著。此印乃內三股印，又名金剛甲冑印。《甘露軍荼利軌》稱爲金剛明王最勝印。印母內縛表衆生本具之佛心（即大慈悲心）。掌中爲金剛法界宮，二火（中指）、二風（頭指）表冑上之三股杵。三股杵表心佛衆生三無差別，爲三平等。縛二水（無名指）、二地（小指），表伏四魔。二空指（大指）表大空智。即眞言行者住金剛法界宮，著三平等甲冑，以大空智降伏四魔，使歸入大空三昧之義。二火合豎表金剛智火，屈二風鉤二火背表大願之風；即以大願之風扇金剛智火使令熾盛，降伏諸魔。

此法之眞言爲：唵（oṁ，歸命）、嚩日羅儗儞（vajragnı，金剛火）、鉢羅捻跛跢野（pradıpataya，極威耀）、娑婆賀（svaha，成就）。意爲金剛智火極爲威耀，能摧破魔軍。即金剛智火之威光極其熾盛並環繞其身，故一切障礙不得其便。因此《蘇悉地儀軌》稱此眞言爲護身眞言。

袾宏（1535～1615）

明末四大師之一。杭州人，俗姓沈。他十七歲時補諸生。二十七歲以後，在四年之間，連遭喪父、喪母的刺激，即作「七筆勾」而出家受具，自號蓮池。晚年居雲棲寺，所以世稱「蓮池大師」或「雲棲大師」。他提倡念佛風化被於一代，被推爲蓮宗第八祖；他又和紫柏眞可、憨山德清、蕅益智旭，並稱爲明代四高僧。

隆慶五年（1571）他從外地參訪回到杭州，乞食梵村，見雲棲山水幽寂，就在那裏結茅安居。由於得到梵村居民的隨喜，爲他建立禪堂、法堂，不久竟成了著名的叢林。雲棲的宗風以淨土法門爲主，冬季坐禪，餘時兼講經論。這時南北戒壇久被禁止，他令受戒者自備三衣於佛前受戒而爲作證明。在律學方面著有《沙彌要略》、《具戒便蒙》、《菩薩戒疏發隱》等，建立了律制的範例。他竭力提倡戒殺放生，同時修訂了「瑜伽焰口」、「水陸儀軌」及「朝暮二時課誦」（「諸經日誦」）的儀式。這些儀式，一直流傳到今天。

雲棲的教學是多方面的。他不但是淨土宗的大師，也是華嚴宗的名僧，因此受到兩宗學人的崇奉，清·守一的《宗教律諸宗演派》以他爲華嚴圭峯下第二十二世。清·道光四年（1824）悟開撰《蓮宗九祖傳略》，列雲棲爲蓮宗第八祖。

雲棲對於華嚴和禪學的造詣雖都很深，但其思想的歸趣則在淨土。他認爲淨土教並非和各宗對立。他的〈普勸念佛往生淨土〉說：「若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看經，經是佛說，正好念佛；若人參禪，禪是佛心，正好念佛。」（《雲棲遺稿》卷三）但他也同樣重視經教。他說：「予一生崇尚念佛，然勤勤懇懇勸人看教。何以故，念佛之說何自來乎？非金口所宣明載簡册，今日衆生何由而知十萬億刹之外有阿彌陀也？其參禪者藉口教外別傳，不知離教而參是邪因也，離教而悟是邪解也。（中略）是故學佛者必以三藏十二部爲模楷。」（《竹窗隨筆》〈經教〉）這都說明他極力要把淨土思想和各宗教義統一起來。

雲棲提倡的淨土法門仍以「持名」爲中心。他撰《阿彌陀經疏鈔》卷一說（卍續33·347上）：「今此經者，崇簡去繁，舉約該博，更無他說。單指持名，但得一心，便生彼國，可謂愈簡愈約，愈妙愈玄，徑中徑矣。」他以攝心爲學佛的要道，念佛爲攝心的捷徑，並開「念佛門」、「止觀門」、「參禪門」爲方便門，而指出「念佛一門止觀雙備」，從教理上闡明禪淨的一致（《雲棲遺稿》卷三〈答何

武峨給諫〉）。又說：「念佛一門而分四種：曰持名念佛、曰觀像念佛、曰觀想念佛、曰實相念佛。雖有四種之殊，究竟歸乎實相而已。」（《雲棲遺稿》卷三〈普示持名念佛三昧〉）他又引古德說明觀想念佛的困難而强調持名的功德說：「觀法理微，衆生心雜，雜心修觀，觀想難成。大聖悲憐，直勸專持名號。良由稱名易故，相續即生。此闡揚持名念佛之功，最爲往生淨土之要。若其持名深達實相，則與妙觀同功。」（同上）

雲棲對《阿彌陀經》的教理判釋，是採用華嚴家的主張。他認爲就教相來說，《彌陀經》爲頓教所攝，並且兼通前後二教（終與圓）。他說（卍續33・349上）：「此經攝於頓者，蓋謂持名即生，疾超速證無迂曲故。」（《彌陀疏鈔》卷一）

雲棲對於儒佛兩家的看法，雖認爲兩者根本不同，但却採取調和的態度。從《竹窗隨筆》的〈儒釋和會〉和《竹窗二筆》的〈儒佛交非〉、〈儒佛配合〉三條看來，可以理解他的思想。他說：「有聰明人以禪宗與儒典和會，不惟慧解圓融，亦引進諸淺識者不復以儒謗釋，其意固甚美矣（中略）。若按文析理，窮深極微，則翻成戲論，已入門者又不可不知也。」（〈儒釋和會〉）他又說：「自昔儒者非佛，佛者復非儒，予以爲佛法初入中國，崇佛者衆，儒者爲世道計，非之未爲過。儒既非佛，疑佛者衆，佛者爲出世道計反非之，亦未爲過。迨夫傅（奕）、韓（愈）非佛之後，後人又仿效而非則過矣。（中略）迨夫明教（契嵩）、空谷（景隆）非儒之後，後人又仿效而非則過矣。」（〈儒佛交非〉）他又說：「儒佛二教聖人，其設法各有所主，固不必歧而二之，亦不必强而合之。何也？儒主治世，佛主出世。（中略）故二之合之，其病均也。」（〈儒佛配合〉）他在這裏說明儒佛兩家應該採取的態度。

雲棲一生雖專弘淨土，但也以文字作佛事。他的著述有《菩薩戒疏發隱》五卷、《彌陀疏鈔》四卷、《具戒便蒙》一卷、《禪關策進》一卷、《緇門崇行錄》一卷、《水陸法會儀軌》六卷、《楞嚴摸象記》十卷、《竹窗隨筆》三卷、《山房雜錄》二卷、《雲棲遺稿》三卷等三十餘種。這些著述於雲棲寂後，由他的僧俗弟子大賢、鄒匡明等搜集編次，分爲釋經、輯古和手著三類，總稱之爲《雲棲法彙》。崇禎十年（1637）比丘智瑛刊爲方册本，現在流行的版本則是清・光緒二十三年（1897）金陵刻經處所重刻。

雲棲在明末享有盛名，當時信佛的朝野人士如宋應昌、陸光祖、張元、馮夢禎、陶望齡等都受過他感化。他的弟子不下數千人（德清的〈蓮池大師塔銘〉）。其中居士多於僧衆，且多爲海內知名之士。出家弟子中比較知名的，有廣應、廣心、大眞、仲光、廣潤等。（林子青）



袾　宏

◉附：德清〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉（摘錄自《憨山大師夢遊全集》卷二十七）

慾海橫流，三毒熾然，孰能遏狂瀾以清烈燄，自非應身大士，又何能醒顚瞑而朗長夜？時當後五百年，尤難其人，是於雲棲大師，深有感焉。

師諱袾宏，字佛慧，別號蓮池，志所歸也。俗姓沈氏，古杭仁和人。世爲名族，父德鑑，號明齋先生，母周氏。師生而穎異，世味澹如。年十七，補邑庠，試屢冠諸生，以學行重一時，於科第猶掇之也。顧志在出世，每書「生死事大」四字於案頭，從遊講藝，必折歸佛理，業已棲心淨土矣。家戒殺生，祭必素，居常太息曰：「人命過隙耳，浮生幾何！吾三

十不售，定超然長往，何終身事齷齪哉？」前婦張氏，生一子殤，婦亡，即不欲娶，母强之，議婚湯氏。湯貧女齋蔬。有富者，欲得師爲佳婿，陰間之，師竟納湯，然意不欲成夫婦禮。

年二十七，父喪。三十一，母喪。因涕泣曰：親恩罔極，正吾報答時也。至是，長往之志決矣。嘉靖乙丑除日，師命湯點茶，捧至案，盞裂。師笑曰：「因緣無不散之理。」明年丙寅，訣湯曰：「恩愛不常，生死莫代，吾往矣，汝自爲計。」湯亦灑然曰：「君先往，吾徐行耳。」師乃作七筆勾詞，竟投性天理和尚祝髮，乞昭慶寺無塵玉律師就壇受具。居頃，即單瓢隻杖遊諸方，遍參知識。北遊五臺，感文殊放光，至伏牛隨衆煉魔，入京師，參徧融、笑巖二大老，皆有開發。過東昌，忽有悟，作偈曰：「二十年前事可疑，三千里外遇何奇？焚香擲戟渾如夢，魔佛空爭是與非。」師以母服未闋，乃懷木主以遊，每食必供，居必奉，其哀慕如此。至金陵瓦官寺，病幾絕，時即欲就茶毗，師微曰：「吾一息尚存耳。」乃止。病間，歸。越中多禪期，師與會者五，終不知鄰單姓字。

隆慶辛未，師乞食梵村，見雲棲山水幽寂，遂有終焉之志。山故伏虎禪師剎也。楊國柱、陳如玉等爲結茅三楹以棲之。師弔影寒巖，曾絕糧七日，倚壁危坐而已。村多虎，環山四十里，歲傷不下數十人，居民最苦之。師發悲愍，爲諷經施食，虎患遂寧。歲亢旱，村民乞師禱雨，師笑曰：「吾但知念佛，無他術也。」衆堅請，師不得已出，乃擊木魚循田念佛，時雨隨注，如足所及。民異之，相與纍纍然，挈材木，荷鋤钁，競發其地，得柱礎而指之曰：此雲棲寺故物也，師福吾村，吾願鼎新之，以永吾福。不日成蘭若，外無崇門，中無大殿，惟禪堂安僧，法堂奉經像，餘取蔽風雨耳。自此法道大振，海內衲子歸心，遂成叢林。

師悲末法，教網滅裂，禪道不明，衆生業深垢重，以醍醐而貯穢器，吾所懼也。且佛設三學以化羣生，戒爲基本，基不立，定慧何依？思行利導，必固本根。第國制，南北戒壇久禁不行，予即願振頹綱，亦何敢違憲令。因令衆半月誦《梵網戒經》及《比丘諸戒品》，由是遠近皆歸。師以精嚴律制爲第一行，著《沙彌要略》、《具戒便蒙》、《梵網經疏發隱》，以發明之。初，師發足參方，從參究念佛得力，至是遂開淨土一門，普攝三根，極力主張，乃著《彌陀疏鈔》十萬餘言，融會事理，指歸唯心。又，憶昔見《高峯語錄》，謂自來參究此事，最極精銳，無逾此師之純鋼鑄就者，向懷之行腳，惟時師意，併匡山永明而一之。更錄古德機緣中喫緊語，編之曰《禪關策進》，併刻之，以示參究之訣。蓋顯禪淨雙修，不出一心，是知師之化權微矣。

萬曆戊子，歲大疫，日斃千人，太守余公良樞請公詣靈芝寺禳之，疾遂止。梵村舊有朱橋，潮汐衝塌，行者病涉，余公請師倡造，師云：「欲我爲者，無論貧富貴賤，人施銀八分而止。」獨用八者，意取坤土以制水也。或言「工大施微恐難竣事。」師云：「心力多，則功自不朽。」不日累千金，鳩工築基，每下一樁，持咒百遍，潮汐不至者數日，橋竟成。昔錢王以萬弩射潮，師以一心力當之，何術哉？

師道價日增，十方衲子如歸，師一以慈接之。弟子日集，居日隘，師意不莊嚴屋宇，取安適，支閣而已。其設清規益肅，衆有通堂，若精進、若老病、若十方，各別有堂；百執事各有寮，一一具鎖鑰，啓閉以時；各有警策語，依期宣說。夜有巡警，擊板念佛，聲傳山谷，即倦者，眠不安，寢不夢。布薩羯磨，舉功過，行賞罰，凜若冰霜。即佛住祇桓尚有六羣擾衆，此中無一敢諍而故犯者。不盡局百丈規繩，而適時救弊，古今叢林，未有如今日者，具如僧規約，及諸警語，赫如也。極意戒殺生，崇放生，著文久行於世，海內多奉尊之。曾講《圓覺經》於淨慈，聽者日數萬指，如屏四匝，因贖寺前萬工池爲放生池。師八十誕辰，又增拓之。今城中上方、長壽兩池，歲費計百

餘金。山中設放生所，救贖飛走諸生物，充牣於中，衆僧減口以養之，歲約費粟二百石。亦有警策守者，依期往宣白。即羽族善鳴噪者，聞木魚聲，悉寂然而聽，宣罷，乃鼓翅喧鳴。非佛性哉？噫！佛說孝名爲戒，儒呵有養無敬，師於物養而敬，且有禮者也，非達孝哉？

師道風日播，海內賢豪，無論朝野，靡不歸心感化。若大司馬宋公應昌、大宰陸公光祖、宮諭張公元忭、司成馮公夢禎、陶公望齡，次第及門問道者，以百計，皆扣關擊節，徵究大事，靡不心折，盡入陶鑄。監司守相，下車伏謁，及賢豪候參者，無加禮，不設饌，皆甘糲飯，臥敗薦，任蜥蜴蚊嘬，無改容，皆忘形屈勢，至則空其所有，非精誠感物，何能至是哉？侍郎王公宗沐問：「夜來老鼠唧唧，說盡一部華嚴經。」師云：「貓兒突出時如何？」王無語。師自代云：「走却法師，留下講案。」又書頌曰：「老鼠唧唧，華嚴歷歷，奇哉王侍郎，却被畜生惑。貓兒突出畫堂前，床頭說法無消息。無消息，大方廣佛華嚴經世主妙嚴品第一。」侍御左公宗郢問：「念佛得悟否？」師曰：「返聞聞自性，性成無上道，又何疑返念念自性耶！」仁和令樊公良樞問：「心雜亂如何得靜？」師曰：「置之一處，無事不辦。」坐中一士曰：「專格一物，是置之一處，辦得何事？」師曰：「論格物，只當依朱子豁然貫通去，何事不辦得？」或問師：「何不貴前知？」師云：「譬如兩人觀琵琶記，一人不曾經見，一人曾見而預道之，畢竟同觀，終場能增減一齣否？」今上慈聖皇太后，崇重三寶，偶見師放生文，甚嘉歎，遣內侍賚紫袈裟齋資往供，問法要，師拜受，以偈答之。

師極意悲幽冥苦趣，自習焰口，時親設放，嘗有見師座上，現如來相者，蓋觀力然也。師天性樸實簡淡，無緣飾，虛懷應物，貌溫粹，弱不勝衣，而聲若洪鐘，胸無崖岸，而守若嚴城，禦若堅兵，善藏其用，文理密察，經濟洪纖，不遺針芥。即畫叢林日用，量施利，酌厚薄，覈因果，明罪福，養老病，公衆僧，不滲涓滴水。自有叢林以來，五十年中，未嘗妄用一錢。居常數千指，不設化主，聽其自至，稍有盈餘，輒散施諸山，庫無儲蓄。凡設齋外，別持金銀作供者，隨手散去，施衣藥，救貧病，略無虛日。偶檢私記，近七載中，實用五千餘金，不屬常住，則前此歲歲可知已。

師生平惜福，嘗著三十二條自警，垂老自浣濯，出溺器，亦不勞侍者。終身衣布素，一麻布幃，乃丁母艱時物，今尚存，他可知已。總師之操履，以平等大悲，攝化一切，非佛言不言，非佛行不行，非佛事不作。佛囑末世，護持正法者，依四安樂行，師實以之。歷觀從上諸祖，單提正令，未必盡修萬行。若夫即萬行以彰一心，即塵勞而見佛性者，古今除永明，惟師一人而已。

先儒稱寂音爲僧中班、馬，予則謂師爲法門之周、孔，以荷法即任道也。惟師之才，足以經世；悟，足以傳心；教，足以契機；戒，足以護法；操，足以勵世；規，足以救弊。至若慈能與樂，悲能拔苦，廣運六度，何莫而非妙行耶？出世始終無一可議者，可謂法門得佛之全體大用者也。非夫應身大士，朗末法之重昏者，何能至此哉？

臨終時，預於半月前，入城別諸弟子，及故舊，但曰：「吾將他往矣。」還山，連下堂，具茶湯設供，與衆話別，云：「此處吾不住，將他往矣。」中元設盂蘭盆，各薦先宗，師曰：「今歲我不與會矣。」有簿記，師密題曰：「雲棲寺直院僧，代爲堂上蓮池和尚，追薦沈氏宗親」云。過後始知其懸記也。七月朔晚，入堂坐，囑大衆曰：「我言衆不聽，我如風中燭，燈盡油乾矣。只待一撞一跌，纔信我也。」明日要遠行，衆留之。師作三可惜，十可嘆，以警衆。淞江居士徐琳等五人在寺，令侍者送遺囑五本。次夜入丈室，示微疾，瞑目無語，城中諸弟子至，圍繞，師復開目云：「大衆老實念佛，毋捏怪，毋壞我規矩。」衆問誰可主叢林，師曰：「戒行雙全者。」又問目前，師曰：「姑依戒次。」言訖面西念佛，端

然而逝，萬曆四十三年七月初四日午時也。師生於嘉靖乙未，世壽八十有一，僧臘五十。師自卜寺左嶺下，遂全身塔於此。其先耦湯氏，後師祝髮，建孝義庵，爲女叢林主，先一載而化，亦塔於寺外之右山。

師得度弟子廣孝等，爲最初上首，其及門授戒得度者，不下數千計，在家無與焉。縉紳士君子及門者，亦以千計，私淑者無與焉。其所著述，除經疏，餘雜錄如《竹窗三筆》等，二十餘種，行於世，率皆警發語。師素誡弟子，貴眞修，勿顯異，故多靈異不具載。嗚呼！我聞世尊，深念末法衆生難度，恐斷慧命，靈山會上，求護正法者，即親蒙授記，亦不敢入，惟地湧之衆力任之，且曰：我等末世持經，當具大忍力、大精進力，即有現身此中，亦不自言其本，泄佛密因，但臨終陰有以示之耳。觀師之行事，潛神密用，安忍精進之力，豈非地湧之一乎？抑自淨土而來乎？不然，從凡夫地，求自利尚不足，安能廣行利他，護持正法，始終無缺者乎？予有感而來，略拾師之行事，以昭來世，其他具諸別傳。（下略）

〔參考資料〕《五燈嚴統》卷十六；《續燈存稿》卷十二；郭朋《明清佛教》第二章；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》第三十六章；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

許地山（1893～1941）

近代中國之文學家及宗教學者。本名贊堃，字地山，筆名落花生。清．光緒十九年（1893）生於台灣台南。日據時代，隨父寄居福建龍溪。畢業於燕京大學文科宗教學院。後入美國哥倫比亞大學，研究宗教史和宗教比較學。得碩士學位後，又轉入英國牛津大學，繼續研究宗教史和梵文。1926年，於歸國途中，曾停留印度，研究梵文和佛學。1927年，任教於燕京大學及北京大學。其後，又再度到印度考察佛教。1935年，由胡適推薦，任教於香港大學。1941年，逝世於香港，享年四十九。

許氏不僅是一位著名的文學家，且致力於宗教學的研究與著述。其在佛學研究上之代表作有：(1)〈陳那以前中觀派與瑜伽派之因明〉。(2)〈大乘佛教之發展〉。(3)〈佛藏子目引得〉（編）。此外，氏在任教香港大學期間，曾著手編輯梵文辭典，惜未完成即告逝世。又，其所撰〈關於梵劇中之點點滴滴〉一長文，是國人中討論印度戲劇的開山之作。

關於許氏在宗教研究上的造詣，近代著名史家陳寅恪曾爲文論及。陳氏〈論許地山先生宗教史之學〉（收在《陳寅恪先生論文集補編》）文中曾云：

「寅恪昔年略治佛道二家之學，然於道教僅取以供史事之補證，於佛教亦止比較原文與諸譯本字句之異同，至其微言大義之所在，則未能言之也。後讀許地山先生所著佛道二教史論文，關於教義本體俱有精深之評述。心服之餘，彌用自愧，遂捐棄故技，不敢復談此事矣。」

〔參考資料〕《追悼許地山先生紀念特刊》；李雪濤〈許地山先生的佛教生涯〉。

貫休（832～912）

唐末五代僧。婺州蘭溪（浙江金華）人，俗姓姜。字德隱，號禪月。七歲依和安寺圓貞出家。凡耳所聞，不忘於心。與同學處默隣院而居，每隔籬論詩互吟。受具足戒後，詩名漸揚，及往豫章傳《法華經》、《起信論》，悉盡奧義，甚受郡太守王慥敬重。唐．乾寧（894～897）初年，謁吳越武肅王錢氏，獻詩五章，甚愜王旨，遺贈亦厚。時，王伐賊有功，朝廷旌爲功臣，乃別樹堂立碑，記同力剿賊之將校姓名，並刊休詩於碑陰。其後，遊黟歙，與唐安寺蘭阿闍梨結道交。昭宗天復年間（901～904）入蜀，深受蜀主王建父子禮遇，署號禪月大師，常呼爲「得得來和尚」。梁．乾化二年終於所居，時年八十一。蜀主爲行官葬，塔號白蓮。

師夙以詩、畫著稱於世。其詩歌吟諷刺微隱存乎教化，又兼善書，後世稱爲「姜體」。

至於師所畫水墨羅漢像，生動精美，安置於豫章西山雲堂院。據說每畫一尊必祈夢得其眞貌，故所畫者與一般羅漢像大異其趣。至後世，傳為禪月大師眞蹟之羅漢像者為數不少，相傳日本京都高臺寺所藏之十六羅漢像，即泉湧寺俊芿自宋地攜回之禪月眞蹟。又，其弟子曇域戒學精微，篆文雄健，兼善於詩，頗能繼師之衣鉢，嘗於乾化三年為師編文集，刊行於世。

◉附：明・田汝成《西湖遊覽志餘》卷十四〈方外玄蹤〉（摘錄）

貫休者，以詩謁錢武肅王云：「貴逼身來不自由，幾年辛苦踏山丘。滿堂花醉三千客，一劍霜寒十四州。萊子衣裳宮錦窄，謝公篇詠綺霞羞，他年名上凌雲閣，豈羨當時萬戶侯？」王愛其詩，遣客謂曰：「教和尚改十四州為四十州，方與相見。」休曰：「州亦難添，詩亦難改，閒雲孤鶴，何天不可飛耶？」飄然入蜀。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷三十；《釋氏稽古略》卷三；《佛教人物史話》（《現代佛教學術叢刊》㊾）；鵜飼徹定《羅漢圖讚集》；大村西崖《禪月大師十六羅漢》；小林太市郎《禪月大師の生涯と藝術》。

貫首

日本佛教用語。又作貫主、管主。「貫」，鄉籍、本籍之意；「首」，意指上首。貫首原指鄉黨之上首，後泛指一門一職之領袖，如僧職方面，即稱天台座主為貫首。今則成為對本山諸大寺住持之尊稱。

貪（梵rāga，藏ḥdod-chags）

又稱為貪欲、貪愛、貪著等。單稱欲或愛。六煩惱（根本煩惱）之一，三毒、五蓋、十惡之一。《法界次第》卷上之上云（大正46・667c）：「引取之心名之為貪。若以迷心對一切順情之境，引取無厭，即是貪毒。」《俱舍論》卷十六云（大正29・88b）：「於他財物惡欲名貪。」

《成唯識論演祕》卷五（本）引《瑜伽師地論》謂，貪由十事生。即：(1)取蘊，(2)諸見，(3)未得境界，(4)已得境界，(5)已所受用過去境界，(6)惡行，(7)男女，(8)親友，(9)資具，(10)後有及無有。就貪之所緣，唯識家與俱舍論者持有不同的看法。《俱舍論》卷二十二將貪分為顯色貪、形色貪、妙觸貪與供奉貪四種。以人身為例，貪著青、黃、赤、白等微妙色為顯色貪；貪著端正相貌為形色貪；貪著美妙觸感為妙觸貪；貪著供奉之事為供奉貪。若論對治之法，則緣青瘀等修不淨觀，治顯色貪；緣為豺狼等所食修不淨觀，治形色貪；緣蟲蛆等修不淨觀，治妙觸貪；緣屍不動修不淨觀，治供奉貪。鈍根之人先以外人為緣，作如是觀後，方觀己身。利根之人直就自身作如上不淨觀。

又，貪有十二名稱。《俱舍論》卷二十引契經云（大正29・108a）：「欲軛云何？謂諸欲中，欲貪、欲欲、欲親、欲愛、欲樂、欲悶、欲耽、欲嗜、欲喜、欲藏、欲隨、欲著，纏壓於心，是名欲軛。」此十二者皆冠上欲字，以表五欲之境。即貪緣五欲之境而起，纏壓於心，故名為欲軛。此十二欲皆為貪之異名。其中，欲貪、欲欲二者，是緣五欲之境而起貪著；欲親，親為親戀之意，即於五欲之境不能斷思；欲樂、愛樂，是愛樂五欲之境；欲悶、欲耽，指耽溺、醉悶於五欲之境；欲嗜、欲喜，指對五欲之境，有所嗜好；欲藏，指將五欲之境當作吾所有，而加以執藏；欲隨，為隨逐五欲之境；欲著，指貪著五欲之境而不離。又，《俱舍論》卷十九將三界中欲界的貪稱為欲貪，上二界的貪稱為有貪。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷二十九；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《大般涅槃經》卷十三；《雜阿毗曇心論》卷三；《入阿毗達磨論》卷上；《顯揚聖教論》卷一；《成唯識論》卷六；《俱舍論光記》卷十六；《成唯識論述記》卷六（末）；《大乘法相宗名目》卷一。

貧者一燈

又稱貧女一燈。《阿闍世王受決經》說佛曾應阿闍世王之請至王宮說法，入夜將還祇洹精舍，王勅具百斛麻油膏，燃燈於宮門至祇洹精舍間。時有貧窮老母，常有至心欲供養佛而無資財，見王作此功德乃更感動。行乞得兩錢，買膏點一燃。然心計此膏不足半夕，乃自誓道：若我後世得道如佛，膏當通夕光明不消。後，王所燃燈或滅或盡，唯老母所燃一燈光明特朗，殊勝諸燈通夕不滅。待天明，佛令目連熄燈；目連承教以次滅諸燈，燈皆已滅，唯老母一燈三滅不滅，便舉袈裟以扇之，燈光益明，乃以威神引隨藍風以次吹燈，老母燈更盛猛，上照梵天，傍照三千世界悉見其光。佛乃告目連：「止止！此當來佛之光明功德，非汝威神所毀滅。此母宿命供養百八十億佛已，從前佛受決，務以經法教授開化人民，未暇修檀，故今貧窮無有財寶，却後三十劫，功德成滿當得作佛，號曰須彌燈光如來至真。」

上述故事，也出現在《賢愚經》卷三〈貧女難陀品〉。

通容（1593～1661）

明末名僧。福建省福州府福清縣人，號費隱。俗姓何，生於明神宗萬曆二十一年。自幼英異絕倫，六歲入鄉校學《孟子》，十四歲隨鎮東三寶寺慧山出家，翌年侍從慧山遷至福州華林寺。萬曆三十九年，於建昌壽昌寺參訪無明慧經，看破「狗子無佛性」的話頭，不久後參訪博山（無異元來）。二十四歲時，從雲門寺湛然圓澄受具，隨侍十數年。天啓二年（1622），見密雲圓悟於吼山，蒙痛棒七次，伎倆知解一時冰釋。翌年棲隱於姚江陳賢嶺，閱諸書而毫無所得，乃焚已所著之《金剛合論》及《頌古水鹽集》等書，登天山再覲圓悟。

天啓五年，於茶洋山構庵而棲。七年，圓悟任浙江廣慧寺住持時，師受命居於該寺西堂。崇禎三年（1630），從圓悟遷至福建黃檗山萬福寺。翌年七月稟源流衣拂。圓悟命其主持廣慧寺，師固辭不受。六年十月，師四十一歲時，入住黃檗山。三年後辭職，結夏於建寧地藏院。旋駐錫於溫州法通寺，不久，又主持廣慧寺。

清・順治二年（1645）五十三歲時，師退居於武林黃鶴直指庵。翌年十月補天童山覺王寺席，集衆一千五百餘人，大振圓悟之法道。六年移住超果院，翌年再應檀越之請，駐錫於崇德縣福嚴寺，再興眞歇清了之道場。同年秋於小崑山起草《五燈嚴統》稿，十一月轉赴杭州徑山萬壽禪寺，將荒廢之祖庭大加復興，門風嚴峻，四方卓出。十年閏六月五日，完成《五燈嚴統》二十五卷，刊出之後，引起禪門之批駁與論難。翌年春，師著《解惑編》一卷，以答諸方之議。十二年二月退休於檇山維摩寺，翌年九月入堯峯院，十四年再度駐錫於福嚴寺，大建諸堂。

師於順治十八年（一說是十七年）三月二十九日入寂，年六十九。遺骸收於萬福寺西隅天柱峯山麓之塔中。嗣法有隱元隆琦等六十四人。著作除上述者外，尚有《祖庭鉗鎚錄》二卷、《般若心經斵輪解》一卷、《叢林兩序須知》一卷、《宗門雜錄》一卷、《漁樵集》一卷、《語錄》十四卷（隱元隆琦等編）、《別集》五卷（同上，以上現存）、《禪門金鎞》一卷、《黃檗勘語》一卷、《曹溪源流頌》一卷、《闢謬》一卷、《挂瓢集》一卷。

〔參考資料〕《徑山費隱和尚紀年錄》；《祖庭指南》卷下；《高僧摘要》卷一；《五燈全書》卷六十五；《續燈正統》卷三十二；《宗統編年》卷三十二；《續指月錄》卷十九；忽滑谷快天《禪學思想史》卷下。

通理

㈠遼代僧：法名恆榮。生卒年及事蹟皆不詳。據遼・天慶八年（1118）志才撰《大遼涿州涿鹿山雲居寺續祕藏石經塔記》所載，通理嘗宿雲居寺，慨房山石經未圓，乃於寺中設戒壇，將化緣所得之資，用以刻經。在北京房山

之刻經史上，通理係刻經最多之高僧，從大安九年（1093）正月傳戒籌資，至壽昌元年（1095）三月刻經告竣，計刻四十四帙、四〇八〇片經碑（實際有四一三三片），其弟子將之埋於壓經塔下，至今完整無損。

通理刻經的特色，係將碑形款式與體制編排歸於一致；在體例、校勘、書寫及鐫刻等方面也優於以往。又，所刻三藏為《契丹藏》的石刻本，其中以大乘論為多，不同於隋唐以大乘經為主。總言之，通理對於房山石經，不僅培養甚多寫經及刻經之僧人，亦使刻經事業在遼金政治交替中未曾斷絕，並持續至金代末年。

(二)清代僧（1701～1782）：河北新河縣人。俗姓趙。字達天。幼年出家，跟隨顯如珍學習經論，二十歲就潭柘山岫雲寺德彰受具足戒。通淨土教、《法華經》、《楞嚴經》、南山律等，尤其通曉《華嚴經》，為清代華嚴宗中興之祖。曾在萬善、嘉興、善應、香界、拈花諸山講經三十餘會，弘戒十四期。又登山西五臺山萬緣庵，講《報恩經》，感得文殊現身。乾隆十八年（1753），奉命管理僧錄司之印務，受賜紫衣。乾隆四十四年，曾與第六世班禪喇嘛論佛法之大義，得喇嘛贈與香帛、曼荅等物。後被勅封為闡教禪師。著有《法華指掌疏》、《楞嚴指掌疏》、《圓覺新義疏》、《金剛經偈》、《心經合釋》、《盂蘭摘要》、《五教儀增註》等。

〔參考資料〕 (一)任杰〈通理大師對房山石經事業的重大貢獻〉（《法音》㊸期）；(二)《新續高僧傳》卷十。

通琇（1614～1675）

清初臨濟宗僧。江陰（江蘇省江陰縣）人。俗姓楊。字玉林，世稱玉林通琇。十九歲投磬山圓修出家受具，任其侍司且嗣其法。後住浙江省武康報恩寺。清．順治十五年（1658），奉世祖之詔入京，於萬善殿弘揚大法，受賜號「大覺禪師」，翌年加封為「大覺普濟禪師」，賜紫衣。十七年秋，帝建立皇壇，挑選一千五百僧受菩薩戒，特請師為本師，並加封為「大覺普濟能仁國師」。其後，師回西天目山，重修殿宇，將山麓之雙清莊改為叢林，因襲該山祖師高峯原妙所創師子正宗禪寺之名稱，稱為師子正宗派。康熙十四年七月，寂於江蘇省淮安慈雲庵，年六十二。塔於西天目山。有《玉林琇國師語錄》十二卷行世。

◉附一：蔣維喬《中國佛教史》卷四（摘錄）

至磬山圓修一派，傳入都門，則自玉林國師始。國師名通琇，童時即穎異不凡，年十九，投磬山薙染受具，執侍巾瓶，夜則隨衆坐香。一晚，目不交睫，至五鼓，修呼曰：「不用急，我為你擧則古話；龐居士初見馬祖，便問：不與萬法為侶者是誰？祖曰：待汝一口吸盡西江水，即為汝道。」琇聞之，即呈一偈，修曰：「不問你不侶萬法，要你會一口吸盡。」琇於言下大徹。後修凡有徵詰，琇皆當機不讓。修寂後，遂繼法席。

玉林於順治十五年戊戌，奉詔入京，敕諭中有云：「朕俯詢法器，緬想高風，思御宇以來，期沛無為之治，而虛席以待，樂聞無漏之因，用是特遣司吏院掌印官張嘉謨，頒賜璽書，遠延杖錫，爾其遄驅象馭，早踐龍墀，陳密義之慧空，贊皇猷之清淨。嗚呼！順風而問，朕將同訪道於崆峒，計日以來，爾尚效朝宗之江漢。」可見順治帝欽慕之忱。既至京，奉旨在萬善殿陞寶座，擧揚大法。帝常親臨，屢與問答，恆欣喜稱謝。但未幾，玉林即堅請還山，帝留其弟子茆溪行森和尚在京。道忞奏對之時，行森亦恆列席問對。

帝於十六年，又頒敕諭，加封玉林為「大覺普濟禪師」，諭中有云：

「用是特降褒綸，賜號大覺，方欲久留瓶鉢，時聽伽音，冀朝夕之啓予，庶默成夫元旨。而禪師欲全子道，祈盡孝思，堅請還山，勉襄石塔，有裨人倫，克端風化。朕俯徇其願，敕護遄歸，惜山川之既遙，倏夏秋之已隔，永言

遺韻，惓惓於懷，追惟對御之言，實發大乘之祕，傳燈可續，末法所希，爰是復降溫綸，加封大覺普濟禪師，賜以紫衣，並予金印，遣使賫往，昭朕眷衷，重揚法席之輝，永鎮山門之寶。」

蓋帝於十五年，初封玉林爲大覺禪師，至是，復加封大覺普濟，至雍正《御選語錄》中，則稱大覺普濟能仁國師，是蓋玉林十七年入京傳戒時所加封者也。

至十七年庚子之秋，順治帝復召之入都，敕諭中有云：「茲欲於都城建立皇壇，俾衲子一千五百人衆，受毗尼戒。七條一縷，出自上方，五戒三皈，重宣佛義。然非禪師親爲羯磨，正恐以最上慈航，爲人天階級耳。惟冀荷擔如來，闡明大法，不辭遠道，惠然肯來，則皇城四衆，重聞薝蔔之香；新學緇流，頓長菩提之樹。知禪師以佛法大事爲先，不以靜退小節縈念也，遙瞻浮渡，速慰悠懷。」是爲玉林第二次入京之因緣。帝就見於西苑丈室，相視而笑，日窮玄奧。帝見一矮戒子，指問林，林云：「長者長法身，短者短法身。」帝喜謝。十八年，帝崩。玉林拈香云：「報身如夢幻，世界若空華，唯過量大人，去來無礙，進退如意，此是皇上用不盡的。」此可見玉林受順治帝眷遇之隆，第二次入京，爲時亦較久，宜乎圓修派與圓悟派之競傳都門，並轡連鑣，一時稱盛也。

玉林晚年，居天目山，計其生平，開堂說法四十年。康熙十四年乙卯秋，示寂於淮安慈雲庵。先是：玉林聞宜興善權寺，被土人焚燬，其法嗣白松自投火死，樂安老人（幻有禪師之師，玉林之祖）祖塔亦被掘。乃盡屛參侍，不食粒米。孑身潛出，渡江而北，至清江浦，止慈雲菴。示微疾，唯飲冷水，索筆書曰：「本是無生，今亦無死。此是正說，餘爲魔說。」擲筆而逝，春秋六十有二。門人迎歸全身，建塔於西天目。有語錄行世。

◉附二：王熙〈勅封大覺普濟能仁國師塔銘〉

（摘錄自《普濟玉林國師語錄》卷首）

洪惟世祖皇帝聖德顯道，彰于遐邇，深仁厚澤，洽于幽明，妙智圓通，與如來心印爲一。嘗命訪僧伽之行解圓證者，與論向上宗旨。於時有大禪師奉詔入京，曰玉林琇公，蓋天隱磬山之子，而臨濟三十一世孫也。

師諱通琇，號玉林，常州江陰人，族姓楊氏。父芳，母繆氏，皆與般若有大因緣。師之生也，母夢大士攜童子自牖入，寤而生師。墮地，敏悟夙成，能語，輒誦佛號，坐常跏趺。十五，閱語錄，參誰字，疑情大發，寢食俱廢，晝夜彷徨室中。因觸翻溺器有省，遂蟬蛻萬緣，決意究竟大事。

時磬山修禪師方弘化荊溪，爐鞴正赤，師直造其席依止，受其戒爲侍者。進則決疑請益，立雪不移；退則宴默凝神，危坐達旦，必欲見道乃已。一日，于一口吸盡西江水下，瞥見馬祖用處，不覺身心慶快，曰：佛法落吾手矣！自此，遇勘辨發語，縱横自如，當機不讓。無何，辭歸省母，磬山密囑徵信曰：善自護持，勿輕洩也。

師既歸江陰，益韜晦，日放曠雲水間。偶乘月泛小舟，舉頭頓忘迷悟，如虛空玲瓏，不可湊泊，急就證天隱于武康之報恩。叩擊之次，迎刄不留，至掀案而出。隱知其透關，歎曰：此吾宗獅子兒也。隱示寂，遺命令師主法席。師不從，避之凌霄峯絕頂。時天龍業已推出，雖欲埋名煙壑，而衆莫之許。師不得已起應之。開法筵之日，黑白環繞者萬指，莫不霑被化雨，隨根沃潤而去。

丙戌，遇大雄，樂其山川幽寂，就荒煙蔓草葺茅爲屋，有終焉之志。然聲光外流，逐羶者益衆，期年復成蘂席。是時，天童方唱道東南，其機鋒迅利，諸方無能抗者，惟師以法門猶子，後先角立。應機接物如疾雷破山，龍泉出匣，非眞實證悟者，不能窺其縱奪之妙。以故年甚少，出世最早，而握機行令，卷舒自由，聞者莫不欽服焉。

順治戊戌，世祖皇帝聞師名，遣使詔師。

己亥春，師應詔赴闕，見上於外朝，慰勞優渥。即命近侍送居萬善殿，不時臨訪道要。一日問如何用工，師曰：端拱無爲。又問如何是大，師云：光被四表，格于上下。又問孔、顏樂處，師云：憂心悄悄。皇情大悅，命近侍傳語，恨相見之晚焉。特賜號曰「大覺禪師」。名香法衣之錫，殆無虛日。尋以母未葬，懇乞還山，詔許之，由內府金錢助之襄事。師受賜歸，以十九飯僧放生，而以其一助營塔費，凡畚土運石，一一皆身自爲之。庚子秋，復詔至京，禮遇尤渥，進號「大覺普濟能仁國師」。至臘月，世尊成道日，命于京師阜成門外慈壽寺爲千五百僧說菩薩大戒，又命作《工夫說》刊行之。次年，世祖皇帝升遐，師領大弟子作佛事七晝夜畢，辭還山。欽命遣官護送，其寵榮稠疊，近代無與同者。

師雖遭際昌辰，然性恬，于榮利無毫髮矜重意。既歸，如野鶴孤雲，無所留礙。會於潛，天目師子正宗禪寺歲久隤廢，郡人順天少京兆岵瞻戴君謂，非師無以舉揚宗風，光輝祖席。率衆延師居之，遠邇學徒聞風奔赴，堂序殆不能容，于頹垣敗壁中，一彈指間，金輝碧明，樓殿上插雲際，而未嘗見其有所作爲。善權之請，師雖勉强一赴，然旋思歸老舊林，亦未嘗久留也。

天性至孝，十二歲即喪父，得法後別構草堂于報恩之側，奉母居之，躬進飲膳。母歿，斷食禪定者七日，行道不離殯次者三年。先是師之父振陵翁，與受雲棲大戒，深昧禪悅，臨終染衣自度，謂師兄弟，不讀書，即當出家。母氏亦受磬山記莂，晚年離俗，依師得悟，世號爲大慈老人。蓋非積慶之家，不能生此大士，而師其全戒孝友，陳睦州大慧杲之風，豈非契經所謂，五因緣中眞友者耶，晚年慈心益切，不憚跋涉之勞，意將窮搜泉石，接引縛禪物外，而不與塵世接者。嘗歎曰：趙州八十行脚，彼何人哉！

乙卯春，遂屏給侍，飄然常住，因觸熱渡江，止於淮安淸江浦之慈雲庵，索浴說偈而逝。時康熙乙卯八月十日也。壽六十有二，臘四十三。弟子奉龕歸天目，全身塔于東塢庵之後隴。

師凡六坐道場，七會說法，解結發覆，妙具善巧。雖沉迷重障，一遭鉗鎚，羂索無不斷絕，焦芽小草，一蒙溉灌，身心無不光潤。得法弟子二十餘人，皆能傳燈續命，接席分輝者也。師廣顙豐頤，平頂大耳，面白玉色，目光烱烱射人。宴坐如臨大衆，故見者不威而懾。一生不蓄私財，即纖細供養，亦不輕受。嘗過青縣，有苦行僧負斗麵設供，隨舟行者數日，師憐其誠，爲說法要，即揮之使去，終不納也。每檀施至，輒敎以持歸，放贖生命，同於攝受。雖膺紫衣之寵，而服用不及恒僧。既悟逸格之禪，復敎人兼修淨業。五曾弟子，從師持藥師琉璃光如來名號得度者，至不可算數，皆謂師從彼世界應化來此方云。

余昔侍從內廷間，立法席之後，親覩師據師子座，舉明正法，發轟雷掣電之機，雖老參宿學，罔知所措。既而閉關習靜，龍象萃處一室，而戶外不聞人聲。至於廣廈細旃，從容詔對，語巧意圓，窮極實際，能助九重增長法喜，一時貴近無不函香問道。師于弘法外，不發一言，其善慧深厚如此。是以緇素四衆，罔不傾心馴至，名德上聞於天寵，被鴻名，龍光赫奕，則師豈非乘夙世願輪，隨助聖人敷揚大化者乎！謂之優曇鉢華千年一現，良不誣也。

〔參考資料〕《五燈嚴統》卷二十四；《續指月錄》卷十九；《大淸一統志》卷九；陳垣《淸初僧諍記》；《陳援庵選集》（《現代佛學大系》㊼）；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

通醉（1610～1695）

明末淸初臨濟宗僧。內江（四川省）人。俗姓李。字丈雪。從古宇山淸然出家，學法華。後聞密雲圓悟之道風而轉學禪。曾參西山鑑隨，又參圓悟之法嗣萬峯破山海明，受印可。永曆三年（1649），將江西樂安江上的龍興院改稱爲禹門，作爲道場，集四方禪師講傳

十二年。清・康熙二年（1663），重建遭兵火損毀的成都照覺寺。晚年退居佚老關，康熙三十四年示寂，年八十六。塔於寺西，曾王孫撰「塔銘」。著有《錦江禪燈》二十卷及目錄一卷、《丈雪醉禪師語錄》十卷、《里中行》一卷、《青松詩文》一卷、《雜著文》二卷。門人徹綱等，記述其在江西十二年之行實，作成《紀年錄》一卷。嗣法弟子半生本襄、懶石聆禪、月幢徹了等人，各在雲南、貴州等地闡揚師風。

〔參考資料〕《新續高僧傳》卷二十四；《正源略集》卷五；陳垣《明季滇黔佛教考》卷一、卷二。

通明禪

禪定的一種。指阿羅漢等聖者所修的四禪、四無色、滅盡定等九次第定。《大方等大集經》卷二十以下曾述及此一禪法，但未列其名，天台智顗以前之北地禪師修得此禪，始名通明禪。「通明禪」一稱，其義有二，(1)謂修此禪定時，先通觀息、色、心三事，故稱通；此定明淨，開心眼，觀一達三，徹見無礙，故稱明。(2)修此禪定可得神境、天眼、天耳、他心、宿住、漏盡等六通，又得宿命、天眼、漏盡等三明，故稱通明。此中，第二義係因中說果而得名，即餘禪亦發通明，但不及此禪利疾，故唯此禪稱爲通明禪。

此禪修證之相，即(1)初禪，斷離貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五蓋，具覺、觀、喜、安、定等五支，視息、色、心三事如泡沫之相。(2)二禪時，離五蓋，具喜、安、定三支，視三事如同浮雲之相。(3)三禪時，離五蓋，具念、捨、慧、安、定五支，視三事如影相。(4)四禪時，離五蓋，具念、捨、不苦不樂、定四支，視三事如鏡像。(5)於空處定，滅盡三事，見皆空。(6)於識處定，滅其空而緣識。(7)於無所有處定，滅其識而緣無所有。(8)於非想非非想定，滅其無所有而緣非想非非想。(9)於滅盡定，滅非想非非想等三種受想，身證滅受想之法。

此通明禪與諸餘禪相較時，此禪法與根本禪之法相迥殊，與十六特勝之名目全不相關，與背捨勝處之觀行方法條然有別。即此禪定之觀法深細精巧，較十六特勝殊勝，但未具無漏得解、廣大對治之用，故較九想、八背等爲劣。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷九（上）；《次第禪門》卷八；《法界次第》卷上；《摩訶止觀復真鈔》卷五。

通度寺

韓國佛教三十一本山之一。位於韓國慶尚南道梁山郡。山號靈鷲山。新羅・慈藏創建。新羅・善德女王十五年（646），慈藏於此地設金剛戒壇，安奉自唐請來的舍利與袈裟，又建大雄殿、法堂等，以之爲律宗的根本道場。通度寺之名，釋義不一，或說該山之氣象通西域五印度，或謂係通方度人之意，或說慈藏設戒壇行通受度牒，故稱通度寺云云。朝鮮・宣祖二十六年（1592），日軍來犯（壬辰倭亂），堂舍燒毀。三十七年李朝惟政修建，仁祖十九年（1641）友雲又重建，直至現在。

本寺係擁有大雄殿等六十五棟建築物之大寺，因大雄殿內供奉佛舍利而無佛像，故被稱爲佛寶寺，與法寶海印寺、僧寶松廣寺並稱爲韓國三寶寺刹。寺中保存之銀絲入香爐爲高麗時代佳作。三層石塔、舍利塔、石床、石燈等物則爲新羅時代作品。寺境內並設有專門講院、學院、高等禪院、養老院等。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十四；《三國史記》卷五；《三國遺事》卷三、卷四；《東國輿地勝覽》卷二十二；《朝鮮寺刹史料》卷上；《朝鮮佛教通史》。

通道觀

北周武帝於建德三年（574）五月，廢佛道二教後，爲保存二教之根本所設置的機構。《資治通鑑》卷一七一謂：「周，立通道觀，以壹聖賢之教。」主要由還俗的僧侶道士中選取優秀者任通道觀學士，著衣冠笏履，講老莊

周易，兼研佛經。依〈周祖廢二教立通道觀詔〉（收於《廣弘明集》卷十）所述，當時的學士達百二十人。而佛教僧侶任通道觀學士者，有普曠、任道林、彥琮等。

就中，任道林，一作道琳。建德六年曾上表論廢佛之非；又以通道觀之學士唯事老莊，偏好虛談，奏請鄴城義學沙門十人參與通道觀。建德七年，武帝駕崩時，通道觀仍然存在。至於何時廢止，則不詳知。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十一〈普曠傳〉、卷二十三〈道安傳〉；《大唐內典錄》卷五；《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

造像量度經（梵 **Daśatalanyagrodhaparimaṇḍala-buddhapratimālakṣaṇa**，藏 **Saṅs-rgyas-kyi skuḥi gzugs-brñan-gyi mtshan-ñid mtho-bcu-pa śiṅ-nya-gro-dha-ltar chu-sheṅ-gab-pa**）

一卷。是說明造佛像法度的經典。清・乾隆七年（1742）工布查布在北京從藏文譯本重譯爲漢文，並作了〈造像量度經引〉、〈經解〉和〈續補〉，編在經文的前後，合爲一部。收在《大正藏》第二十一冊。

據經的序分說，本經是佛在將升忉利天爲母說法之前，因舍利弗的請問而說的。但漢譯藏經中有關佛升忉利天的記載，都沒有提到說《造像量度經》之事。而且還說當時優塡王要造佛像，所有名工巧匠皆以佛像難以摹擬而感到困難，似乎並無這樣一部可以依據的經典。本經當是後世所撰（本書在藏文大藏經中只收在論藏中，可見古來藏族學者也不確定本經爲佛所說）。此經梵本現存，日本・榊亮三郎曾爲校刊，並加以研究。藏文譯本只收載在北京版《丹珠爾》中，未題譯者名字，工布查布說是達磨多囉和查巴建參共譯。工布查布譯漢所用藏文本得自洮州（現在甘肅省甘南藏族自治州臨潭縣）禪定寺崇梵靜覺國師。據清《洮州廳志》卷十六說，禪定寺主僧池蓮，卓尼族土司之後，康熙四十九年（1710）來朝，封爲崇梵靜覺國師。工布得經本，當在此時。

〈經引〉總敍梵藏流傳造像經過，並說到中國佛像有漢、梵二式，即在爾波羅國匠師阿尼哥以前的造像稱爲漢式，阿尼哥傳來的造像稱爲梵式。由於歷代未譯造像經傳，以致漫無準則，現因靜覺國師的鼓勵乃編譯此書。

〈經引〉之後（據通行本）附圖十幅。第一幅是釋迦佛的裸體坐像，裸體像上有按量度劃出的線格，第二幅是著衣坐像（這兩幅是化身佛的通式），第三幅是無量壽佛的坐像（報身佛的通式），第四幅是文殊菩薩像（菩薩天男相的通式），第五幅是多囉菩薩像（佛母天女像的通式），第六幅是佛遊化乞食之像（佛菩薩立像的通式，也有線格），第七幅是諸菩薩在佛旁列立像（脇侍菩薩的通式），第八幅是不動明王像（忿怒相的通式），第九幅是如來滿月面和菩薩鷄子面，第十幅是佛母芝麻面和明王四方面（與第九幅同爲造像面部量度的通式，有線格）。此十幅圖像是工布查布在得經文的同時，得自崇梵靜覺國師，乃藏文經原本所未載。這些畫像的面貌衣褶紋都帶漢畫風格，或出於後人所補。

次爲漢譯《造像量度經》本文，可分序、正、流通三分。序分長行二一一字，流通分長行三十字，正宗分爲五言四句頌文三十九頌（藏文只三十八頌），說明造佛像身體各部分的比例。初半頌說全身高度，次半頌說肉髻及髮際以上的高度，次一頌說面部長度，次一頌說下頦量度，次三頌說唇齒量度，次一頌半說鼻的量度，次二頌半說眼的量度，次半頌說印堂（安白毫之地）量度，次半頌說眉的量度，次三頌半說耳的量度，次二頌說頭部闊度和周圍，次半頌說頸的闊度和周圍，次八頌半說手臂指掌的量度，次五頌說軀幹各部的量度，次八頌半說股以下至足底的量度。這些頌文中有時也附帶說明形狀和色彩，如說目如蓮花，口如頻婆果等。

經中所說長度，主要是相對的長度，就是以造像大小爲比例的長度。以佛立像全身（從肉髻頂到足底）的高度的十分之一爲一搩（即

張開手指從拇指尖到中指尖的長度），亦稱爲一面（即面部從髮際到頦下邊的長度），一搩的十二分之一爲一指（即一個手指的闊度）。一指的八分之一爲一麥。佛像全身高一二〇指，平舒二手兩中指尖的距離亦一二〇指。此就平面繪畫像而言，若立體胎偶像，在凹凸處酌加長度計算，縱廣皆一二五指。

次爲〈造像量度經解〉，此係參考藏文《丹珠爾》（北京版）中關於造像的其他三種著作。(1)《佛說造像量度疏》，(2)《繪畫量度》（一稱《阿思陀仙子像傳》，包含三品二八四頌），(3)《造像量度》（一稱《顛怛辣仙子像傳》包含一二七頌，說明七搩至十搩的各種造像量度），以及《時輪大教王經》、《戒生大教王經》等，對《造像量度經》逐段加以解釋和補充，並且附帶說明了報身佛像的莊嚴和各種不同的座位。它引用了《繪畫量度》所說的絕對長度，即以八微塵爲一髮梢，八髮梢爲一蟣，八蟣爲一芥子，八芥子爲一麥，八麥爲一指。此一指即通常人一指的闊度。如依此量度造十搩高的佛像，它的身量就略與通常人相同。

最後爲〈造像量度經續補〉，內容分爲九段：

(1)**菩薩像（即十搩度像）**：附祕密部多面廣臂造像法，以十一面千臂觀音像爲例，詳細說明諸面的排列、量度、色彩和表情，諸臂的排列、量度、手印和所持的法器。

(2)**九搩度（像）**：初地菩薩以下世出世間聖像的量度，高廣各九搩。如與佛像同在一處，此類像的高度即爲佛像高度的十分之九。如單獨造即以所造像自身高度的九分之一爲一搩。此類像中包含獨覺、阿羅漢、佛母等像。

(3)**八搩度（像）**：爲一切忿怒像的量度，包含忿怒明王和忿怒像的護法神。至於密部輪圍本尊像，仍應用十搩度。

(4)**護法像**：此爲男女諸神之像，分九搩度、八搩度、六搩度三類。據說此格局分法諸家互有不同，且多訛傳，故在本書中就諸錯誤加以糾正。

(5)**威儀式**：說明五方佛、八大菩薩、十二緣覺、十八阿羅漢等各各的手印和法器。次說明聲聞、阿羅漢、輪王身量皆九搩，庶人身量豎三搩半、橫四搩、縱廣不等。次說明各種坐式和各種莊嚴。

(6)**妄造誡**：說明造像不合量度的過患和補救的方法。

以上六段，多採自《繪畫量度》及《造像量度》二書。

(7)**徙靈略**：是改造舊像之前將舊像的靈光請離開舊像的儀軌。

(8)**裝藏略**：是裝藏的方法，包含裝藏用的五大陀羅尼，五處種子字，五處應安的梵書咒文，五寶、五甘露、五藥、五穀、五香的用法，橕木的採取、製造和安裝。末後附安像法（請靈光安住像內的儀軌）。

(9)**造像福**：說明造像的福德，廣引唐・提雲般若譯《大乘造像功德經》文。造像量度，見於記載的，三國時的曹不興已經精確地掌握了佛像人體比例。可見造像量度的知識久已爲內地的造像家所掌握運用。但師資集承一直都是口傳心受，沒有成文的典籍。藏文《丹珠爾》關於造像的四種著作，是古代造像技術的重要記錄。工布查布很善巧的把它們的重要內容譯纂出來，特別是《造像量度經》的頌文，譯筆非常流利謹愼，比藏文更爲簡潔明顯。這是漢文大藏經中比較晚出的一部經典，也是關於古代造像藝術的唯一參考書。

本書譯者工布查布（《清史稿》〈藩部傳〉卷二作袞布札偵），內蒙古烏珠穆沁部落人，曾襲父爵爲輔國公，後停襲。他自幼在北京長大，通藏語，雍正時爲西番學總管，兼管翻譯。他還譯有《彌勒菩薩發願王偈》和《藥師七佛供養儀軌如意王經》，皆入藏。

本書單行本譯出後即刊行，乾隆十三年（1748）允祿重爲校刻，並作序文，題名愛月居士（允祿精數學，曾參與修《數理精蘊》，乾隆元年掌工部。校刻清《龍藏》時，曾總理藏

經館事務，工布查布則爲第一校閱官）。同治十三年（1874）金陵刻經處復有刻本。

近代國際研究造像的學者經常引用到本書，日本・逸見梅榮曾譯本經及續補爲日文，並加註解，又以本書爲主要依據寫成《印度禮拜像之形式研究》。（隆蓮）

◉附：周叔迦〈佛像之幾種造法〉（摘錄自《法苑談叢》）

由於造像所用的材料不同，方法約可分爲九種：

第一金鍱像，這是用薄銅板槌打成的。自西晉時即採用此種造像法。晉沙門竺道一於太和年中（366～370），在嘉祥寺造金鍱千佛像。《出三藏記集》所載《法苑雜緣原始集目錄》中有「定林（法）獻正于龜茲造金鍱槌像記」。

第二鑄像，這是用銅或鐵鑄成的。六朝時期有極精美的小型鎏金銅鑄像，在背光後或像座上刻有銘文，甚可寶貴。

第三雕像，是用石或木或玉雕成的。魏齊以至隋唐都有不少的石雕造像流傳下來，其形式有一尊一石或多尊共一石的，有帶龕形的，佛座上刻有銘文。大型的石雕龕像叫作「造像碑」，一面以至四面都雕刻佛菩薩像。有的在下方刻有供養人像或者題名。

第四夾紵像，又叫作脫沙像。是先用泥揑塑成形，加上木架，蒙上紵麻布，然後施漆。等漆乾燥凝固後，再除去內中的泥土。晉・法顯《佛國記》中說：于闐有夾紵佛像。

第五塑像，是用泥塑成的。現在甘肅敦煌石窟和炳靈寺石窟保存著不少六朝至唐宋的精美塑像。宋元明的塑像，各有風格不同。

第六瓷像，是用瓷造的。有素瓷和彩瓷的不同。唐代三彩瓷像最爲名貴。

第七綉像，是用絲線在錦緞上綉成的。

第八織成像，也叫作緙絲像，是用絲和金線織成的。

第九泥像或陶像，這是用模型壓泥而成的小型佛像。泥像在唐代有一種特殊類型，叫作「善業泥像」。它是僧人逝世火葬後，用骨灰和泥壓製出來的佛像，在像背後有銘文題「大唐善業」等字樣。西藏喇嘛習慣用銅模壓泥造成各種佛像以爲功德，藏語名爲「刹刹」。淸代帝后每逢壽日造萬佛像施獻各寺，大都是這種像。

部派佛教

部派佛教是指佛滅後，在印度各地區所陸續形成的分裂的佛教。由於這些部派都在大乘佛法產生之前所形成，因此，其教義與實踐方法，都沒有包含大乘佛法。而且在大乘佛教形成之後，部派佛教還被譏評爲小乘佛教。

佛陀入滅後，教徒間所應遵行的基本教法與戒律制度，大體上已經確立。佛入滅時，曾教誡阿難說：「當以法爲光，以法爲所依；當以自爲光，以自爲所依。」

佛教部派的起源是從第一次結集開端的。相傳這一次結集，即在佛陀涅槃後的第一年行雨安居期在王舍城舉行。當時就佛陀一代所說的戒律和教法都以「會誦」的形式，把文句肯定下來。本來所謂「結集」（samgiti）就是誦出經典。第一結集由以迦葉爲首的五百阿羅漢中推選出多聞第一的阿難和持律第一的優婆離，在大衆中誦出佛所說、佛所制的經典與法律，得到大衆的同意認爲是佛所說、是佛所制的聖言教誡，以之作爲大家共同諷誦的經典與共同生活的法律和準則。這對佛教僧團的鞏固與發展，無疑地是起了很大的作用。

在結集大會上阿難首先對佛所制戒律提出了佛臨涅槃時說過的關於「微細戒」比丘們可以放棄；於是大會展開了佛平常所制戒律中有那些是屬微細戒這一問題討論，結果由迦葉作出總結，即是「我等不聽捨微細戒」，「我等盡當受持不應放捨」（諸律部都有類似的記載，這裏引的是見於《十誦律》卷六十語）。同時，說法第一的富樓那率領五百比丘由於遲到未能參加這個重要的會誦而追認了這次會誦，

但他關於戒律方面也提出了「八事」，這八事多屬飲食的，顯然近於佛許放棄的「微細戒」。以頭陀行第一、第一次結集主持者、在教團內次於佛陀權威的大長老摩訶迦葉，堅持了「是佛所不制不應制、是佛所制不應却」（《四分律》卷五十四）的原則否決了富樓那的異議。實際，富樓那的意見也是代表了他所率領的五百比丘的意見。雖經迦葉勸解，仍提出「我忍餘事，於此七條不能行之」的抗議。我們從這裡窺探出在第一次結集關於佛說的教法上沒有看到異議，在佛制的戒律上已看出它分裂的痕紋。所以《部執異論疏》敍述以迦葉為首的在「七葉窟內」舉行的第一次結集名為「上座部結集」之外，還舉出了同時以婆師婆為首在窟外另行結集，別名為「大衆部結集」；自然，這不是史實，只是佛教分裂為上座、大衆兩部之後結合那種分裂的因素而加以構想而已。

部派分裂始於律學，而後跟著產生義學的分裂。《五分律》（卷三十）第一次結集關於結集律藏的上座舉出如下的阿羅漢：集比尼（律）法時，長老阿若憍陳如為第一上座，富蘭那（即富樓那）為第二上座，曇彌為第三上座，陀婆迦葉為第四上座，跋陀迦葉為第五上座，大迦葉為第六上座，優波離為第七上座，阿那律為第八上座。雖然律藏總誦出者為優波離，其他七位上座也負擔律法結集的任務，主要是由於他們的座下都有著自己部份的徒衆與擁護者，加上分衛教化、區域不同，風土人情社會狀況有異，在實踐生活的戒律方面無形中會構成自己集團的行事準則，對佛在世時所制的戒律遇到實際生活方面的瑣碎問題，在解釋開遮持犯的意義上不會完全一致，這是極可理解的。據呂秋逸先生等對佛滅度後在律學傳承方面依區域不同分為三個系統：

⑴東系——以吠舍離為中心，盛於東方，即由優波離傳陀娑婆羅之一系。入後更徙於東南。

⑵西系——以摩偷羅為中心，盛於西方，即由大迦葉傳阿難之一系。後來更徙於西北。

⑶南系——以王舍城為中心，盛於恒河以南中印一帶，即由優波離傳大象拘之一系。後來更徙於錫蘭。

三系地方既別，學說時有差違。大概言之，東系態度自由，偏於進取，其對佛說亦取大意為已足。西系態度固執，偏於保守，其對佛說拘泥語言無敢出入。南系則介於兩者之間。

現存部派根本廣律文獻譯成漢文的有：

⑴《十誦律》六十一卷，屬於（舊）一切有部。

⑵《四分律》六十卷，屬於法藏部。

⑶《摩訶僧祇律》四十卷，屬於大衆部。

⑷《彌沙塞和醯五分律》三十卷，屬於化地部。

⑸《根本部說一切有部毗奈耶》五十卷，對《十誦律》有所增廣，屬於（新）一切有部。

此外，未傳漢地的有「迦葉遺部」和「婆蹉富羅部」（即犢子部）的律部；有說後者也屬於「大衆部」，總前統稱之為「五部律」，也即是佛滅度後律學傳承上分裂成五個不同學派而各自以他們結集的律部作為自己部派僧團生活行事的共同準則。如東系習誦《僧祇律》，西系習誦《十誦律》、《有部律》，南系習誦《四分律》、《五分律》，今錫蘭所傳的巴利文律部與中國漢譯《四分律》同屬於法藏部這個系統。中國藏地所傳的比丘律也是屬於有部律的，而傳漢地有部律經過義淨三藏譯出而得以保存下來的最為完備。部派律部文獻現存於漢譯的還有迦葉部的《解脫戒經》一卷，和正量部的《明了論》一卷。

部派的律部對佛制根本四波羅夷重罪（行淫、偷盜、殺人和未證聖果而自稱證得聖果的妄語）與次重罪的十三僧殘，大體上是一致的，對於日常生活上更次要的行事準則，在條數上有或增或減的出入，內容上有制而復開、開而復制或不復制的爭論不同，乃至受畜金銀有方便得畜與絕不許畜的異論，各種羯磨儀式更有繁簡之別。就總的精神說可歸納為：一者主

張嚴肅，一者主張較爲自由，前者屬於西系，後者屬於東系，而南系則間乎兩者之中。

在中國所傳入的律典既指出有五部成文不同，與在第一次結集會上優波離所誦出簡略的、具體而微的律文必然有所不同；從而也可推想到今日現存南北所傳的五部與四阿含經典可能似律部一樣在不同部派中產生各自傳誦的經典，因爲部派佛教不只是在戒律生活準則上有所出入，在教法上、解釋佛說的句義上也有所不同。五部，指錫蘭所傳五尼柯耶（pañca nikaya），通稱南傳；四阿含，指漢譯阿含經典，通稱北傳。錫蘭所傳五尼柯耶是上座部所傳承的經典，漢譯四阿含雖大體上與南傳同，但內容畢竟有或多或少的出入。同一漢譯經典，由於梵本不同，也有出沒異同不一致之處。這些，可能是部派之間所傳誦的不同。衆賢論師在他所著的《順正理論》（卷一）曾指出：「所言諸部，阿毗達磨義宗異故，非佛說者；經亦應爾：諸部經中現見文義有差別故。由經有別，宗義不同。」並指出：「雖有衆經諸部同誦，然其名句互有差別。」這裡很顯明地告訴我們，有些經典雖爲各部派所同誦，但名句上却是有差別的；有些經典則是各部派特有的，宗義上更自有所不同。

異部宗義初分上座、大衆二部，後來分化爲十八部，但並不是說十八個部派都自有它們的四阿含經典，可是其中在宗義有顯著不同的，定自有它們所傳誦的經典那是無疑的。如《俱舍論》（卷二十三）指出「飲光部經，分明別說，於人天處各受七生」，分明是說飲光部自有它的經典；關於初果須陀洹七番受生，義出《雜阿含經》，因而有人把《雜阿含經》指爲是飲光部經典。以此類推像《順正理論》（卷四十五），關於「緣欲界貪」引「上座所持契經亦說」之語，則上座部也自有它們所傳誦的經典的結論，不是沒有理論上的根據的。部派的論部中爲闡發自宗引用各自所傳誦的經典，那是已成爲常例的了。

在第一次結集會上阿難誦出的阿含經典，也只能是大體上極概括地誦出，每一上座各自有他們的徒衆，在口頭傳誦教授上和解釋句義上越到後來越不一致，這是極可能的事；佛滅度後部派的分裂是由於戒律和教法的異解而產生，也是自然的趨勢。

窺基的《法華玄贊》曾說過「舊四阿含及僧祇律（是）大衆部義」，把四阿含通歸爲大衆部派的經典，是不很妥當的；唯《增一阿含》大乘色彩極濃，多含有大衆部的教義，則是事實。近人研究南北所傳的聲聞乘經典歸屬於那個部派，除在經典本身研究外，進而從南北律部與論部研究來發掘解決這個問題，以之結合部派的產生與發展的歷史將會得出更適當的結論。

不論根據南傳或北傳的佛史文獻，第二次結集（即吠舍離七百比丘結集）的時間是佛滅度一百年之後，問題的中心是以跋耆族比丘——東方僧團對於戒律方便開禁所謂「十事」而惹起的論爭。據《五分律》卷三十說（大正22．192a）：

「毗舍離諸跋耆比丘，始起十非法：㈠鹽薑合共宿淨，（鹽薑貯蓄起來到第二天可以吃；南傳作「角鹽淨」，認爲鹽可貯蓄在角器中）；㈡兩指抄食食淨（南傳律解釋，中午日影過二指吃東西，還算是正午食，北傳說：『足食已，更得食，以兩指抄食食』爲淨法）；㈢復坐食淨（食已，得再坐就食）；㈣趣聚落食淨（在城市食後，得到附近鄉村再吃）；㈤酥油、蜜、石蜜和酪淨（非時得飲如上諸物）；㈥飲闍樓伽酒淨（得飲未發酵的酒）；㈦作坐具隨意大小淨；㈧習先所習淨（出家前所習的東西，出家後仍可學習。五分律判明有的可複習，有的不可複習）；㈨求聽淨（僧伽羯磨，一部僧衆得行之，事後求餘人承諾）；㈩受畜金銀錢淨。」

《五分律》所舉十事與《四分律》、《巴利律》所舉的內容較一致，次序上稍不同，其他律部大體上也還是一致的，解釋上有兩三事不同。

東方系僧團跋耆比丘在戒律生活採取較自由的行動而結歸爲「十事」，在第二次結集會上被宣布爲「非法」。十事中第十「受畜金銀錢淨」最爲問題的中心，西方系波利族客居吠舍離長老耶舍爲糾正跋耆比丘們的非法，因此而引起爭論，召集了七百人的大會，東西兩系各推出四位長老爲上座，提出跋耆比丘十事檢校佛所制的戒律，最後被決定爲「非法非律非佛教」，是爲以戒律問題爲中心的吠舍離「七百結集」。

七百結集以跋耆比丘十事爲中心外，還有關於重新結集三藏問題。試先看看《摩訶僧祇律》（卷三十三）關於七百結集的記載。這是大衆部的廣律，它根本不提「十事非法」的決議，只提出毗舍離諸比丘從檀越乞索「僧財物」，「時人或與一罽利沙槃（是當時通用的錢幣）、二罽利沙槃，乃至十罽利沙槃」，於是持律耶舍斷言不淨的抗議，從而產生了七百結集會議。這部律記結集的主持者爲「尊者陀婆娑羅」，結集的內容也不是針對「十事」的內容，却別提出了「云何結集律藏？」從陀婆娑羅誦出「五法」與「九法序」，五淨法指的只是「制限淨乃至風俗淨」，九序法指的只是「從四波羅夷乃至法隨順法」，都沒有更詳細的說明，結語是：是中須鉢者求鉢，須衣者求衣，須藥者求藥。無有方便得求金銀及錢。如是諸長老應當隨順學；是名七百結集律藏。

這裡告訴我們一個事實，比丘求乞與受持金銀錢幣是「非法」，雖大衆部的《僧祇律》也不能否定；次之是重新誦出了律藏。

據《法顯傳》記：「七百僧更檢校律藏」，似乎對第一結集的律部重新會誦整理一番。《善見律》（卷一）記，依「律藏斷十非法及消滅諍法」已，與「迦葉初集法藏無異」，重新結集（會誦）了三藏。這種說法，在嘉祥《三論玄義》裡援引眞諦《部執異論疏》更把它肯定下來：「至此時（第三次結集）三藏已三過誦出：第一於七葉窟中誦出；第二毗舍離國內跋耆擅行十事，耶舍比丘是阿難弟子，其人集七百人，刊定重誦三藏也；第三即是此時也。」《四分律》是諸律部中最早出的廣律，關於這方面的記載，是於僧中檢校十事非法已，「在毗舍離七百阿羅漢集論法毗尼」。這裡所謂「集論法毗尼」還是指集會檢校「戒律」問題，毗尼本身就是含著法的意義，而這「法」不是指經。也就是說，由於檢校十事，因而引起廣泛地牽涉到關於佛所制的戒律。至於重新結集（會誦）三藏，只是一種想像而已。由於「十事」問題而引起第二次毗尼結集，也自然教人聯繫到在第一次結集時富樓那提出「八事」的抗議。雖然長老派的統一僧團的權威沒有顯明的動搖，但是強烈的醞釀分裂愈來愈不能阻止了。

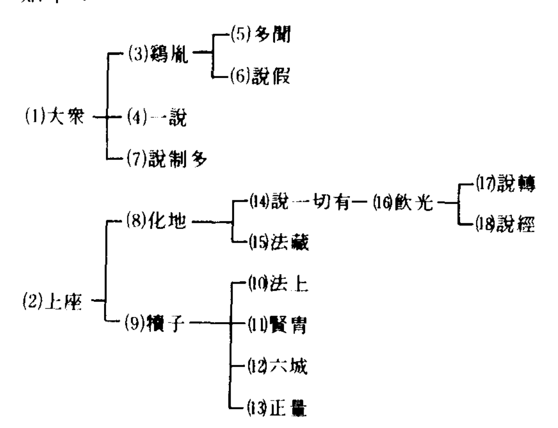
在第二次結集東西兩系僧團是否已決裂爲二，在北傳的佛史文獻裡還沒有證據，在錫蘭的《島史》與《大史》關於第二次法（實際是指律）的結集作爲上座、大衆二部根本分裂之始，說是在上座結集之外，別有邪比丘萬人集會舉行大結集（Mahasangiti），與上座部對抗而成爲「大衆部」，自此統一的佛教僧團而分爲兩派。覺音的《論事注》也作出同樣的說法。《緬甸佛傳》也說由於第二次結集的結果而分裂爲二派，即跋耆比丘一系爲大衆部，呼正統派爲上座部。近人研究這個問題仍有分歧，還沒有明確的結論。

北傳共認上座與大衆分裂，是佛滅度百餘年的事，其原因乃由於阿羅漢果的資格與人格問題，所謂「大天五事」。據世友《異部宗輪論》及《大毗婆沙論》（卷九十九），謂阿輸迦王時，有大天妄言五事：(1)雖爲阿羅漢，只要有肉體的存在還有夢中遺精等事（餘所誘）；(2)還有染汚無知（無知）；(3)也有對於教理存疑的（猶豫）；(4)有不自覺知自己的悟證聖果，由師證示而始知（他令入）；(5)也有雖爲阿羅漢，有時如不借「苦哉」之言，其心境仍不得安寧的情況（道因聲故起）。這是對佛陀教理持不同的意見而爲上座所呵，後因分爲「上座」、「大衆」二部。大體來說：上座部系

是盡量地提高阿羅漢果的價值，而大衆部以佛位為最究竟，把阿羅漢果反作了常識的解釋。此後各自發展，距離日遠，內部見解又錯綜變化，三百年間竟分裂到十八派之多。總之，南傳認為部派佛教分裂的原因，主要是關於僧團戒律意見的不同；而北傳則認為部派佛教分裂的原因，主要是關於教理問題看法的不同。

所謂上座部、大衆部，「部」的原義就是「說」。如「說一切有」，實即言「一切有說」。原來僅指對佛說的教義見解上有所不同而自成一家之言。從上座、大衆二部後來而漸分為十八派。十八派的名稱及其產生次第，南傳和北傳的說法很不一致。

南傳小乘派別源流，詳於錫蘭《島史》（Dipavamsa）和《大史》（Mahāvamsa）等書。其說略謂佛滅後百年到二百年之間，先分裂為上座與大衆兩部。上座次分犢子、化地二部。犢子次分法上、賢胄、六城、正量四部。化地次分說一切有、法藏二部。說一切有次分飲光部。飲光次分說轉、說經二部。這樣本末有十二部。其大衆部次分鷄胤、一說二部。鷄胤次分多聞、說假二部。後又分說制多部。這樣本末有六部，並上座各部為十八部。試列表如下：



大衆部這六部與中國西藏所傳說的正量部說完全一致。

錫蘭《菩提史》又說：阿輸迦王時，大衆部中有因外道義雜入佛說，因此復分六部，先有雪山部，次有王山、義成、西山住、東山住四部。這四部稱為「案達羅派」。又次有西王山部，合為六部。後來錫蘭還有分別說（即南方上座本部）、北道、大空、說空性、說因等部云。

南傳各部主張有《論事》（相傳阿輸迦王第三次結集時，上座目犍連子帝須所出）及其《注釋》（相傳為覺音所作），關於部派的異義十之八九都能詳其部別，於是數百年南傳部執的異同，約略可窺。

北方所傳部派分裂，有羅什譯的《十八部論》、眞諦譯的《部執異論》、玄奘譯的《異部宗輪論》；所傳分裂次第與南傳有異，即各部名字詳略開合也不同。《異部宗輪論》作者世友，據玄奘所傳，係佛滅後四百年許迦膩色迦王（Kaniska）時人物，是當時說一切有部四大家之一。所以此論主要內容，完全依照傳上座部正統的有部的說法來敍述，特別帶有北方有部正宗毗婆沙師的色彩。此論先總敍佛滅後諍論初興的時代，以及分裂為大衆、上座兩根本部派的為起源於大天五事，而《十八部論》只是「說有五處，以教衆生」；《部執異論》則說「此四大衆，共說外道所立五種因緣」，沒有提到大天，唯《異部宗輪論》說：「因四衆共議大天五事不同，分為兩部。」近人對於《婆沙論》船主兒大天，持有異議；我們認為眞諦《部執異論疏》說的「因思擇此五事，所執不同，分成兩部」較為近於史實。五事不是大天的創說，不過大天「思擇此五事」與上座長老有所不同。

《異部宗輪論》敍大衆部於佛滅後第二、三百年內，再經四次分裂，本末合成九部。上座部於佛滅後第三、四百年內，再經七次分裂，本末合成十一部。

各部派所傳都是住持佛陀教法，當然有它相同的一面。如四諦、十二因緣是他們共同學習的；有為法與無為法，他們都共信為有，涅槃解脫，也是他們所追求的目的，但是，在解釋上也有不同的主張。

初大衆部學者，住在王舍城之北央崛多羅

，弘《華嚴》、《涅槃》、《勝鬘》、《維摩》、《金光明》、《般若》等大乘經典，此部中人，有的信，有的不信，而相信的又自分三部：

⑴**一說部**：主張世出世法唯一假名，都沒有實體，遂別立一派，因爲主張唯一假名，所以叫做「一說部」。這是依著所立義而立的部名。

⑵**出世部**：主張世間法但有假名，出世間則皆眞實，與大衆部的本旨和一說部都不相同，又另成一派。因爲主張出世法是眞實，所以叫做「出世部」，這也是依著所立義而立的部名。

⑶**雞胤部**：這是從雞胤部主的姓而立的部名。這一派於三藏中，只弘揚阿毗達磨藏，而不弘經律，認爲經和律都是佛陀方便之教，應捨經律而依論藏。

其次，後於此第二百年，大衆部中復出一部名多聞部。按窺基《述記》（即《異部宗輪論述記》，下同）：「廣學三藏，深悟佛言，從德爲名，名多聞部。」又傳：「佛滅度後二百年有一無學，名祀皮衣，到央崛多羅國，見大衆部所弘三藏，但有淺義，遂創多聞部，因爲所聞超過舊聞，所以叫做多聞。」

說假部由摩訶羅陀國大迦旃延，從三藏加以分別，主張世出世法中都有少分是假，與大衆部本旨有異，也不同一說部、出世部，所以另立「說假部」，也是從所宗的教義來立名的。

其次，制多山、西山、北山三部分立的原因是這樣的：

由佛滅後二百年，佛教大盛，奉佛阿羅漢，盛被供養，有的外道，冒充比丘，其所說法眞僞難分，王乃集衆甄別眞僞，外道都被驅逐出去，但能通佛理的並不受此屈，王遂使一處別住。其中有一外道比丘「捨邪歸正，亦名大天，於大衆部中出家受具，多聞精進」，居制多山。當時大衆僧部，多聚居於此，因重論大天五事，有的贊成，有的不贊成，就分爲三部：仍居制多山的，叫做「制多山部」；有的遷住於制多山之西的，叫「西山住部」；有的遷住到制多山之北的，叫做「北山住部」。都是用所居住的地名而立的部名。

《異部宗輪論》說上座部在佛滅後初二百年，還沒有不同的意見。到了三百年初，有少爭論，分爲二部：⑴「說一切有部」，亦名「說因部」；⑵即本上座部，轉名「雪山部」。按《述記》稱上座部傳承迦葉之教，首弘經藏，其次律藏論藏。三百年初，造《大毗婆沙》本論的迦多衍尼子，於上座部出家，主張首弘論藏，次及經律，和上座本旨有所不同。在上座諸師之中，有不信大天五事的，因爲主張有爲和無爲一切法都有實體，所以被稱爲「一切有部」，又於一法，廣爲分別，說其所以，亦名「說因部」。據清辯的解釋，說過現未所生的一切是有，故名說一切有，即說此已生、正生、將生的一切莫不有因，故名說因（見《中觀心論釋》第四品）。呂秋逸〈略述有部學〉一文，對說一切有部，亦名說因部名的緣由解釋更詳盡。他說：

「本來佛家學說和別宗最有區別之處爲說因善巧，能離開無因論、不平等因論，而以獨到的『緣起說』爲中心，有部對這一層別有發揮，所以偏得『說因』的稱號。另外，說一切有這一命題包含著一切法有和三世有兩個部份。對有部以外的各部說，三世中現在實有還沒有什麼問題，只是過去未來的有不能得到共許，因而這一部的實際不外說過未二世實有。依著『世無別體，依法而立』的道理（見大毗婆沙論卷七十六），過未有的建立，也必歸根到有因的上面，這更是有部獨得說因部名的一種緣由。」

至於上座部轉名「雪山部」，據《述記》是這樣說：「上座弟子本宏經教。說因部起，多宏對法（論藏）。旣閑義理，能優上座部僧，說因時遂大強，上座於斯乃弱。說因據舊住處，上座移入雪山，從所住處爲名稱雪山部。」可見雪山即本上座部。

後即於此第三百年中，從說一切有部流出「犢子部」，以舍利弗所造《阿毗達磨》爲根本論典。部主爲犢子後裔，故名犢子部。這一部有與衆不同的主張，即補特伽羅非即蘊離蘊。俄國佛學家徹爾巴茨基（Th. Stcherbatsky）在《佛家邏輯導論》說：「犢子部學派接受一種虛幻的半眞實的人格，因而超出哲學原定的規模而形成了唯一重要的分歧。」就是說這一學派認爲不可說即五蘊是我，也不可說離五蘊是我。若說即蘊爲我，蘊是生滅無常，我也應隨五蘊生滅無常，我若生滅無常，前世到後世的輪迴怎能建立呢？若說離蘊有我，那我就應離生滅無常的五蘊而常住不變，我若常住不變了，受苦受樂的差別就變成不可能。犢子部學派爲了避免這些過失，所以接受一種虛幻的半眞實的人格，這裡所謂人格，指補特伽羅（我）而說。

次後三百年，但因犢子部內容貧乏，有主張補以經義，以所執不同，又分爲法上、賢胄、正量、密林四部。

據《述記》說，法上乃部主之名，賢胄這一部派，指是賢阿羅漢的苗裔，所以叫做「賢胄」。「正量」是這一部派認爲自己所立法義，刊定無邪以名。部主住處在密林之山，因而立「密林山部」之名。

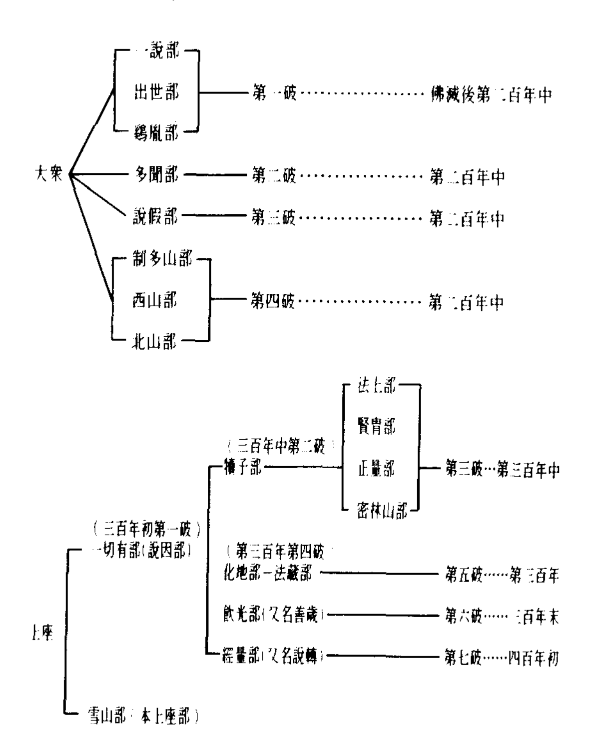
佛滅後第三百年中，有婆羅門名化地，通四吠陀及外道諸義，後來出家得阿羅漢果，他的弟子承其故化別立「化地」一部。《述記》說「化地部主，先是國王」，後「捨國出家，宏宣佛法」，化地上之人廣，故言「化地」。

次復於此第三百年，從化地部流出「法藏部」。法藏爲目犍連弟子，也名爲法密。此部師說總有五藏：(1)經、(2)律、(3)阿毗達磨、(4)明咒、(5)菩薩本行事等。既乖化地本旨，又與其他部派不同，遂獨成一派，自引大目犍連爲師以證。

到三百年末，從說一切有部復出「飲光部」，亦名「善歲部」。按飲光即迦葉波，乃部主之姓，善歲是稱部主早歲就有賢行。

至第四百年初，從說一切有部復出「經量部」，亦名「說轉部」，自稱以慶喜爲師。《述記》說：「此師唯依經爲正量，不依律及對法。凡所援據，以經爲證，即經部師，從所宗法，名經量部。亦名說轉部者，此師說有種子，唯一種子，現在相續，轉至後世，故言說轉。」

上面是根據《異部宗輪論》說的分裂爲二十部的情況。在《部執異論》則說本末總數爲十八部，而《十八部論》則說本末總數爲二十一部，《文殊問經》說從大衆部分別出七部，上座部出十一部，加根本二部也爲二十部。以上經論雖部數出入稍有不同，對根本二部分裂的原因大體上與《異部宗輪論》是相一致的。唯《舍利弗問經》說根本二部分裂是由於新舊律學而離異，輾轉分成二十二部，則原因是從律部承傳上的問題而起，與上學經論所記載大有出入。現就《異部宗輪論》從根本二部分裂的派系如下表：



據南傳部派佛教分裂的原因，主要的是關於戒律意見的不同；據北傳則認爲主要的是關

於教理看法的不同。最初分裂為上座、大衆根本二部，如南傳所說的大概是近於史實的，但後來教理上的異執枝蔓，恐怕是變為促成從根本二部分出許多部派的主因。據史家考證部派佛教之所以分為十八種，大半是源於理論的研究，似乎已成為定論。現在我們所知道，當時所爭論的有下列幾個重要的問題，而這些問題對於大乘佛教運動都有一定的影響。

㈠**佛陀論問題**：佛教上座大衆的分立，首先由於對佛陀觀念的不同。佛陀住世時，在信仰較深的弟子的心目中，已視為三界的導師，人天的「救世主」。一般佛弟子們的佛陀觀，所敬重的却歸於人的佛陀。但在部派時代，人的佛陀已不能滿足信徒的要求，進一步追求佛陀之所以為佛陀，究竟在什麼地方呢？佛陀住世是眞相的呢？還是示現的呢？雖同是解脫者，佛陀與其弟子聲聞（阿羅漢）的區別究竟在什麼地方呢？這些問題都是佛陀論的內容。

關於佛陀與其弟子聲聞的區別，聯繫到輪迴學說，就認為佛陀和他的弟子，雖同是解脫者，但修道過程大不相同。佛陀不限於釋迦的一生，如在本生譚所說，已於過去多生多劫中積累功德修菩薩道，到最後成就菩提達於佛位的。因而對聲聞羅漢果位，一般人只要聽聞佛陀的言教修持，在不很長的時期中就可以證到。惟有佛陀是眞正的大覺者，在這娑婆世界，只有一人，而於多劫中，不過示現一次。這是諸部派所共認的佛陀觀。尤其是在大衆部方面舉出阿羅漢種種缺點來和佛陀對比，益顯佛陀之崇高和偉大。

更進一步說，到達佛陀那樣果證，是否為超人間的，在部派之間有著不同的看法。從大體上說：上座部方面，仍著重於歷史的佛陀。關於佛陀的肉體，認為即使具足妙相，種種妙用，然有一定的限制。如佛陀的色身雖是廣大，但有一定的限量；佛陀的壽命雖是很長的，但有一定的邊際。總之，佛陀之所以為佛陀，畢竟是指在精神的純潔與智慧、大慈悲和大自在，而在肉體方面，仍有一定的限制。儘管這樣，絲毫無損於佛陀的尊嚴。以分別上座部為始，這是有部等的上座部派所一致主張的。

在大衆部派則不然。他們觀察佛陀是專從佛陀性方面，逐漸以色身作為理想化唯一的特色。從《異部宗輪論》看，大衆部派對佛陀的基本概念是：「一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，如來壽量亦無邊際。」

這樣，理論化了的大衆部學者，把佛陀的人格極力提高，把那色身、威力、壽命，都進到無邊無際的境界。進而認為佛出現人間，唯是為化度衆生從兜率天上，示現在人間而出家、成道、說教，認為都是屬於應化身邊事，非佛陀的眞身。

總之，上座部派的佛陀論，以應身為基本；大衆部派的佛陀論是位於法身與報身之間的。

㈡**阿羅漢問題**：從佛陀弟子修學階段上分為四果，即通常說的初果、二果、三果、四果阿羅漢。以證到四果阿羅漢為究竟位，即斷盡一切煩惱，達於自覺的地位。一般把他說為「應為已終為（所作已辦），滅存在欲望（煩惱已斷），不再墮輪迴（先死已盡）。」後來有人認為極果阿羅漢，也有局限性。大體說來，上座部系是盡量地提高阿羅漢果的價值幾與佛果同；而大衆部以佛位為最高，把阿羅漢果作常識的解釋。如大衆部（主要為案達羅派）說：雖為阿羅漢，只要有肉體的存在，還有「餘人染汚衣、無知、疑、他度、聖道言所顯，是諸佛正教」（見《部執異論》）的五事。復次，初果到四果阿羅漢間產生了有退論與無退論，在部派間也成了爭論的主題。關於這個論題，分別上座部、化地部、經量部等，以格式為標準而主張無退論；而正量部、大衆部、有部等，以事實為基礎而主張有退論。不過有退論也並不是以此而為退轉到凡夫的意思，只是承認有時也有像凡夫那樣狀態的可能，至於一旦證得四果阿羅漢，是終不會有退轉的。關於這

一點，不管那一派都是同意的。

關於無餘涅槃的境地，部派佛教之間存在不同的看法。認為有餘涅槃猶存迹象；無餘涅槃無迹象可尋，所以「無為」為歸。像經部就是代表這種看法。另一種看法，認為達到無餘涅槃的境地，有他聖智所證的境界，在常人是不可用心思，不可用口議的，是一種最充實的圓滿境界。像主張心性本淨論的大衆部，像建立非即蘊非離蘊的犢子部，從他們的看法而把這積極的境地，用後來的話來說，可以說是近於「常樂我淨」的方向的。

㈢諸法的分析問題：佛陀在世時，對於宇宙萬有常運用分析法，即把構成為宇宙人生的對象在思想觀察上細細分析，到不能再分的部分為止。如分析有情肉體與精神方面，先有名色之異，色謂四大及四大所造色；名謂受想行識心法。偏重色法廣為分析的則有地水火風空識六界；偏重心法廣為分析的則有色受想行識五蘊；從有情身心到無情的大地諸法分析起來，不外乎這樣，再從有情身心長養所依靠的條件分析，則有段食、觸食、思食和識食。其他像分析煩惱有纏、隨眠。部派的論藏裡關於心理現象的分析越來越入微，墮入繁瑣之弊。因為各種基本概念需要整理，各種概念的含義有待解釋，許多問題就發生了。如纏與隨眠同是煩惱，分別上座部、有部認為一切隨眠皆是心所，與心相應有所緣境。一切隨眠皆纏所攝，非一切纏皆隨眠攝；而化地部、經量部、案達羅派就認為隨眠非心亦非心所亦無所緣，與纏不同，隨眠自性心不相應，纏自性心相應，二者在性質上是有區別的。其他像五蘊、十二處、十八界的假實、心性的染淨、三世法的有體無體、蘊的常斷、苦的假實等，也都在爭論之列。正因為對諸法的解釋不一樣，部派佛教先後學說的不同，就非常顯著了。如初有上座部主張法體恒有，而大衆部主張法體過去、未來無體，其次就有一說部主張世出世法都沒有實體，但有假名；大乘佛教也產生有自性與畢竟空之論，都是對宇宙萬有詳加分析而學說上因以演進。

㈣諸法主體問題：諸法無我，為三大法印之一。原始佛教雖立無我，而業報輪迴則不無。業報就善惡苦樂之說。主張作業此生，依其自然業力牽引（否定神的支配），受果來世，謂之異熟，即作業今世，異世果熟，捨身受身，薪盡火傳，五蘊散滅，因業另聚。總之，原始佛教認為輪迴純依業報因果的規律，離開了相依相待所謂業感緣起的現象外，再沒有獨立存在能夠作主指使的東西。如川之流，如燈之焰，但有流轉，無實自體，故業盡時，新業復生，因識暫斷，果識續生。

然而這些思想，在部派佛教是怎樣開展的呢？在分別上座部，最低限度，在初期部派佛教大體上是按上面的思想繼承下來的。但是聯繫到業果相續、輪迴流轉的問題，在理論上就不能不要求諸法所依的主體了。因而發生聯繫今世與後世，關於中間狀態的有無的問題。因為生命之流相續的時候，舊的五蘊消滅，新的五蘊當即生起。於生死相續之間，因生死之待緣（如胎生卵生之待父母），因業力之不失，應有所依的法體。初見之於阿含經典，簡單地說到有情投胎時，說為「香陰」（犍達婆、梨俱神好色，喜窺新婚者之室），正相續時說為「識」。基於這個思想，而立所謂「中有」，說與當生處同其界趣，有正量部、有部等；而主張沒有中有的，有分別上座部和大部分的大衆部派。這樣「中有」的有無，遂成部派佛教主要爭論問題之一。大體說來，上座部系是傾向於承認中有的；大衆部派是傾向於否認中有的。

其次，既然以這為死後生前的聯絡而承認中間狀態的派別生起，進一步要求在一般五蘊以上有個貫通那些的一種生命的原理，也是完全可以理解的。以犢子部、正量部的「非即蘊離蘊我」說開始，而至化地部的「窮生死蘊」，經部執「一味蘊」所謂「此若無者，云何得有憶識誦習恩怨等事？誰能造業？誰復受果？誰於生死輪迴諸趣？誰復厭苦求趣涅槃？」到

後來上座部分別論者立「有分識」，都是上座部系想怎樣來解釋諸法所依的主體的問題而漸次開展的。在大衆部系方面，照表面看，至少是主張因緣所生說的。但骨子裡，大衆部系的學者，把解脫的最後根據求於人們的心中，提倡「心性本淨論」，認爲有情的心本性是清淨的，煩惱不過是客塵而已。研究這種思想的繼承，仍然是追求諸法所依的主體的一種解釋。世親在《攝大乘論》說：「於大衆部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。」指的就是這個。

總之，大衆部系固不用說，就是上座部系對於「靈魂論」始終是排斥的。可是在有情現象的根柢，只要在解脫之前（有的學派也說解脫之後），不能不承認有個相續統攝的一種生命觀。而這可以說是部派佛教想怎樣來解釋諸法所依主體的一大特質。在大乘佛教瑜伽系隨教派（Agamaanusarins）無著與世親轉用「阿賴耶識」理論，實屬同一系統，在說明上更給肯定下來罷了。不過瑜伽系說理派（Nyayavadins）主要代表者陳那與法稱不主張「阿賴耶識」的理論，他們認爲這只是假扮的靈魂，另從世間共認的意識現象上來解決認識的問題。而瑜伽、龍樹兩系大乘佛教的思想與上座、大衆兩系的聲聞乘佛教，又有不可分割的聯繫和發展的思想面貌。

印度佛家思想發展過程，雖極曲折，但實際可分兩大系統：(1)從大衆部以至大乘空宗；(2)從上座部演進以至經量部，再演進爲大乘有宗。大衆部一系，可以說是佛教思想中傾向於自由的，它的宗旨在發揮佛陀的精神而不拘守於形式，大衆部的領袖爲大天，他解釋佛說很自由，五事之說把證阿羅漢果的聖人拉到接近於人的地位，引起教中長老們大不以爲然。因大天的立異而分爲根本二部：一爲大天青年擁有「聖明博達猶有數百許人」（見《宗輪論述記發軔》引眞諦著的《部執異論疏》語）集團的大衆部，其精神比較激進，傾向於自由思想；一爲反大天的長老所率領的上座部，生活嚴肅，其精神偏於保守。從此以後，大衆一系因闡發佛說的精神注意空寂的體認而發展爲「中觀學派」；上座一系在研究態度上抱持謹嚴，對經教的文義注意萬象（法相）的分析發展而爲「瑜伽學派」。當然，中觀學派興起於南印憍薩羅王朝，除了思想學說的繼承性外，還有它的社會根源；瑜伽學派興起於笈多王朝，除思想學說的繼承性外，也有它的社會根源。（船庵）

〔參考資料〕 呂澂《印度佛學源流略講》第二講；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《印度佛教思想史》、《唯識學探源》、《性空學探源》；演培《印度部派佛教思想觀》；木村泰賢著．演培譯《小乘佛教思想論》；金岡秀友《部派佛教》；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》。

部執異論

一卷。印度．世友菩薩造，陳．眞諦譯。又稱《部執論》。收在《大正藏》第四十九冊。主要敍述小乘部派的分裂情形及其教義。係玄奘譯《異部宗輪論》的異譯。本書爲研究小乘部派不可或缺的資料，但文中所說小乘部派之數，與《十八部論》不同。《十八部論》揭大衆九部、上座十二部之說，本書則傳大衆七部、上座十一部說。對此，慈恩大師於《異部宗輪論述記》，以「大衆九部、上座十一部」即所謂小乘二十部爲準，而評破本書有五大過失。日僧普寂又於《法苑義林纂註》評慈恩之評破。眞諦嘗作《部執異論疏》十卷，惜今不傳，然仍可散見於《三論玄義檢幽集》中。

野上俊靜（1907～　）

日本福岡縣人。畢業於大谷大學文學部及研究科，歷任大谷大學教授、校長等職。專攻中國佛教史，尤其對遼、金、元的佛教史造詣甚深。著有《遼金の佛教》、《續高僧傳私考》、《中國淨土三祖傳》、《觀無量壽經私考》、《元史釋老傳の研究》、《大谷大學所藏敦

煌古寫經》等書。

野澤靜證（1908～　　）

日本青森縣人。畢業於大谷大學，歷任京都大谷專修學院教授、高野山大學教授等職。為日本名佛教學者山口益的弟子。其博士論文〈大乘佛教瑜伽行の研究〉，對《解深密經》有細密的研究。另著有《各宗綱要》（與田中順照合著）、《世親唯識の原典解明》（與山口益合著）等書。

野野村直太郎（1871～1946）

日本宗教哲學家。鳥取縣人。東京帝國大學哲學科畢業，嘗任佛教大學（今之龍谷大學）教授。大正十二年（1923），刊行《淨土教批判》，批判往生思想的神話性，並以宗教心理學立場論述淨土信仰。對於其主張，日本佛教界有贊成、反對兩派。傳統宗學以其思想冒瀆宗門，遂提出處分要求。翌年，氏之僧籍被剝奪，並辭去教授職務。其著作另有《宗教學要論》等書。

閉關

我國佛教徒的修學方式之一。指在一定期間內，在某一場所所作的閉門修持或研學。閉關期間的作息內容及方法，依目標或宗派之差異而有不同。或修淨土，或修禪，或修密，甚或閱藏研佛等等。一般而言，閉關期間必須有護關者，且素食、禁語、禁足（不出關房）。然在必要時亦可破例（如生病就醫、修持發生問題須請示善知識……等），而特殊性的閉關（如密教之生死關、黑關）則另有規定。閉關之期限，依個人所修之不同目標而有差異，有僅七日之短期方便關，亦有長達數十年，甚或不證悟則永不出關者。

◉附：陳健民〈閉關細談〉（摘錄自《漢譯佛法精要原理實修之體系表》）

方便關有種種條件，大約言之可分為：Ⓐ時間方便。Ⓑ地點方便。Ⓒ目標方便。

Ⓐ時間方便：比方說在家居士還要上班做事，時間不多，比如我年輕教書時，只能利用學校寒暑假閉關。為了完整的閉關，我就要出家，但是未蒙家長許可，並且自己發不起大決心，所以錯過了。這都是不合規矩、太方便了。但是比起寒暑假也不閉關總是要好些，所謂聊勝於無。所以方便閉關不是真正閉關，是為了方便沒有時間的人而設的。（中略）

Ⓑ地點方便：有的廟子裡沒有關房，有的雖有關房，不准俗人進去，故有地點之方便，在工廠裡也設了關房。然依密（勒日巴）祖師之規矩則只有三種地方可以：尸陀林、岩洞與高山。密祖雖是密宗，他說的規矩難道不能作算嗎？依文佛的事蹟，他最先是在雪山，後來到尼連河畔，也是有風水的寂靜地方，當時菩提伽耶並無街市，當我參觀那爛陀大學時，他們有一間一間像關房的房間，裡面只有一個床，讀、寫、坐、臥都在這個床上，並且床是矮窄，合於不坐高廣大床之規定。

Ⓒ目標方便：目的不同，不是為了解決廣義閉關中所提的生死大事的問題。（中略）

正式閉關前應先具備的重要條件：

Ⓐ顯教方面，最重要的是四念處之思想基礎：此由三十七道品中可知。（閉關裡頭最要緊的是習定，因此習定的材料，便是閉關的材料）三十七道品是小、大乘都注重的。而三十七道品的次第也從無錯亂，都是由四念處、四正勤、四如意足、五根、五力，直到七覺支、八正道。（中略）

Ⓑ密宗方面閉關應先具備的重要條件是四根本：本來佛法三寶指佛、法、僧。密宗三根本則指上師、本尊及護法。敝人曾著論闡明實有加入空行母成為四根本的必要性。密宗的四加行、皈依、大禮拜、百字明、供曼達是關房內要做的事。若是在閉關前能在聞思上先了解四根本的意義，則做起四加行來效果自然會更好。所謂四根本即是：

甲、上師為加持根本。

乙、本尊為成就根本。

丙、空行為空樂根本。

丁、護法為事業根本。（中略）

正式閉關那些是重要方法？

Ⓐ結界

甲、顯教——顯教的結界只是規定以關房為行者的活動範圍。關房門外則設四大天王像或牌位，以為守護。天王的面朝外以警戒。

乙、密教——密宗行人要行火供、煙供，因此結界範圍較廣，包括關房外之空地，但此空地仍要以圍牆遮開外界，行者不能見人。關房外亦設四大天王之位，詳細結界方法請參閱《密乘法海》根本部第二集內之專修護關壇法。

Ⓑ立壇

甲、顯教——隨所修法而有不同。如目的為持誦《藥師經》，則於東方牆上安藥師如來聖像；如閉關念佛，則於西方牆上安阿彌陀佛聖像。餘可類推。

乙、密教——關房內要建立壇城。各本尊之壇城形式、方位各別，並有其一定之建構法則，詳見各該本尊之壇城儀軌中，建何壇城則依所修法之本尊而定。

Ⓒ禁戒

甲、環境：此即指結界之範圍內，又可分為下列數種：

㈠依紅教修「且却」、「妥噶」之特殊方便而分，有：

⑴白關：即關房可開門窗，見天日，一般皆為此類。

⑵紅關：即關房通氣但不見天日，房內只點一盞燈。（當行者已得普賢王如來灌頂，能於白關中見金剛鍊，則可進修此關，務使在白關中能見之金剛鍊，於此紅關中亦可見到。）

⑶黑關：此種關房有一定之建築法，能通氣，但絲毫不見光。目的是使紅關中能見金剛鍊者於全黑中亦能見，並將空色引入自身內，如果不能引入自身，則不必閉黑關，此點許多人弄錯了，所以都未成功。（曲肱齋《知恩集》中有黑關七日成佛之法，可參閱。）

㈡依密勒日巴祖師之規定，則下列三種地方都應該要去閉關：

⑴尸陀林：西藏——爵朗巴派，即傳施身法的，他們只住尸陀林，並且住一處不能連續超過七天。修大手印、大圓滿的行者應有住尸陀林的訓練。一則可以修施身，證空性；二則利用鬼神為道，修驚駭與空性的配合。此種行者住尸陀林之長短則無限制。住尸陀林則不免見到人，全憑行者自己禁語、獨處。

⑵岩洞：要選洞口向南的。此種關無門可閉。岩洞應在人跡罕到之處，野獸自知趨避此類行者；老虎之類，除非是來皈依並不敢來犯。

⑶最高雪山：此種地方全年是無雲晴空，因山比雲高，有大風或落晴雪。這種晴空便於修大手印、大圓滿。

一般眞正閉關的人都守密祖這些規定。

㈢依禪宗而言，未開悟前要參訪行脚，不許閉關。

⑴開悟後，要住房子閉關，直到破初關，才出來。

⑵初關破後，要住山，結界之山內可以任意來去，直到破重關。

⑶重關破後，則住鬧市，在聲色場合，如戲院、賭場、妓院中調練，或往屠宰場附近參觀，直至破了末後牢關成佛。禪宗行人到此調練地步，不需氣功，只以空性定力就可達到明點不漏失，因其三昧定力亦可控制氣功與貪心，此時已離成佛不遠矣。

乙、關中生活情形：上面提到過方便關，這種結緣，聊勝於無的關，隨各人自主，也可讀書，也可有侍從，也可請醫師診病等等。但至少要做到禁語、禁足和立功課表這三點。如果連這點起碼的禁戒都沒有，就和不閉關一樣了。

至於究竟的生死關，則沒有二途，一直閉到死或成就，或者剋期取證，要立定目標，不

達到則不出關。

生死關中的飯食，是葷是素，要依所修法而定。不但不能看一般的書報，連經書都要與所定的目標有關才能讀。不能與外界通訊、通話。醫藥則全賴祈禱。有時病尚未發，佛菩薩已先賜藥方了。媽幾腦準祖師的兒子閉關時，她也是吩附護法守護後即離去，並不再來管他的日用所需。結果到原先預備的東西用完時，護法就出現來供養了。關中不許有侍者，所以飲食要自理。有修三灌之力量的行者，才可帶空行母閉關，但還是一樣要禁語、禁足，不接見訪客。

結論

總之，要閉關的人在未閉關前要：

Ⓐ知道過去大成就者閉關的情形（此由傳記中可以得知），從中得到教訓，作爲借鏡。

Ⓑ對得四種根本的先決條件要明白，要注重。

Ⓒ自己檢討，平時是否有護法之感應；若無，則閉關時易遭魔障。

在開始閉關時，要考察自己的動機是否正大純潔？不能含有私人慾望，否則必遭魔障，甚至是護法爲護正法而作障。眞正純正之動機必須是爲了救一切衆生，紹隆佛種，成正等正覺。動機純之又純，上不愧天，下不愧地，中不愧心，方能得天龍八部之歡喜護持。

陳那（梵 Diṅnāga、Dignāga，藏 Phyogs-kyi glaṅ-po、Phyogs-glaṅ）

印度瑜伽行派論師。又稱域龍、大域龍。西元五、六世紀人。一說其生存年代爲400至480年，但依西藏資料，陳那爲世親（320～400）晚年的弟子，則其年代應爲380至460年左右。

據《大唐西域記》卷十、卷十一等所載，陳那爲南印度案達羅國人，住在都城瓶耆羅西南二十餘里的孤山。深受當地國王的尊崇。王曾請陳那證阿羅漢，師悅而欲從之。後因文殊師利菩薩示現啓示，乃起廣利之志。並作《因明論》，宣揚《瑜伽師地論》。

然依多羅那他《印度佛教史》所傳，則與上述事蹟不同。該書謂陳那生於建志（Kañci）附近的辛哈瓦庫吐拉（Siṃha-vaktra）的婆羅門家。初習外道教旨，後入小乘犢子部，精通聲聞三藏。未幾，從世親學大小乘。又就一阿闍梨學習明咒、祕法，嘗親見文殊菩薩之聖容。其後，住於烏荼（Odiviśa）國林中一洞窟，修習禪定數年。嘗於那爛陀寺折伏外道論師，爲衆講諸經，造諸論。後再歸烏荼國，得文殊菩薩之勸誡，撰《集量論》。尋遊歷南印度各地，伏外道諸論師，復興荒廢之佛教道場。既而回烏荼國教化。所化弟子甚多，然無常侍沙彌，且常行十二頭陀法。後寂於烏荼國森林中之洞窟。

陳那是新因明的創始人，在因明學上留有不朽的功績，後人稱爲「中世紀印度正理學之父」。他在因明學上確立因之三相，改五支作法爲三支作法，將古因明的歸納推理改造成演繹推理。他在因明學上的貢獻，是印度邏輯史上的一大里程碑。對於其後的佛教及諸學派之論理說有極大的影響。文軌《因明入正理論疏》卷一讚之云（卍續86・659上）：

「大聖散說因明，門人纂成別部，或以如實存號，或以正理標名。故世親習舊五支，鞭骨彰德。陳那創勒三分，吼石表能，其於大業追蹤遺芳難紀。」

此外，在唯識學上，陳那曾受小乘經量部的影響，而主張「有相唯識」說。又從「量」（認識）的方面考察，於心、心所立見分、相分、自證分三分。《成唯識論》卷二云（大正31・10b）：

「心、心所一一生時，以理推徵，各有三分，所量、能量、量果別故，相、見必有所依體故。如集量論伽他中說：似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」

此三分說，古來與安慧的一分、難陀的二分、護法的四分說並稱。又，陳那亦擅長文學創作。依《南海寄歸內法傳》卷四〈讚詠之禮

〉條載，陳那嘗爲摩咥哩制吒（Matṛceta）的《百五十讚》作唱和，於各頌之初又加一頌，而成三百頌，名之爲《雜讚》。又，近世出版的戲曲《昆達瑪拉》（《Kundamala》），據稱亦爲陳那所作。

陳那著作甚多，窺基《因明入正理論疏》卷上（本）謂有四十餘部。《南海寄歸內法傳》卷四〈長髮有無〉條列有《觀三世論》、《觀總相論》等八論。多羅那他《佛教史》說他曾解釋《俱舍論》，造唯識、因明諸論，及《集量論》、《攝律儀論》一百卷。《因明入正理門論述記》謂他有破斥《僧佉論》的《破數論》六千偈。此中，現存於漢譯藏經中者，有眞諦譯《無相思塵論》（與玄奘譯《觀所緣緣論》同本）、眞諦譯《解捲論》（與義淨譯《掌中論》同本）、玄奘譯《因明正理論本》（與義淨譯《因明正理門論》同本）、義淨譯《取因假設論》、義淨譯《觀總相論頌》、施護等譯《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》各一卷，總有九部九卷。

此外，西藏譯藏經中，收有《集量論頌》（Tshad-ma kun-las btus-pa）、《集量論頌註》及其異譯、《觀所緣緣論》（Dmigs-pa brtag-pa）及其註、《觀三世論》（Dus gsum brtag-pa）、《因明入正理論》（Tshad-ma rigs-par ḥjug-paḥi-sgo shes-bya-baḥi rab-tu byed-pa）、《因明入正理論》（漢譯重翻）、《Gtan-tshigs-kyi ḥkhor-lo gtan-la dbaṅ-pa》、《Rnal-ḥbyor-la ḥjug-pa》、《Kun-tu-bzaṅ-poḥi spyod-paḥi smon-lam-gyi don kun-bsdus-pa》等十一部。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第四節（摘錄）

瑜伽行學派的另外一系，態度比較自由、進取，在不喪失無著、世親學說基本精神的範圍內，對其學說，大加發揮，甚至對他們的著作，在文字上也作了一些改動。這比之難陀、安慧等古派來說，是一個新派，所以可稱之爲唯識今學。

這一系的代表人物首推陳那。依西藏佛教史家所傳，他是世親的門下。但玄奘《大唐西域記》說他是南印人，先就有專門弘揚因明學的志願，後經文殊的啓示，方決定弘揚《瑜伽師地論》，同時兼弘因明，記中並未提到他與世親有師弟關係。從他的著作看，《圓集要義論》（解釋《八千頌小品般若》的）關於三性的講法等等，都還是依照無著《攝大乘論》的規模。唐人還傳說他對世親的《二十唯識論》也有註，但已不存。從這些可以看出他與世親有些關係，但是否師弟就不明確了。除上述著作外，陳那有關因明方面的著作很多，後世將其編成一組，稱爲陳那八論，甚爲當時學者所重視，義淨在《南海寄歸傳》中曾說：「因明著功，鏡徹陳那之八論。」並列舉了八論的名字：(1)《觀三世論》、(2)《觀總相論》、(3)《觀境論》、(4)《因門論》、(5)《似因門論》、(6)《理門論》、(7)《取事設施論》、(8)《集量論》。這些著作大致都有譯本存在。

有漢譯本存在的：《觀總相論》、《理門論》、《取事施設論》。

有藏譯本存在的：《觀三世論》、《集量論》（此論義淨曾譯成漢文，後佚）。

漢藏文譯本都存在的：《觀境論》（即《觀所緣論》）。《因門論》、《似因門論》沒有譯本存在，但藏譯中有《因輪論》一書，不知是否即《因門論》。

在上述著作中有許多講到唯識的地方，特別是《觀所緣論》就是成立唯識無境的著作。陳那說的「所緣」就是「境」，此境不是在心外。陳那認爲，能夠稱得上「所緣」的應具備兩個條件：(1)「有實體，令能緣識，托彼而生。」就是說，所緣（境）必須是實體性的事物，還必須能夠引起能緣（心）攀緣而生。(2)「能緣識，帶彼相起。」就是說，在能緣識生起以後的分別中，要有它的行相。這個行相雖然似境，但却是從心中生出來的，如鏡顯影，但產生影的功能却在於鏡子本身。考究這兩個

條件，境不會是在心外的實物，而在心內，是心的一部分（心的相分）。由此看來，陳那也是主張唯識說的。不過，他的說法有其特點：相分引起見分，見分所得的行相與相分一模一樣，因此這個相分（所緣）也就是內境。這樣，第一、相分是有實體的，實在的；第二、見分也有其行相；這種唯識說一般稱之爲「有相唯識說」。

陳那見分帶行相的說法，可以在經部找到淵源，相分是實在的主張，也與經部之說相關。另外，在《觀所緣論》中，也講到識上的種子與相分相互爲因的關係，認爲這個法的種子可以存在於那個法上邊，那個法的種子也可以存在於這個法上邊。再者，它對於八識也是混合起來說的，統攝之爲「能緣識」而無明白的區分。這都是同於經部、隨順經部的說法。因此，後世也說他的唯識說是隨「理」的，而不是隨「教」的。

另外，在《集量論》裏，他對見相的關係還有所發展。他從量（人的認識，如同以尺量布，所以喻之爲「量」）的角度來看，能緣（見）是「能量」，所緣（相）是「所量」，在兩者發生交涉後還應該有個結果，這叫「量果」，如以尺量布應有一個知道它長短的結果。關於「量果」的概念，並非陳那的獨創，別的學派講到量時也推論到有一個量果。不過，他們把量果都推到心以外去，而陳那說的量果仍在心內。他認爲量的性質是自己瞭解自己，這也叫「自證」。這樣，從心分來講，在見分相分之外，陳那又加上量果一分也叫「自證分」，而組成三分說。難陀主張二分說，安慧雖說三分，祇承認自證分是實在的，實際等於一分說，而陳那則認爲三分都是實在的，所以他的唯識說是三分說。（中略）

陳那的學說，在唯識方面除了提出有相唯識說之外，他還從因明的角度來組織學說。由於他對因明作了獨立的發揮，從而使這門學問另闢了一條途徑。本來，瑜伽行學派是把因明的重點放在論議一方面的，論議，實際上對自說加以證明，這叫「立」，對於異說加以反駁，這叫「破」，談因明祇是爲了立破，因而是有局限性的。陳那對因明的發展，即打破了這一局限，把它貫串到佛學的全體，成功了一種佛家的認識論，即「量論」。它不僅用於論議，而且還用於如何認識眞理、實證眞理，這就包括了他們所謂「道」（行爲）、「果」（究竟）的全體。大乘佛學中的菩提行也就是「道」，陳那的量論把這些都包括進來加以貫串。這是達到佛果的準備，等到一切功德都圓滿了，便可以證得佛果，那時候便體現了所謂眞正的量，可以稱得起「爲量者」，成爲眞理性的標準了。這種說法，在瑜伽行派中是另闢蹊徑的，晚期大乘佛學竟把它推進成了一條滾滾的巨流。

陳那關於量的學說，散見於他的八部代表作中，而最能表示其體系的是最後一部《集量論》。「集」就是總結、合而爲一的意思，此論即總結其有關「量」的著作，所以題名「集量論」。論的原文不存，有藏譯本。計二五〇頌，有陳那自己的註及另一家的註；所以全書的結構，在藏譯本中可以具見。論分六品，每品都先明本宗，然後破斥異說。爲什麼採取這樣的結構呢？因爲當時佛家以外各學派也相當繁榮，所以在論議中一般都要牽涉到各種異說。加上陳那的量論，對其他學派的講法又有很多簡別的地方，所以書中破外的份量佔的比重就很大。明宗部份，大體上是依照他的《理門論》的基礎而另加一些補充的。

陳那量論的要點大致有下述的幾方面：

㈠對於量的種類，他有一個決定的說法。量，從認識方面說，乃是怎樣得到正確知識的準繩，如想知道物的輕重，必須加以衡量一樣。

當時印度各派對量的種類，說法極多，約可分爲六種：現、比、聲、喩、義準、隨生。「現量」是感性的，「比量」是推理所得，這是一般獲得知識的方法。「聲量」是諸派各自信仰的聖教，如婆羅門一系視爲正統的六派，

都相信《吠陀》可以爲量，對它就不必再親自推理了。它亦名「聖教量」或「聖言量」、因爲是通過語言而來，故名「聲量」。「喻量」就是類推，如我國孟軻好辯，他常用的方法就是類推。「義準」，即舉一個而準知另一個。「隨生」，即一個跟隨一個出現，如進房無人，即隨知主人不在家。後面三類，都屬於直接推理的。陳那組織量的工作，第一步就是把量的種類確定下來。他認爲，六類中只有現量、比量才是有意義的，其餘各類，不能獨立，只可隸屬於比量，而比量又出現於現量。因此，他簡別的結果，肯定了現比二量。

㈡他對現比量的定義，還有獨到的看法，認爲離開概念的爲現量，運用概念的爲比量。同時，他對概念的構成也有特殊的說法，認爲概念都不是從正面表示意義，而是通過否定一方承認另一方的方法，所謂「遮詮」構成的。例如，青色的「青」這一概念怎樣構成的呢？就是表示「青」爲非「非青」。由否定一方（遮）來表示另一方（詮）。這種遮詮說，也是陳那量論的一個特點。

㈢他對「過類」作了特別的簡別。以前的正理學派和佛學中的古因明師，都曾經講到「過類」（辯論中出他人過失時，有時所指並非是眞的過失，但它是過失的一類，所以叫「過類」），而且構成爲因明中的一大類，《集量論》對此特別作了研究，對以前的說法作了簡別，專門成立一品，名〈觀過類品〉。

以上幾點，都影響到以後的量論，而且後人對他的說法還有很大的發展。

〔參考資料〕 《成唯識論述記》卷一（本）、卷三（本）；《大唐西域記》卷十；《印度邏輯學論集》（《世界佛學名著譯叢》㉑）；《唯識學的發展與傳承》（《現代佛教學術叢刊》㉔）；宇井伯壽《陳那著作の研究》；H. N. Randle《Fragments from Dignaga》；G. Tucci《On the Fragments from Diṅnaga》。

陳垣（1880～1971）

中國文化史家。廣東新會人。字援庵。曾任輔仁、北京、清華、燕京等大學教授及北京師範大學校長、中國科學院哲學社會科學部委員及歷史研究所第二所所長。與陳寅恪、王國維、梁任公等人同爲史學名家。治學面廣博精深，無論在元史、宗教史、史曆學、校勘學、敦煌學、五代史等方面均卓然有成。

陳氏著有專書二十餘種，其中《沈刻元典章校補》、《元．也里可溫考》、《中西回史日曆》爲元代研究的佳作，甚獲國際好評。有關佛教的著述則有《中國佛教史籍概論》、《釋氏疑年錄》、《清初僧諍記》、《明季滇黔佛教考》、《通鑑胡注表微》〈釋老篇〉等書。此外，另有多篇短篇論文，如〈大唐西域記撰人辯機〉、〈佛教能傳佈中國的原因〉、〈雲岡石窟寺之譯經與劉孝標〉、〈書內學院新校慈恩傳後〉、〈法獻佛牙隱現記〉、〈北平雙塔寺海雲碑〉等。

陳健民（1906～1987）

密教修持者與研究者。湖南長沙攸縣人。青年時期，嘗任湖南省教育會祕書及中學教員。1929年皈依太虛，遂深入經藏，精研淨土經論。其後，又陸續拜師學藏密紅教、白教、黃教、薩迦教等七派，共計拜師三十七位，灌頂五百餘種。在學法過程中，曾經閉關數十年，其中兩年生活在岩穴之中，一年在墳場裡，而有二十五年則係在印度西孟加拉的噶林邦渡過。1974年赴美弘法，隨後定居加州，並曾赴台灣、加拿大、香港、菲律賓等地弘法。1987年十一月病逝於美國舊金山，享年八十二。

〔參考資料〕 藍吉富〈陳健民的著述及其宗教生涯〉（《二十世紀的中日佛教》〈人物篇〉）。

陳寅恪（1890～1969）

近代著名歷史學家。江西義寧縣人，爲清末詩人陳三立之子。西元1921年，留學德國，研習歐洲諸國文字以及西域文、梵文、巴利文等。1926年，於清華、北京大學任教，講授梵文、佛教經典各種文字譯本之比較研究等。又

曾任中央研究院歷史語言研究所第一組主任、嶺南大學教授等職。

陳氏擅隋唐史。且諳梵、巴、藏等多種語文。其佛教著述，有〈支愍度學說考〉等論文二十餘篇，皆甚有新見。氏之佛學著述，除史學考據之外，亦精於各種不同文字之佛典之對勘，故為我國「佛教文獻學」之開拓者之一。

陳棄藥（梵 pūtimukta-bhaiṣajya，巴 pūtimutta-bhesajja，藏 sman-bskus-te bor-ba）

指有惡臭或腐敗的藥物。乃修行者所依止的四種行法之一，主要在使人去除貪著心，安於修行。又稱殘藥、棄藥、殘棄藥或腐爛藥。《十誦律》卷二十一謂（大正23·156c）：「依陳棄藥，比丘出家受具足，成比丘法。」而依《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷十七所載（卍續64·896上）：

「腐爛藥者，世所同棄而實可收，即大小便也。有本說云陳棄藥者，謂世間煮殘查滓可棄者，取重煮之，得療便止，何須問本。」

該書並釋之云（卍續64·896上）：

「腐藥制中有二釋，初釋中，小便治勞，大便解熱，名黃龍湯。有下即次釋，則通衆藥，人所不用，故云陳棄，即腐爛異名，謂但將治疾勿究所來，故云何須問本。」

由此可知所謂「陳棄藥」有兩種說法，即(1)由排泄物（大小便）製成的藥物；(2)指別人捨棄不用的藥物。

對於上述兩種解釋，義淨在《南海寄歸內法傳》卷三〈二十九除其弊藥〉中，提出他的看法（大正54·225a）：

「四依陳棄之言，即是陳故所棄之藥，意在省事僅可資身。上價自在開中，噉服實成非損。梵云晡堤木底鞞殺社，晡堤是陳，木底是棄，鞞殺社譯之為藥（即是陳棄藥也）。律開大便小便，乃是犢糞牛尿。西國極刑之儔，糞塗其體，驅擯野外，不處人流。（中略）大師既緣時御物，譏醜先防，豈遣服斯而獨乖時望。不然之由具如律內。」

此則認為陳棄藥應指他人捨棄不用的藥物，並非大小便。然近人亦有指陳棄藥即小便者。日本醫學界之中尾良一曾以科學方法分析研究小便之成分，而力倡尿療法。台灣台南妙心寺住持傳道以為此尿療法係淵源於陳棄藥之藥學原理，值得推廣，故對尿療法之弘揚頗為致力。

〔參考資料〕《四分律》卷三十五；《五分律》卷十六、卷十七；《摩訶僧祇律》卷二十三；《有部毗奈耶藥事》卷一；《俱舍論記》卷二十二；傳道〈陳棄藥與尿療法〉。

陳觀勝（Kenneth K. S. Chen；1907～　）

華裔美籍之中國佛教史學者。生於夏威夷檀香山。先後在夏威夷、燕京、加州等大學研究，又入哈佛大學主修佛學及印度語文學。曾任教於夏威夷、燕京、哈佛、普林斯頓等大學，並任加州大學教授兼東方語文系主任。著作有《佛教在中國》（Buddhism in China）、《佛教——亞洲之光》（Buddhism，The light of Asia）、《佛教在中國的轉變》（The Chinese Transformation of Buddhism）等書。

陰妄一念

天台宗用語。為該宗觀行法門之境體，即指凡夫日常所起之妄心。又稱介爾妄心。陰，新譯作蘊；陰妄，意謂此心攝屬五蘊中之識蘊而迷妄者。一念，指一剎那之心、介爾之細念。亦即此陰妄一念既非第八識等之微細心，亦非强劣之善惡心，而是指日常現起的第六識之無記心。依天台宗之意，現前介爾之妄心圓具三千諸法，含藏圓融三諦之妙理，故得成為所觀之境。其他諸法並非不具此妙理，自亦可為觀境，但為初心行者選擇近要易修之法，故特以此妄心一念為境體。《摩訶止觀》卷五（上）云（大正46·52a）：「若欲觀察，須伐其根，如炙病得穴，今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也。」

然而，宋代天台宗山外派諸師則主張所觀者應係三千三諦之不思議境，故所謂觀境——一念心，應爲眞心。相對於此，四明知禮主張妄心說，謂妄心才是觀境，於此觀境見三千三諦之妙理，並作兩重能所之說。即《十不二門指要鈔》卷上謂三千三諦之不思議境如砧，三觀之智如槌，介爾之妄心如淳朴。砧、槌爲冶鍊淳朴的用具，若分能所，砧槌對於淳朴是能冶，淳朴是所冶。不思議境與智爲能觀，妄心是所觀。亦即修觀時應依現前介爾之妄心而觀三千三諦。如此始是修觀者最近要之方法。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五（上）；《四念處》卷四。

雀離浮圖（梵Shāh-ji-kī-Dheri）

印度迦膩色迦王於犍陀羅國布路沙布邏（Puruṣapura）所建立的佛塔。建於二世紀後半。依《大唐西域記》卷二所載，往昔佛陀與諸弟子遊化犍陀羅國時，曾對弟子述及在佛涅槃後，此國有王名迦膩色迦，將於此地起塔。後迦膩色迦王出世，遊觀草野，見帝釋天所化之牧童推累牛糞，起三尺之小塔。王乃發正信，深敬佛法，於彼糞塔之上建大塔，安置如來舍利一斛。此爲雀離浮圖之相關傳說。

此大塔之結構莊嚴，盡善盡美，《洛陽伽藍記》載其規模，云（大正51・1021b）：

「凡十三級，上有鐵柱，高三尺，金盤十三重台，去地七百尺。（中略）胡人皆云，四天王助之。若其不爾，實非人力所能舉。塔內物事悉是金玉，千變萬化，難得而稱。旭日始開，則金盤晃朗，微風漸發，則寶鐸和鳴。西域浮圖，最爲第一。」

關於塔之高度，各書所記有異，《洛陽伽藍記》、《西域志》等謂高七百尺，《釋迦方志》謂五五〇尺，《高僧法顯傳》及《大唐西域記》則謂高四百尺。

此塔其後傾圮殘破不已。西元1909～1910年，於其塔址挖掘出迦膩色迦王舍利容器。

〔參考資料〕《魏書》卷一〇二〈西域列傳〉乾陀國條；《普賢菩薩說證明經》；《法苑珠林》卷三十八；《釋迦方志》卷上；《解說西域記》。

雪山（梵、巴Himālaya、Himavat、Himavanta、Himavān，藏Gaṅs-can）

即印度半島北境之喜馬拉雅山脈的總稱。又稱大雪山。以四時皆爲雪所覆蓋，故稱。印度視此山爲神聖山脈，是神話及傳說之題材。佛典中亦屢見其名，如《起世經》卷一載，過金脇已即有雪山，高廣厚皆五百由旬，其山殊妙，金、銀、琉璃、頗梨等四寶所成，四面有四金峯挺出山外，又有高峯，峯頂上有阿耨達多池。《善見律毗婆沙》卷二記載，大德末示摩、迦葉、提婆等，到雪山邊說《初轉法輪經》。又，相傳上座部系雪山部等，曾入住雪山宣揚其宗義。

此外，關於雪山之位置，另有異說。一說謂係尼泊爾地方，一說謂係興都庫什山中之雪山，如吐火羅南方之雪山等。

〔參考資料〕《長阿含》卷三〈遊行經〉；《正法念處經》卷六十八；《俱舍論》卷十一；《三論玄義檢幽集》卷六；《大唐西域記》卷一；W. Kirfel《Die Kosmographie der Inder》。

雪岑（1435～1493）

朝鮮江陵人。本名金時習，字悅卿，號東峯、清寒子、碧山清隱、贅世翁、梅月堂。天資聰穎，自幼即習《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》、《詩經》、《春秋》等書，有神童之譽。世祖元年（1456），至三角山重興寺修學，後聞首陽大君死訊，閉門痛哭三日，因而悲觀世相，出家爲僧，法諱雪岑。其後，住楊州水落寺、慶州金鰲山茸長寺諸剎，從學之緇素甚衆。然師放浪形骸，狂態不羈，故長修弟子不多，唯梅門、善行等人而已。

四十七歲時，師肉食、蓄髮、娶妻、還俗。及妻亡，復入山，修頭陀行。成宗二十四年示寂於忠南鴻山縣無量寺，享年五十九。師遺言葬於無量寺附近，三年後掘其墓地，顏色

與生時無異。宣祖（1567～1607）時，嘗命李栗谷爲師作傳記。肅宗（1675～1720）時，追封爲「海東伯夷」。正祖六年（1782），追謚「清簡」。著有《金鰲新話》、《梅月堂四遊錄》、《華嚴一乘法界圖註》、《曹洞五位要解》、《十玄談要解法華經別讚》等書。

〔參考資料〕《誌狀輯略》；《燃藜室記述》；《師友名行錄》；《梅月堂傳記》。

雪山部（梵Hāimavata、Hemavata，巴Hemavatikā、Hemavatā，藏Gaṅs-rihi sde、Gaṅs-ri-pa）

小乘二十部之一。音譯醯摩跋多、醯摩婆多。又稱雪山住部。《十八部論》稱之爲先上座部，《部執異論》稱之爲上座弟子部，《異部宗輪論》稱之爲本上座部。眞諦《部執異論疏》（《三論玄義檢幽集》卷六所引）云（大正70·463b）：「此部見前紛諍不除，不欲與同處，遂相隨入雪山住避之。因所住處作名故曰也，即是上座部轉名雪山部也。」

按此部與說一切有部均由上座部所分出，但其宗義大多與說一切有部相反，而與大衆部較爲接近。如《宗輪論述記》謂雪山部本宗同義，即：(1)諸菩薩猶是異生，(2)菩薩入胎不起貪愛，(3)無諸外道能得五通，(4)亦無天中住梵行者，(5)認可「大天五事」，以爲有阿羅漢爲餘所引，猶有無知，亦有猶預，他令悟入，道因聲起。此中所列五項，除第一項外，餘項可說皆與說一切有部的思想相反。又，說一切有部認爲有情衆生於欲色界定有「中有」，雪山部則主張無「中有」，與大衆部一致。因此，根據大衆部及分別說部（如《大史》）所傳，則將雪山部列入大衆部的末派。

〔參考資料〕《三論玄義》；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《法華經玄贊》卷一（本）；《五教章通路記》卷十六；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十三章。

雪峯寺

位於福建省閩侯縣雪峯山南麓，距福州市七十七公里。全稱雪峯崇聖禪寺，或作崇聖寺。唐·咸通十一年（870），雪峯義存（822～908）入山創建。六年後，初具規模。勅賜名「應天雪峯禪院」。光化三年（900），易名爲應天廣福寺。宋·太平興國三年（978），勅賜「雪峯崇聖寺」。現存寺宇多爲清·光緒年間（1875～1908）所重建，規模雄偉。雪峯寺馳名南洋。新加坡之東蓮小築、法海、聖泉等禪寺均爲其分院。

開山祖義存爲福建泉州人，精通禪理，從學者遍及各處。禪宗中之雲門、法眼兩宗即出其派下，在佛教史上頗有影響。在雪峯寺附近之枯木庵，相傳即爲義存初入山時棲止之所。

雪竇寺

位於浙江奉化縣溪口鎮西北的雪竇山。一稱資聖寺。據史乘記載，晉代有尼結廬山上，因山以瀑勝，稱之爲瀑布院。唐·會昌元年（841）改建，景福元年（892）常通來主寺事，改寺爲十方禪院。後周·廣順二年（952），永明延壽住此。宋·咸平三年（1000）勅賜「資聖禪寺」額。乾興元年（1022）明覺重顯來此，增建寺宇，弘揚雲門宗。南宋寧宗（1195～1224）時，爲天下禪宗十剎之一。民國高僧太虛曾任此寺住持。並曾在此爲蔣介石之元配毛福梅講解《心經》大意。

寺內原有大雄寶殿、天王殿、祖師堂、應供堂、延壽堂等，房舍百餘間。大陸「文革」時，此寺被夷爲平地。1980年代之後，僧光德致力再興，已完成大雄寶殿的興建。

寺址所在地雪竇山，以清幽雄奇著稱。主要古蹟勝景有飛瀑如雪的千丈岩、峯巒挺拔的妙高台，以及三隱潭、御書亭、飛雪亭、「應夢名山」石碑等，爲浙東著名遊覽勝地。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷二十八；《五燈會元》卷十五；《四明山志》卷二；《奉化縣志》卷四、卷十四；《大明一統志》卷四十六；《大清一統志》卷二二四；《雪竇寺志》。

雪山童子

釋尊於過去世修菩薩行之名。又稱雪山大士、雪山婆羅門。以住雪山修行，故有此名。依《大般涅槃經》卷十四所述，釋尊於過去世，曾爲婆羅門，住雪山修菩薩行。當時，釋提桓因變身爲羅刹像，至雪山宣說過去佛所說的半偈，即「諸行無常，是生滅法」。釋尊聞此半偈，心生歡喜，欲聞後半偈，但羅刹謂爲飢苦所逼，需食人煖肉，飲人熱血始能續說下半偈。釋尊爲聞後半偈而願捨身，羅刹乃爲說「生滅滅已，寂滅爲樂」之半偈。既聞此偈，釋尊將之書於壁、樹等處，然後上高樹，投身樹下。是時羅刹還復帝釋身，於空中接取佛身，安置平地。釋提桓因及諸天人皆頂禮於佛足下，謂佛於未來必成就阿耨多羅三藐三菩提。釋尊由於爲半偈捨身之因緣，乃得超越十二劫之修行期，而在彌勒之前成佛。

又，類似此本生故事者，有《撰集百緣經》卷四所述善面王本生譚，謂釋尊過去世爲善面王時，爲聞「因愛則生憂，因愛便有畏，能離恩愛者，亦斷無怖畏」一偈，捨身於帝釋天所化現之羅刹。《大唐西域記》卷三〈烏杖那國〉條記載，該國醯羅（Hilla）山有如來捨身之故址。

〔參考資料〕　南本《涅槃經》卷十三；《摩訶止觀》卷四（上）；《天台四教儀》。

頂禮（梵Śirasā'bhivandate，藏mgo-pas phyag-ḥtshal-ba）

印度的禮法。即兩膝、兩肘及頭著地，以頭頂觸受禮者之雙足。又稱頭頂禮敬、頭頂禮足、頭面禮足、頭面作禮、頭面禮。如《大般若經》卷一云（大正5・3a）：「前詣佛所，頂禮雙足。」新譯《華嚴經》卷四十云（大正10・334a）：「爾時善財童子聞是語已，歡喜踴躍，頭頂禮足遶無數匝。」又，《讚阿彌陀佛偈》云（大正47・421c）：「生安樂國成大利，是故至心頭面禮。」

此禮與接足作禮相同。以五體投地行禮，係印度最高之敬禮。《釋門歸敬儀》卷下云（大正45・863b）：「經律文中多云頭面禮足，或云頂禮佛足者，我所高者頂也，彼所卑者足也，以我所尊，敬彼所卑者，禮之極也。」

〔參考資料〕　《大寶積經》卷十七〈無量壽如來會〉；《往生禮讚偈》；《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下之三；《法苑珠林》卷二十；《大方廣圓覺修多羅了義經略疏註》卷上之一。

鹿子母（梵Mṛgāramātṛ，巴Migāramātar）

又作彌佉羅母、彌迦羅長者母。音譯蜜利伽羅磨多，意譯鹿母或鹿子母。本名毗舍佉（Viśakha），或稱鼻奢佉、毗舍佉母、毗舍佉無畏羅母、毗舍佉彌伽羅母。依巴利《法句經註》所述，毗舍佉爲鴦伽國長者之女，容色殊勝，曾受佛教化而證預流果。後隨父親移至娑鷄多，與舍衞城彌伽羅（Mṛgāra，意譯鹿子）之子分那婆陀那（Puṇṇavaddhana）結爲夫婦，後曾勸其翁彌伽羅皈依佛門。《俱舍論光記》卷八則云（大正41・155b）：「鹿母者，是毗舍佉夫人。毗舍佉是二月星名，從星爲名，此云長養，即功德生長也。是彌伽羅長者兒婦，有子名鹿，故名鹿母，從子爲名。」

鹿子母聰明淨信，常行布施，曾請求佛允許其施食予客比丘、遠行比丘、病比丘、看護比丘，及隨病施藥予病比丘及給與比丘粥、雨浴衣、水浴衣等，佛讚其爲聰明信樂之檀越。又，據《大智度論》卷八所述，鹿子母生三十二子，皆爲力士。此外，《法句經註》亦記載此婦結婚時，所著嫁衣值九億錢。曾請求佛允許其布施嫁衣而建立精舍，佛不僅聽許之，且令目犍連監督工事，經九月而成，稱之爲東園精舍，分上下二層，各有五百室；講堂稱爲鹿子母講堂。《中阿含》卷五十五〈持齋經〉即佛於鹿子母講堂爲鹿子母所說的經典。

〔參考資料〕　《中阿含》卷五十八；《大般涅槃經》卷一、卷三十二；《四分律》卷十、卷四十二；《五分律》卷五、卷十一；《大毗婆沙論》卷一二四。

鹿野苑（**梵** Mṛgadāva，**巴** Migadāya，**藏** Ri-dags-kyi-gna）

佛陀初轉法輪之地。位於中印度婆羅痆斯國的園林，即今之薩爾那特（Sāranāth）。位在貝那勒斯（Benares）北方六公里。又譯鹿野園、鹿苑、鹿野、鹿野場或施鹿林。具稱仙人住處鹿野苑（Ṛsipatana mṛgadāva），又作仙人鹿野苑、仙人鹿苑所、仙人之處鹿苑、神仙鹿苑、仙人墮處施鹿林、鹿野苑中仙人所墮處、鹿野苑中仙人住所等，略稱利師、律師或仙人論處、古仙林、仙居、僊面處。《雜阿含經》卷二十三云（大正2・167b）：「此處仙人園鹿野苑，如來於中爲五比丘三轉十二行法輪。」

關於其名稱的由來，衆說紛紜。依《出曜經》卷十四〈道品〉所述，此地爲諸仙及得道五通學者遊止之所，並非凡夫住處，故名仙人住處。相傳婆羅㮈國王曾於此地遊獵，羣鹿千頭悉入網中。時，鹿王屈膝哀求釋放羣鹿。國王遂放羣鹿，令其還山而得自安。由此之故，乃號曰鹿野苑。《大唐西域記》卷七所載亦略同於上述。《六度集經》卷三、《大智度論》卷十六及巴利《本生》等所出的尼拘律鹿本生譚，即係發生於此苑之事。故以之爲鹿野苑名稱的起源。

又，《大毗婆沙論》卷一八三列出多說，略述如次：一說諸佛是最勝仙人，皆於此處初轉法輪，故名仙人論處。一說諸佛非定於此轉法輪。謂在佛出世時，有佛及聖弟子仙衆住之，然在無佛出世時，亦有獨覺仙住。無獨覺時，則有世俗五通仙人住。以此處恒有諸仙住故名「仙人住處」。一說謂昔有五百仙人飛行空中，至此處遇退道因緣，一時墮落，故名仙人墮處。一說謂恒有諸鹿遊止此林，故名鹿林。一說謂昔有國王名梵達多，以此林施與羣鹿，故名施鹿林云云。

此地在玄奘時代極爲發達，依《大唐西域記》卷七〈婆羅痆斯國〉條下所述，可知其地狀勢（大正51・905b）：

「婆羅痆河東北行十餘里至鹿野伽藍。區界八分，連垣周堵，層軒重閣，麗窮規矩，僧徒一千五百人並學小乘正量部法。大垣中有精舍，高二百餘尺。（中略）精舍之中有鍮石佛像，量等如來身，作轉法輪勢。精舍西南有石窣堵波，無憂王建也，基雖傾陷，尚餘百尺，前建石柱，高七十餘尺，石含玉潤，鑒照映徹，慇懃祈請影見衆像，善惡之相時有見者，是如來成正覺已初轉法輪處也。」

又說此地附近有五比丘習定處、五百獨覺入涅槃地等。

西元十三世紀左右，由於受到回教徒的入侵與印度教徒的摧毀，此地遂成廢墟。經近代多次考古發掘，有阿育王時代（西元前三世紀中葉）到十二世紀所建之建築，遺址及甚多雕刻出土。其中最古老者，爲阿育王所建塔的遺蹟，有塔頂所裝飾的石雕小欄楯，及刻有阿育王法勅的石柱斷片與其石柱上的獅子柱頭。尤其獅子柱頭是印度雕刻史上最早且最優秀的裝飾作品。

其次，阿育王塔遺蹟左方有一羣佛立像，係摩突羅（Mathura）所作早期禮拜像的代表作。中有迦膩色迦王三年（二世紀）的紀年銘，而鹿野苑最繁榮的時期，是在西元六至七世紀的笈多朝後期。此時期之石雕優美華麗，佛像以著薄衣爲其特徵，屬薩爾那特派之風格。其中最具代表性的傑作爲轉法輪印佛坐像，堪稱爲印度佛像中最優美且華麗之作。

現今在遺蹟之南建有考古博物館，收藏此地出土古物。另在遺蹟四周，有近人所建的中華佛寺（新加坡華僑李俊承建於1939年）、緬甸佛寺、摩訶菩提協會、印度教古物保存所、耆那教教堂等。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷三十九；《大般涅槃經》卷中；《普曜經》卷七；《賢愚經》卷五、卷六；《八大靈塔名號經》；《四分律》卷三十二；《阿育王傳》卷二；《解說西域記》；中村元、肥塚隆合著《印度佛教史論集》；B. Majumdar《A Guide to Sarnath》；D. R. Sahni《Catalogue of the Museum of

Archaeology at Sarnath》。

麥積山石窟

位於甘肅天水市東南四十五公里的麥積山。麥積山，又名麥積崖，是秦嶺山脈西端小隴山的一座獨立山巒，孤峯崛起，狀圓錐如農家麥垛，故名。石窟開鑿於峭壁上，層層壘壘，有棧道相通，十分險峻。由於中部崖面崩毀，窟羣分爲東、西崖兩部分。現存窟龕計一九四個（西崖一四○窟，時代較早，東崖五十四窟，時代較晚），泥塑像、石雕像七千二百餘軀，壁畫一千三百多平方公尺。在中國雕塑史上具有重要的地位，爲研究中國古代雕塑、繪畫、建築及宗教等歷史的珍貴資料。

石窟開鑿於西元384年至417年的十六國後秦時期，後經西秦、北魏、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、元、明、清等朝代，不斷擴建與開鑿，形成中國四大石窟之一。茲依年代先後，列述各期特色：

⑴後秦、西秦時代前後所開鑿者，多爲方形平面平頂窟，造像題材主要是三世佛、交腳彌勒菩薩及思惟菩薩。佛像面相雄健，直鼻大眼，嘴小唇薄，軀體粗壯堅實。菩薩高冠，披髮，袒裸上身，下著長裙，體態渾厚。

⑵北魏時期開鑿的洞窟數量最多，可分爲前後兩期。前期（五世紀中至五世紀末）洞窟，造像題材仍以三世佛爲主。後期（六世紀初至534年北魏亡）洞窟數量大增，造像題材除三世佛外，也出現一佛二菩薩二弟子或再加二力士的五尊或七尊新的組合形式，此外還出現七佛、立佛、十大弟子及供養人像。造像人物服裝多褒衣博帶式，形體修長，面目清癯，一派中原佛教藝術的作風。

又，一些洞窟中保存有壁畫，有大型本生故事畫與經變畫。第一二七窟的西方淨土變，場面宏偉，是國內石窟已知年代最早的大幅淨土變。此外，第一一五窟中有「大代景明三年（502）九月十五日」的墨書開窟紀年題記。

⑶西魏（535～556）時期的洞窟形制，大多襲用北魏晚期的舊式，但模仿中國木造結構建築形式的崖閣式洞窟有進一步發展。窟外雕出八角形列柱與屋脊瓦壠，列柱內爲前廊，廊內鑿窟龕。造像題材，除三世佛外，還有文殊、維摩對坐，分置於兩側壁。塑像組合中，出現童男童女像，立於佛之兩側。造像人物面相已由清瘦漸趨豐滿。

又，《北史》卷十三〈文帝文皇后乙弗氏傳〉載，大統五年（539），文皇后失寵，在麥積山出家爲尼，死後鑿崖爲窟而葬，號爲寂陵。此種在石窟中柩埋或停放屍身的洞窟，稱「瘞窟」。麥積山東崖第四十三窟即爲瘞窟。中國北方石窟中鑿龕而葬，當以此爲最早。其後響堂山北齊窟、龍門唐代窟中，均曾沿用。

⑷北周（557～581）時期，洞窟較多，並新鑿出一批大窟。大窟多爲崖閣式窟，爲前代所少見，第四窟（七佛閣）堪稱代表作。該窟係秦州大都督李允信爲其亡祖所造，位於東崖最高處，距地面約五十公尺，窟前鑿八柱七間的殿堂式崖閣，列柱內爲前廊，廊後部鑿出七座方形大窟。造像題材以七佛爲主，佛旁立弟子、菩薩像。造像人物方圓豐滿，體態健壯。壁畫採用繪、塑結合的方法。

⑸隋代所開鑿者，洞窟主尊多爲釋迦牟尼佛或阿彌陀佛，造像形體及裝飾更趨寫實。唐代以後，麥積山山體南側大面積崩毀，幾乎無開鑿之新洞窟。現存之唐、宋、明代造像，多係在前代窟內重塑、補塑或改塑而成。

◉附：常任俠〈麥積山的佛教藝術〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑳）

麥積山石窟，是在中國西部甘肅省天水縣的東南，距城四十五公里，是秦嶺山脈的西端，緊接著原始森林區的邊緣。從天水縣城出發，過跑馬泉、甘泉鎮約三十五公里比較平坦的地帶，就進入麥積山峽口，緣山溪再走十公里的山路，就看到了危峯聳立的麥積崖。這個形像奇特的山峯，從西面看過去，山頭略帶圓錐形，上端比底部大，正像農村收穫後所堆積的

麥likely稭。農民們從很早就叫它麥積崖。大約在一千五百年前及其以後的歷代王朝，在山腰裏修鑿蜂房似的龕窟，又在窟外懸壁上建築起飛閣天橋。就在這樣一個鉅大的輝煌的創造裏，我們的先民，表現了絕頂的勇敢和智慧。他們所成就的佛教藝術，讓世世代代的信仰者來頂禮膽拜，一直到今天。

當朝山人走近麥積山，就看到土紅色的崖頂上立著一座小塔（崖頂到地面最窪處，垂直距離是一四二公尺，塔高九點四公尺）。在半山腰裏密布著各種大小的龕窟，上下分層橫列。由於數遭地震，還可以看到龕窟成片的崩塌的痕跡。在斷崖上面有很多橛眼，可以推想當年在石窟的外面，依懸壁所建築的滿山重樓複殿、飛橋棧閣。經過悠久的歲月，這些木建築如今都已毀壞。在1953年七月麥積山勘察團到來後，依靠當地的木工們的勇敢，使十二層龕梯，逐漸懸空修復。再將許多世紀不通人跡的洞窟，沒脛的鳥糞，掃除乾淨，這些寶貴的古代佛教藝術，才重新顯現於世。

關於麥積山石窟藝術的歷史，只有散見的材料，並無系統的記載。據西元十世紀五代人所撰的《玉堂閒話》所說：麥積山的石窟造像，是從四世紀末年，後秦開始，歷經北魏、西魏、北周、隋、唐六代繼續修建的。從平地堆積木材，達到巖顛，在上面雕鑿龕窟神像，施工既畢，拆去木材，然後造梯架險而上。這記載說明了它的營造方法和經過，據《梁高僧傳》〈玄高〉條的記載，在西元四世紀末到五世紀初，麥積崖已經是興盛的佛教中心。現在西崖第一二七號窟內發現有「洛陽沙彌法生造龕碑」一塊，石雖殘缺，文字不全，尚存有大魏的年號，約爲西元六世紀物。其次是北周大都督李允信爲他的祖父造七佛龕，特請當時的大文學家庾信，寫了一篇〈秦州天水郡麥積崖佛龕銘〉，原文載在《庾信集》中。這個石刻，當五代時還在，後來損失。在西崖第一一五號窟裏，我們曾發現了在佛座上有墨書的發願文，有大代景明三年（302）的年號，從這些殘存的記載中，雖不能推定石窟造像最早的營造年代，但在北魏以來，這裏已經是一處佛教的勝地，是可以肯定的。

從麥積山石窟藝術的風格上，把它和其他的佛教藝術中心，如敦煌、雲岡、龍門、永靖炳靈寺、南北響堂山等處的藝術風格來做比較，來認識麥積山石窟藝術在不同時代作風的區別。各時代藝術風格不是截然分開的，而是不斷在發展，在轉變的過程中。前代的不斷演變，是爲了準備著後代風格的形成，而又繼續發展下去。在魏的晚期可能已初見隋唐萌芽。也可能個別的隋代塑造還在沿用西魏和北周的手法。尤其西魏和北周兩代都很短，一共才四十幾年，但是北周和它以前的作風是有些不同的。所以我們就把西魏歸入魏晚期的範圍，把北周作爲魏和隋唐之間的過渡時期。這個過渡時期也並不是沒有特徵的。我們所認識的，魏代造像和壁畫是繼承了漢晉風格。特別在造像方面，中國型的傳統和所受印度犍陀羅、笈多風格相並存。在這個階段，無論是民族形式的傳統，或者外來形式的影響，都表現得挺秀樸素、雄渾有力、神態生動。但是在時代的推進中，雄健的作風，逐漸變得更加細緻、婉麗而多姿。在這個階段的藝術，已經有了新的邁進一步的因素。在發展的過程中，經過這樣一個爲時不長的、舊的拋不掉、新的未成熟的階段，然後又轉向宏偉富麗的隋唐藝術作風的新格。

麥積山石窟藝術的主要部分，就是西魏到隋唐時期（西元六世紀至九世紀）的成就。十世紀以後，也續有修造，但都不是最重要的。麥積山石窟曾經有過幾次興廢，也留下被自然損毀的現象。根據各種記載，可知每次大規模修建復興，主要是在一個封建王朝盛世的開始，毀在一系列的地震，或一些變亂之際。統計自從西元六世紀初開始，直到十八世紀，有過八次間隔的系列的大小地震。從西魏文帝（535～551）再修崖閣，重興寺宇起，直到清代乾隆（1736～1795）重修麥積山的佛寺，其間

有隋文帝（589～604）的大規模修建和造像，初唐（西元七世紀）和宋（西元十世紀），都留有優秀的作品。元代（1280～1367）有過四次大地震，這裏沒有發現元代的代表作。到明（1369～1661）、清（1644～1911）兩代的裝修，都有明確的題記在牆壁上。經過這樣一毀一修，在崖壁上有先後刊鑿，重疊裝鑾。壁畫也有表裏幾層。往往有的窟是魏建，畫是明重繪；有的魏代壁畫，宋代塑像，也有較晚造的摩崖大佛像，下面壓著早期的壁畫。這些錯綜複雜的情況，是與雲岡、龍門等處佛教藝術不相同的。

麥積山的石質，是一種容易風化的礫岩，雨水冲滲，容易造成山崖的縱斷而崩墜。就全面看來，在東西二百一十多公尺，上下五十多公尺的幅面，一百九十多個龕窟之間以中間部分崩塌的損失為最嚴重。有些龕窟還殘剩著一角留在斷崖上，有些連痕跡都不見了。因此就形成了東崖和西崖兩部。遠在五代（905～959）的時候，就已有東閣西閣之稱，現在修成的棧道，也分東西兩部分。在東崖的龕窟裏，最重要的有涅槃窟、千佛廊、散花樓上七佛閣、牛兒堂及中七佛閣等，都是規模很大的龕窟。

涅槃窟（第一號）是魏代晚期（西元六世紀初）所開鑿的石窟，窟前排有六支石柱，四川崖墓有此種營造的形式，印度阿旃陀也有此種形式，窟內的塑像，已經明代重修，但猶可看出魏塑的風格。

千佛廊（第三號）為魏代（西元五世紀）所鑿造，自入口至廊的盡端，凡長三十二點七四公尺，在崖面上密排著上下兩層石胎泥塑的佛像，這些佛像現存有二五八軀。多經後代裝修過，但也有少數尚存原貌。

散花樓上七佛閣（第四號），是麥積山石窟中規模最大的一組洞窟，在離地面五十多公尺的懸崖峭壁上，開鑿出漢代式的七間八大柱的崖閣，每二大柱之間是一個佛龕，這一所偉大的營造，大概就是北周大都督李允信造的。窟頂平格式的天花板上，每板都有壁畫，從車馬服飾看來，當是西魏北周時的作品，七個佛龕的上端壁間，也畫著七大幅壁畫，每一幅畫裏都是四個伎樂天人，有的在奏樂，有的在進香，有的在散花，保存得相當完整。這壁畫的作風，與常見的敦煌壁畫不同，伎樂天人露在衣衫外面的肌膚部分，都是用極淺的薄肉塑來表現的，是繪畫和浮塑的結合。窟內塑像計七十五軀。天王像是宋代修的，有的佛像和脇侍像則是明代甚至清代重新裝修的。

牛兒堂（第五號）較上七佛閣為小，是漢代式的四支柱；石柱裏是三個佛龕。每個龕裏都有一組造像。現僅存脚踏牛兒的天王，因此得名。天王的威猛與牛兒的馴順，都顯示出塑造藝術的優美。

在東崖還有許多龕窟，由於很久就斷絕通路，人跡不到，還保存著魏代的原狀。其中有些塑像都是第五、六世紀的優秀作品。

在麥積山西崖的峭壁上，最重要的有三大窟，都是魏代晚期（西元六世紀初）所營造。

這西崖三大窟中最大的是萬佛堂，又名碑洞（第一三三號），內部高五點九七公尺，橫廣十四點九一公尺，最縱深處十一點五八公尺，窟內有腹室，所有壁面滿佈著無數的小影塑「賢劫千佛」。有的龕楣上還塑著小的供養人立體像及山水背景浮塑。包括有魏及比較晚期各代大小造像。以迎門的接引佛立像為最高（三公尺半）。這是一尊經宋代修過，但還保留著一些唐塑風格的大造像，藝術造詣很高，尤其是佛的手部，生動的表現了敏銳的觸覺感。天花板上繪滿著飛天，大部都已剝落漫漶。窟內還保存好些造像碑。在十八塊完整的中間以描寫佛傳的一塊內容最豐富，造形最生動，此窟因為佛像多，故稱萬佛堂，又因藏有許多造像碑，所以又叫碑洞。

由萬佛堂再向高處，達到棧道的頂點，就是第一三五號窟，這是西崖能通到的最高處，人們叫它做天堂洞。高五公尺，廣八點八八公尺，深四點二九公尺。壁間畫的是古代騎戰的場面，多已剝落褪色。在窟的上端鑿通窗洞三

個，與雲岡第三十九窟的格式相似。在窟的中間立著一尊高一點九五公尺的及其左右立著兩尊高一點二八公尺的石造像。這些大件的魏代石刻風格的造像所用的石材，是比較堅固的帶有灰紅色的硬沙石，不是本山開採的。使人驚訝的是：很難想像在當時（一千五百年前）完全用人工體力如何能把兩三噸重的大石材從地面昇起，移置到五十多公尺高的洞窟中去。

走上西崖的西邊棧道，到最高層，進入第一二七號窟，這是西崖三大窟中最小的一個。高四點四二公尺，廣八點六三公尺，深四點八五公尺。造像以正壁的一龕，西魏石刻像最精緻生動，佛光周圍，有十個伎樂飛天，各持樂器。藻井和四壁的全面，都是壁畫。雖然有剝落殘褪，但它的精彩四射，仍然是難得的作品。

西崖還有一組小窟，無法通棧道，縋繩而入。其中有北魏壁畫上面加了一層色彩鮮麗的隋畫供養人，上面有墨筆題記，也是極優秀的作品。

麥積山石窟藝術與敦煌、雲岡、龍門等著名石窟特殊不同的地方，敦煌以壁畫爲主，雲岡、龍門以石刻爲主，麥積山則以塑像爲主，它保有數以千計的塑像（無數的小影塑還不在內），如大的高至十五點二八公尺的東崖第十三號摩崖大佛像和十三點八八公尺的西崖第九十八號摩崖大佛像，以及許多高僅二十多公分的小塑像，都是塑的，集上下一千三、四百年來的民族的優秀的創造在一起，像這樣一個寶殿，這是世界稀有的。通過這些古代遺存的寶藏，我們可以認識先民在造塑藝術上的光輝成就。這些作品充滿了新鮮活潑、飛躍騰動的美感，他們眞正繼承漢晉的優秀藝術傳統，融化了印度佛教藝術的精華，啓發了唐宋的更進一步走向現實主義的道路，在中國佛教美術上放射出可貴的光輝。

〔參考資料〕 任繼愈《中國佛教史》第三卷。

麻谷寺

4084

韓國佛教曹溪宗第六教區之本山。位於韓國忠淸南道公州郡。山號泰華山。新羅・善德王九年（640），慈藏創建。關於寺名，有多種說法，一說住僧普照道行高，參學者多如谷中之麻，故名。一說寺本麻姓之賊所據之地，後將賊驅逐他處而創寺，故名。或說無染國師入唐得麻谷寶徹之心印，還住聖住寺，後住本寺，因思慕其師而稱麻谷。

高麗・明宗王時代（1171～1197），知訥中興本寺。後因壬辰倭亂（1592）及丙子胡亂（1636）時遭兵火燒燬而成廢寺。朝鮮・孝宗二年（1651），覺存再興。現今，境內有大雄寶殿、靈山殿、應眞殿、冥府殿、國師堂、五層石塔等。其中，五層石塔係藏傳佛教形式之塔，爲高麗後期的作品。寺中所藏除寺寶紺紙銀泥《妙法蓮華經》外，並保存不少李朝時代的佛畫。

〔參考資料〕 《朝鮮佛教通史》上編、下編；《朝鮮寺刹三十一本山寫眞帖》；《世界美術全集》卷十五。

十二　劃

傳奕（554～639）

西元六至七世紀間之排佛名人。相州（河北省安陽縣）人。北周廢佛事件時，被選爲通道觀學士，後出家爲道士。因精通天文曆數，故在隋代曾仕於漢王楊諒府中。唐高祖時，又任太子令要職。武德四年（621），上書「寺塔僧尼沙汰十一條」，以整頓佛教寺院、僧尼。該奏策對於當時朝野，尤其佛教界，具有重大衝擊。此後數年，佛道二界對此一問題不斷論難。佛教方面，法琳著有《破邪論》、《辯正論》，明槩著《決對論》，李師政著《內德論》，以駁斥傳奕之說。在道教方面，有李仲卿著《十異九迷論》，劉進喜著《顯正論》以攻擊佛教。傳奕曾七度上書給唐高祖，高祖終於在武德九年（626）下令整頓佛、道二教。京師中僅保留三寺二觀，各州保留一寺一觀，其餘寺觀全部廢置。然在高祖退位後，此一命令亦隨之廢止。

〔參考資料〕　《廣弘明集》卷七、卷十一、卷十二、卷十四；《舊唐書》卷七十九〈傳奕傳〉；《新唐書》卷一〇七〈傳奕傳〉。

傳翕（497～569）

南朝佛教界之神異人物。東陽郡烏傷縣（浙江省義烏縣）人。字玄風，號善慧。又稱傳大士、雙林大士、東陽大士或烏傷居士。年輕時曾與里人合作捕魚。然每得魚即盛於竹籠，沈入深水，並祝禱云：「欲去者去，欲止者留。」時人乃視之爲愚者。十六歲迎娶劉氏女妙光，育有普建、普成（一名普願）二子。

二十四歲時，往沂水捕魚。於稽停塘下遇胡僧嵩頭陀（名爲達摩）。氏受其教誨而感知宿緣，遂棄捨漁具入該縣松山，於雙檮樹下結庵修行。自號雙林樹下當來解脫善慧大士。白晝與妻妙光合力種植蔬果，或爲人作傭工，入夜則講論佛法。時有僧朗、智瓐、錢滿願等前來共同修道。苦行七年，感得釋迦、金粟、定光三佛東來放光，如日之瑞，此後四衆問訊者頗多。時，太守王烋認爲傳氏妖妄惑人，乃加以拘囚。傳氏兼旬未進食而神色自若，因而獲釋。

中大通六年（534）正月，氏遣弟子傳暀致書武帝，獻上中下三善策。閏十二月奉召入禁宮，現神異使帝感悟，帝詔令居鍾山定林寺，從此天下名僧雲集其門。

大同元年（535），武帝行幸華林園重雲殿，請四部衆，自講《三慧般若經》，並設一榻爲傳翕之座席。當時大衆集畢，帝陞殿而氏獨坐不拜。劉中亟詰問之，氏答以「法地若動則一切法不安」云云。同年四月返回松山，九月又令傳暀上書武帝。不久，重赴鍾山，於壽光殿與帝論眞諦，並作偈頌呈進。旋於松山雙檮樹間營建雙林寺佛殿、九重塼塔等，並寫經律千餘卷。

太清二年（548）二月，氏施捨田園產業，並向徒衆宣稱將於四月八日焚身以代一切衆生供養三寶。時，弟子留堅意、范難陀等十九人各欲代其燒身，又朱堅固、陳超、留和睦等數十百人，或燒臂燃指割耳，或賣身，或作傭工，或持上齋（禁食），以請傳氏留世，氏遂暫止。紹泰元年（556）四月，曉諭弟子應不惜身命。因而燒身以求滅度者頗不乏人。如范難陀焚身於雙林山頂，法曠焚身於天台山下，子嚴則於雙林山頂燒身。

陳・天嘉二年（561），氏行道於松山，相傳曾感得七佛在前、維摩從後。當時有人曾見山頂昇起黃雲，故稱其所居爲雲黃山。晚年行事仍常布施平民，並舉行法會以禳災。太建元年（569）四月示疾，二十四日入滅，享年七十三。弟子將其葬於雙林山頂。後人稱之爲彌勒再生。其傳世著作有《心王銘》、《梁朝傳大士頌金剛經》（此或係後人託其名之僞作）、《語錄》四卷（即《傳大士集》或《善慧大士語錄》）、〈還源詩〉等。

傳氏以居士身立志廣度衆生，常念賑恤貧

窮，操履峻嚴，自持不食之「上齋」，以期許一切衆生得安樂。並自謂係賢劫千佛之一。又倡導三觀一心四運推檢之說，可謂爲天台學的先驅。湛然《止觀義例》曾極力推崇大士，文云（大正49・244c）：

「東陽大士位居等覺，尚以三觀四運而爲心要。故獨自詩曰，獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荊棘叢林何處生。獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬累何能縛。況復三觀本宗瓔珞，補處大士金口親承。故知一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契。」

此外，師曾創設輪藏制，令愚昧之徒也能受教化，得入殊勝之佛道因緣。後世於輪藏之正面安設有長髯布衣像（一稱笑佛）及二童子形貌，即代表傅氏及其二子普建、普成。

◉附一：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十九章（摘錄）

傅大士，東陽郡烏傷縣人。嘗自序云：「係彌勒菩薩分身世界，濟度羣生。」年二十四，棄家隱居其縣之松山。修禪遠壑，絕粒長齋。太守王烋言其詭詐，幽諸後曹。迄至兼旬，絕粒不食。於是州鄉媿伏，遠邇歸依。逃迹山林，肆行蘭若。其自序又云，嘗見七佛如來，十方並現。釋尊摩頂，願受深法。每至犍椎應叩，法鼓裁鳴，空界神仙，共來行道。至若凡人，雖不能感見諸佛。然亦謂曾睹大士金色表於胸臆，異香流於掌內。或見身長丈餘，脚長二尺，指長五寸餘。於是大士禪修既滿，出化鄉里。鄉人乃或捨鬢髮，或傾財寶，於大士坐禪之高巖松下建寺，因名雙林寺。大士亦還家貨貿妻兒，襄助功德。並造九層磚塔，經典千餘卷。從之學者，頗有其人。

梁・大通元年（527）縣中傅普通等一百餘人，詣縣令范胥連名薦述。又以中大通四年（532）傅德宣等三百人，詣縣令蕭詡具陳德業。均未得見信。又二年，大士乃自遣弟子傅暀至京，致書梁武帝。自稱爲「雙林樹下當來解脫善慧大士」。當時僧人上書帝王，辭甚恭謹。即國師智者法師等亦文牒卑恭。今大士既非沙門，年非長老，致書至尊，教以治道，因此道俗驚疑。而傅暀發弘誓，在御路燒其左手，因得達天聽。於是迎大士至都，入殿講論，作偈言若干。帝待以殊禮。大士常日授禪。然亦講《維摩》、《思益》等。大士預知世將大亂，擬自燒身，爲衆生除罪。學徒聞之，乃悲號踊叫。弟子居士徐普拔、潘普成等九人，求輸己命以代。其中或馘首刵鼻，或焚臂燒身。大士因許更住人間。於是弟子居士范難陀、比丘法曠、優婆夷嚴比邱，各在山林燒身。次有比丘寶月等二人，窮身繫索，挂錠爲燈。次有比丘慧海、菩提等八人燒指。尼曇展、慧光、法纖等四十九人行不食齋法。比丘僧拔、慧品等六十二人割耳出血和香。凡此均所以供養其師。乃大士終於太建元年（569）夏於本州棄世而去。

按徐陵碑云，大士「小學之年，不遊黌舍。」吉藏《中論疏》云：「大士本不學問。」自謂爲彌勒降生，頗顯神通，以致奉者若狂。唐初道宣作《續高僧傳》，亦以列入感通門中。而後世禪宗人乃言大士曾見達磨，唱《金剛經》頌，而所記大士之言，始頗有宗門風味焉。

按燒身供養，南北頗流行。詳《僧傳》〈忘身篇〉，及《續傳》〈遺身篇〉中，如宋・僧瑜在匡山坐薪龕中，合掌平坐，誦〈藥王品〉。火焰交至，猶合掌不散。宋・慧益以吉貝自纏，灌油燒之。北周最有名之僧崖菩薩，以布裹左右五指燒之。如是經日，左手指盡，油沸，將滅火，乃以右手殘指，挾竹挑之。以日繼夕，並燒二手，眉目不動。後復燒身，身面焦坼，尚在火中禮拜。按燒身之意義有三：一重佛法。二願如藥王燒身後，得生天國。三者示禪定威力。凡慧可斷臂不覺，智顗受毒不傷，此種故事，皆證其禪定功夫之完滿。惟慧皎論曰：「至如凡夫之徒，鑒察無廣。竟知盡壽行道，何如棄捨身命。或欲激譽一時，或欲流名萬代。及臨火就薪，悔怖交切。彰言既廣，

恥奪其操。於是僶俛從事，空嬰萬苦。若然，非所謂也。」若此則燒身並以駭衆要譽。燒身乃宗教情緒熱烈之表現，往往煽動羣心，致舉國若狂。故不免有人願捨身形，以激譽流名也。

◉附二：《續修四庫全書提要》〈子部〉（摘錄）

《傅大士集》

原書亦名《善慧大士語錄》。唐進士樓穎輯定爲八卷，宋・紹興十三年浙東安撫使樓炤刪爲四卷。傅翕東陽郡烏傷縣人，今浙江義烏縣也。生於齊・建武四年，卒於陳・大建元年，春秋七十有三。嘗作白書於梁武帝，自稱「當來解脫善慧大士」，言上中下善，居恒敎人捨身布施、營齋修福。所有言句，皆以般若爲宗。明心爲趣，不以名相爲拘。

是集第一卷爲本傳，第二卷爲語錄，第三卷爲詩偈，第四卷爲附錄，凡徐陵〈傅大士碑〉文、〈惠約傳〉、〈嵩頭陀傳〉、〈慧集傳〉、〈慧和傳〉五篇。然本傳所載諸人，如慧集之捨身、慧和之博贍，皆不見於《高僧傳》遺身、義解諸科，可怪也。文中不無唐宋時人附會增益之處，然而自梁代以還，一轉前朝依語之風而依於義，下啓隋唐燦爛之輝光，寶誌梁武暨大士之力也。其詩偈中有頌二首，其一曰：空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。其二曰：有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時凋。及〈心王銘〉、〈心王頌〉，皆宗門提倡之極則，凡欲研明心性者，必玩味於斯篇乎。

淸世祖《御選語錄》，立見甚高，其〈歷代禪師前集序〉中，述傅公諸偈，以爲可以接引物機，啓發疑情，然亦祇到得脫凡情執著見耳。樓穎事蹟不傳，樓炤於《宋史》有傳。宋・李忠定公《梁谿集》中有〈雙林善慧大士錄贊幷序〉，稱是右文殿修撰龍津居士羅公所芟除、潤色，不言卷數，豈宋世有兩本歟？

〔參考資料〕 《雙林寺善慧大士語錄》；《續高僧傳》卷二十五；《辯正論》卷三；《景德傳燈錄》卷二十七；《釋門正統》；《佛祖統紀》卷二十二；《神僧傳》卷四；《釋氏稽古略》卷二；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

凱普樓（Philip Kapleau）

美國禪僧。西元1951年，曾在哥倫比亞大學聆聽鈴木大拙的禪宗演講，其後，於1953年秋前往日本，居留寺院十三年，並禮龍澤寺中川宗淵、發心寺原田祖岳及安谷白雲爲師，後剃度爲僧。1966年，在紐約創立「羅契斯特坐禪中心」，其坐禪中心，下設不少附屬機構，遍佈於美國各地及加拿大。除敎授坐禪外，並在美國各大學講授佛學。著有《禪門三柱》，該書已由顧法嚴譯爲中文，頗風行於台灣、香港各地。

〔參考資料〕 鄭金德《歐美的佛教》。

創巴（Chogyam Trungpa；1939～1988）

旅美之西藏佛敎弘傳者。出生於西藏東北部。週歲後不久，被認定爲創巴活佛（Trungpa Tulku）的轉世，因而被刻意栽培爲舍曼（Surmang）寺的住持。嘗從噶舉派領袖大寶法王（Karmapa）受具足戒，又隨噶舉派羅巴多傑（Rolpa Dorje）及卡瑪滇珍（Karma Tenzin）受嚴格訓練。八歲時，開始研究哲學；九歲時，應珍貢孔慈（Jamgon Kongtrul）之邀，參觀舍曼寺。受珍貢孔慈影響頗深，並禮其爲禪修師父。又從甘夏堪布（Khenpo Gangshar）研讀哲學。未及二十歲即具堪布（Khenpo）資格。

中共進軍西藏之時，創巴逃往印度，並受達賴喇嘛任命爲「少年喇嘛育幼院」的精神顧問。爾後，獲得獎學金，前往英國牛津大學深造。在大學期間，研究藝術、比較宗敎、心理學和西方文化。1967年創立三耶林坐禪中心於蘇格蘭。1969年還俗。1970年與一英國少女結婚。不久，被迫離開蘇格蘭，五月抵達美國，先在佛蒙特（Vermont）州創立虎尾坐禪中心

，十一月又在科羅拉多州的寶爾多創立金剛界本部（Karma Dzong）坐禪中心。此後遂以此二處爲基礎，以弘揚其西藏佛教文化。其後，並在紐約、伯克萊等若干大都市設立坐禪中心。這些坐禪中心的行政權均歸屬於「金剛界」。

創巴主持的宗教組織，可分成「金剛界」及「那難陀基金會」兩個組織。「金剛界」意指僧伽團體堅固有如金剛，成立的目的在爭取西藏佛法的愛好者，期能形成有效力的宗教團體並進行宗教活動。

創巴著述甚豐，撰有《生於西藏》、《手印》、《阿毗達磨一瞥》、《自由的迷思》等書；與他人合著的有《祕教的黎明》、《西藏之死書》。

〔參考資料〕 鄭金德《歐美的佛教》。

創價學會

日本日蓮宗系新興教派之一。全稱「日蓮正宗創價學會」。1930年，由牧口常三郎與戶田城聖創立於東京，原名「創價教育學會」。會員以小學教員爲主。牧口常三郎爲第一任會長。由於牧口與戶田都是日蓮正宗的信徒，因此，該會乃演成附屬於日蓮正宗的在家信徒團體。其教義除依循日蓮正宗的教義外，更以牧口《價值論》與戶田《生命論》爲依據，主張人生的目的在於追求幸福，而幸福則在於創造利、善、美的價值。謂信仰日蓮正宗，不祇可以成佛，而且可以改變命運，得到現世的幸福。

1943年，牧口與戶田因拒絕參拜天照大神與接受神符，而被日本政府以「違反治安維持法及不敬罪」，逮捕入獄。牧口死於獄中，戶田於1945年出獄，爲第二任會長。他以「折伏」行動與「座談會」爲中心，使該會再度復興，並改名爲「創價學會」。1952年，從日蓮正宗附屬的在家信徒團體正式向政府申請成爲獨立的日蓮宗系新興宗教團體。

戶田之後，池田大作於1960年成爲第三代會長，使該會的發展有一日千里之勢，在信徒人數、聲望方面，都有很大突破，並組織公明黨（日本第三大政黨），作爲在野黨之一。1979年，池田退位任名譽會長，遊走世界各國，北條浩任第四代會長。目前，該會則由第五代會長秋谷榮之助主持。發行刊物有《大白蓮華》、《聖教新聞》、《聖教ゲラフ》等。近數十年來，發展迅速，已將日蓮正宗的本門題目「南無妙法蓮華經」，傳播到世界各國，並在富士山建立「本門戒壇」，對日蓮提倡的「王佛冥合」，也以創立公明黨來象徵，並擬藉《立正安國論》來實現法華救世的理想。

在國外傳教方面，1975年「世界日蓮正宗創價學會」（簡稱SGI）創始，首任會長由池田大作擔任。海外信徒數量，依1987年的記錄約有一二七萬人，會員所佔國別有一一五國。海外刊物方面，美國、巴西、祕魯、義大利、台灣等地共有三十個地區左右發行當地語文的學會刊物。在台灣，該會已正式向內政部登記爲宗教教團。總部設在台北，並有若干分支道場及《福運》雜誌。

◉附：藍吉富〈日本日蓮系新興宗教應用傳統佛法的態度與方式〉（摘錄自《二十世紀的中日佛教》）

日蓮宗的創始者日蓮逝世之後不久，門下六大弟子（日昭、日朗、日興、日向、日頂、日持等「六老僧」）就有不合的迹象。此後，日蓮宗乃分裂成甚多流派。其中，六老僧中之日興一系所綿延下來的一派，被稱爲「富士門流」。此流又分二系，其中以大石寺爲總本山的一系被稱爲「日蓮正宗」。這一派在教義上的主要特徵是：認爲《法華經》是本門勝於迹門的「脫益」（解脫成佛）之教；宗祖日蓮的遺文是末法時代爲衆生種下成佛種子的法門；日蓮是「本因妙」之「本佛」，也是末法時代的教主；在日蓮宗的傳承上，日興是直接得到日蓮付囑的血脈傳承等等。日蓮正宗這種對日蓮教法的詮釋體系，就是創價學會在教義上的

依據。

綜觀創價學會對傳統佛法的應用特色，可以歸納爲下列幾點：

⑴**教義依據：**依循日蓮正宗的教義體系，排斥日蓮系統以外的其他佛法；對日蓮極端尊崇，尊敬的程度甚至於超過釋尊。該宗主要的教義根據是日蓮所撰的《御書》，以及日蓮對《法華經》的詮釋。此外，《御義口傳》（日蓮講、日興記）、《六卷抄》（日寬著）等書也都被奉爲要典。其中，《六卷抄》是日蓮正宗之富士大石寺系統的重要學者日寬（1665～1726）的名著，也是創價學會所重視的。在數以千計的佛典中，只選擇《法華經》（主要是〈方便品〉與〈壽量品〉）與日蓮系的幾部要籍做爲本宗的理論依據，雖然可能揚棄掉很多珍貴的佛教義理，但卻也減少在教義上產生自我矛盾的可能性，並且可以專注而有力地闡揚本宗的法門。

⑵**糅合世俗思想：**牧口常三郎的《價值論》與戶田城聖的《生命論》，是創價學會在佛法以外的主要現代思想依據。牧口的《價值論》認爲人生的目的就是幸福的追求，幸福的追求就是價值的創造。該書强調的是「美、利、善」這三種現世價值。戶田的《生命論》也引用天台的「一念三千」等義理來論述生命的幸福之道。這兩種思想與日蓮正宗的思想相結合，使這一宗教教團强化了宗教目標上的現世利益觀念。該會强調，信仰日蓮正宗不祇會成佛，而且會改善命運，會得到現世效益。

日蓮本人的思想，雖然也贊成個人信仰可能獲得現世效益，但是他一生的精力，主要是著重在宣揚「法華信仰」的至高無上價值，以及對日本國家社會的整體利益。至於創價學會，除了繼承日蓮這種理念之外，並且不斷宣揚信徒入信以後的現實效益（該會在台灣分會的代表刊物，也以甚具現世效益的「福運」二字爲名）。由此可見牧口與戶田的思想對該會的影響。

⑶**日蓮教法的實踐：**做爲一個現代教派，創價學會的最主要特色，是積極不懈地實踐日蓮所提示的理念。換句話說，創價學會所扮演的歷史角色，是日蓮之宗教理想的現代實踐者。該會在數十年來將「南無妙法蓮華經」的唱題聲浪逐漸傳播到世界各國，並且在富士山建立「本門戒壇」，以實現日蓮的未竟之志。對日蓮提倡的「王佛冥合」（即佛法與王法的融合），該會也創立了日本的第三大政黨（公明黨）來象徵該會的佛法與王法的冥合。並擬藉以「立正安國」，進而實現法華救世的理想。至於日蓮所强調的「折伏」傳教方式，該會更是重視。曾不斷地以種種策略企劃出「折伏大行進」的大規模的活動，以擴張該會勢力。

如果用日蓮的五項特質來衡量，創價學會確可以說是日蓮思想的忠實繼承者。該會的表現，不祇可視爲日蓮理念的現代版，而且在傳教風格與態度方面，都與日蓮甚爲相似。

⑴對於「法華至上」的思想，該會無條件地信受奉行；對於日蓮的「五綱三祕」之說，該會也奉爲圭臬。

⑵重視「事門」更甚於「理門」，强調實踐而排斥清談式的佛教玄理，也是該會與日蓮之一貫相承的精神。

⑶對於唱唸「南無妙法蓮華經」的簡易法門，該會也大力推展。

⑷在「法華救國」的理念與參與國事的雄心方面，從該會的附屬組織公明黨的成立，以及該會靈魂人物池田大作（第三任會長）遊走世界各國、結交各國政要等事，都可以看出該會的努力與成果，比日蓮有過之而無不及。

⑸在傳教態度與方式方面，該會也以强烈的排他性來面對其他宗派。如日蓮一樣，含有强烈戰鬥意識的傳教方式——「折伏」，也一直是該會所應用的方法。該會在1951年編輯一部專門折伏、攻擊其他宗教的書：《折伏教典》，是該會攻擊其他宗教與教派的實用教科書。這部書被日本人稱爲「創價學會的步兵操典」。可見該會的排他性及戰鬥性確實符合日蓮的風格。

由此可知，除了創價學會之在家性格與日蓮的出家性格不同之外。該會的發展，可以說是日蓮教法在現代世界的再現。迄今爲止，還沒有任何教派能對日蓮的教法有如此大幅度的推廣。

〔參考資料〕 橫超慧日編著《法華思想》；《新宗教事典》（弘文堂）；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

勝如（780～866）

一稱證如。日本攝津國（大阪府）豐嶋郡人。十五歲，父母同時喪亡，遂修常不輕菩薩法門，嘗先後禮拜十六萬七千六百餘家。後投攝津國勝尾寺，依證道受顯密二教之學。並別創草庵，修念佛三昧法門五十餘年。晚年修無言之行達十二年之久。一日，忽有神靈告知播磨國（兵庫縣）賀古之沙彌教信已往生極樂之事，遂遣弟子勝鑑前往證實無訛，乃幡然悔悟。認爲多年所修之無言行不及口稱念佛之法，遂自畫阿彌陀佛像，並親書《妙法蓮華經》六部。後，於貞觀八年八月示寂，享年八十七。

〔參考資料〕 《元亨釋書》卷九；《本朝高僧傳》卷四十六。

勝軍（梵Jayasena）

七世紀時在中印度杖林山講學的佛教居士。原爲西印度蘇剌佗國人，梵名闍耶犀那。氏年幼即好學，初從賢愛學因明，又就安慧學聲明及大小乘論，後隨戒賢窮究《瑜伽師地論》之奧旨。此外，亦精通四吠陀、天文、地理、醫方、術數等學術，以博學內外而名重一時。

時，摩揭陀國滿胄王聞其學德，遣使迎爲國師，並封賜二十大邑，然氏辭而不受。滿胄王死後，戒日王又以烏荼國八十大邑爲封邑請氏擔任國師，氏仍堅辭。後於杖林山集徒講學，弘闡佛法。從學道俗，常達數百。玄奘西遊時，曾在其門下二年，學習《唯識決擇論》、《成無畏論》、《不住涅槃論》、《十二因緣論》、《莊嚴經論》等書，以及瑜伽、因明等方面之義理。

氏年近七十，仍耽讀不倦。講經之餘，常以香泥作小塔，並置經文於其中。畢生造塔無數。

《因明入正理論疏》卷中云（大正44・121b）：

「故有大名居士，聲德獨高，道穎五天，芳傳四主，時賢不敢斥其尊德，號曰抱蹉迦，此云食邑。學藝超羣，理當食邑，即勝軍論師也。四十餘年，立一比量云：諸大乘經皆佛說宗。」

◉附：《大唐西域記》卷九（摘錄）

杖林中近有鄔波索迦闍耶犀那者（唐言勝軍），西印度刹帝利種也。志尚夷簡，情悅山林，迹居幻境，心遊眞際。內外典籍，窮究幽微。詞論淸高，儀範閑雅。諸沙門婆羅門外道異學國王大臣長者豪右，相趣通謁，伏膺請益。受業門人，十室而六。年漸七十，耽讀不倦。餘藝捐廢，惟習佛經。策勵身心，不捨晝夜。印度之法，香末爲泥，作小窣堵波，高五六寸，書寫經文，以置其中，謂之法舍利也。數漸盈積，建大窣堵波，總聚於內，常修供養。故勝軍之爲業也，口則宣說妙法，導誘學人。手乃作窣堵波，式崇勝福。夜又經行禮誦，宴座思惟。寢食不遑，晝夜無怠。年百歲矣，志業不衰。三十年間，凡作七拘胝（唐言億）法舍利窣堵波。每滿一拘胝，建大窣堵波而總置中，盛修供養，請諸僧衆，法會稱慶。其時神光燭曜，靈異昭彰。自茲厥後，時放光明。

〔參考資料〕 《大慈恩寺三藏法師傳》卷四；《成唯識論述記》卷四（本）；《成唯識論了義燈》卷四（本）；《成唯識論演祕》卷三（本）；《成唯識論同學鈔》卷二十四（三之四）；《三國傳記》卷四；《解說西域記》。

勝莊

新羅時代僧。八世紀人。爲圓測的弟子，學德頗高，嘗渡唐，成爲大薦福寺之大德。唐・長安三年（703），義淨於東都福先寺與西京西明寺，翻譯《金光明最勝王經》、《能斷金剛般若經》、《一字呪王經》、《莊嚴王陀羅尼經》等，及《根本說一切有部毗奈耶》等律，以及《掌中論》、《龍樹勸誡頌》等二十部十五卷時，勝莊擔任證義。又，神龍元年（705）、景龍四年（710）譯《孔雀王經》、《浴像功德經》等時，亦任證義。其後回新羅，但事蹟不明。著有《梵網經菩薩戒本述記》四卷、《金光明最勝王經疏》八卷，及《成唯識論決》、《雜集論疏》、《佛性論義》、《大因明論述記》、《起信論問答》一卷等。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷一；《圓測法師舍利塔銘》；《開元釋教錄》卷九。

勝義（梵paramārtha，巴paramattha，藏don-dam-pa）

最勝之義。又名第一義或眞實。乃「世俗」之對稱。即最勝眞實而非施設安立之義。《大智度論》卷三十一云（大正25・288b）：「第一義名諸法實相，不破不壞，（中略）復次，諸法中，第一法名爲涅槃。」《俱舍論》卷十三云（大正29・71a）：「勝義善者，謂眞解脫。以涅槃中最極安隱，衆苦永寂，猶如無病。」《順正理論》卷三十六亦云（大正29・546a）：

「勝謂最尊無與等者，義謂別有眞實體性。此顯涅槃無等實有，故名勝義。如是勝義安隱名善。如是涅槃是善常故，於一切法其體最尊。是故獨標爲勝義善。」

此謂涅槃是最勝眞實之法，故稱之爲勝義。

《顯揚聖教論》卷十六亦以七種眞如爲勝義諦。文云（大正31・559a）：「勝義諦者，謂七種眞如。（中略）問：何因緣故，七種眞如名勝義諦？答：由是二最勝智所行故。謂出世間智及此後得世間智。由此勝義無戲論故，非餘智境。」

同論卷十九云（大正31・574b）：「若清淨所緣，若清淨性，若彼方便，皆名勝義諦。清淨所緣者，謂四聖諦及眞如。清淨性者，謂滅諦。清淨方便者，謂道諦。」

又，《辯中邊論》卷中云，勝義諦有義勝義、得勝義、正行勝義三種，文云（大正31・469c）：

「㈠義勝義，謂眞如，勝智之境名勝義故。㈡得勝義，謂涅槃，此是勝果亦義利故。㈢正行勝義，謂聖道，以勝法爲義故。」

此依勝智之所緣，名眞如爲勝義。涅槃之體最勝，故稱涅槃爲勝義。聖道爲得涅槃之方便，故聖道也稱爲勝義。

◉附一：梶山雄一著・吳汝鈞譯〈勝義的意義〉（摘錄自《空之哲學》第二章）

說一切有部把這本體的世界稱爲勝義——最高的眞實，把現象的世界稱爲世俗——一般理解的世界。倘若龍樹區別這兩種眞理，這不成了走上自己也要批判的區別哲學的道路麼？龍樹的兩種世界與說一切有部的兩種世界的明顯相異處，在最高的眞實之爲空性一點中。現在我所見到的壺，是各瞬間中都在生滅的東西，有時被見到，有時不被見到。有部說在這樣的壺的背後，有壺的本體，永遠地存在著。龍樹則說這樣的壺的本體，是被實體化了的語言，是虛構的。「沒有本體」即是最高的眞實。

譬如天空被灰色的雲遮蓋，人見了便判斷說，天空是灰色的；把灰色這一性質視爲天空的本體。這灰色的本體，翌日天亮後，對於青的天空，便不恰當了。不過，說天空是青的，亦不正確。青亦不是天空的本體，它只是偶然的性質。實際上，所謂空的本性，是離開人的青與灰的錯誤判斷與語言之外成立的。在這個場合，被視爲空的本體的青色與灰色，只是蓋隱著空的本質的虛構而已。

又譬如徹底明亮的鏡。由於它極其明亮，

人們也見不到它自體。當有些東西，譬如是壺吧，在它裏面映現時，人們會把這壺的影像想為是鏡的本體。當人們的顏面的影像映出時，他們也會把這顏面的影像想為是鏡的本體。但這些都不過是誤解而已，都見不到鏡的自身。

龍樹把說一切有部對本體與現象的兩個世界的價值評價，逆轉過來。被認為是永遠實在的本體，在龍樹看來，只是語言的虛構而已。他以為現象不是本體的影子，只有它才是實在的世界。除去本體這一虛構的障蔽，現象才能如如地作為眞實的世界呈現。因此，並沒有本體與現象這兩種存在的世界，而只有一個離語言的虛構的眞實世界——空的世界。

◉附二：立川武藏著・李世傑譯〈世俗眞理與最高眞理〉（摘錄自《中觀思想》第三章第三節）

〔月稱的立場——約境之二諦說〕 在《中論》裏，龍樹奠定了「兩個眞理」的概念。這個概念，在《阿含》、《涅槃經》、《大毗婆沙論》等經論裏，已被論過；但最初把此事提高到教理上的中心概念的人，可能是龍樹。據龍樹看，世間的世俗眞理（loka-saṁvṛti-satya，世間世俗諦）與最高眞理（parama-artha-satya，勝義諦），這兩個眞理，是佛陀說法的依據。在這個情形下，世俗眞理雖是採取著「名言」（言詞）的形態，但那是開悟了的佛陀，為要教導衆生所說的言詞，並不是衆生從衆生的立場所想的。關於龍樹這種「兩個眞理」的想法，從來都把它叫做「約教的二諦說」。

可是，月稱對此「兩個眞理」的想法，與龍樹的想法有相當的不同。對月稱來說，這「兩個眞理」與其說是表示佛陀說教的方法，毋寧說指的是世界裏的事物之兩種本質（本性）。月稱的這種想法，被稱為「約境之二諦說」。「境」是表示「認識的對象」。當然，月稱也認為佛陀的說法是採取世俗眞理之姿態的，但那並不是第一義性的。月稱於其《入中論》中，尤其在第六章二十三偈到二十九偈，七十九偈到八十二偈中，提到其二諦說。（中略）

〔世俗與勝義之斷絕與溝通〕 在月稱的體系上，世俗是作為人間生存之基礎而被重視，同時，另一方面，世俗是遠離最高眞理的。但此兩者決不是無關。因為，月稱為要確立世俗，同時，又怕最高眞理之存在有被世俗染汚之危險，乃將「俗的東西」與「聖的東西」之間，作了很大的隔離。這樣的態度，可能是月稱在批判清辯中學到的。清辯認為：「俗的東西」由於自己之力量——即言詞之力量——而能論證「聖的東西」。可是，本來日常言語的表現就有矛盾，這在中觀派開祖以來即作為宣言而成立的見解來看，儘管已建立了多麼完備的論理形式，然而，愈完備的論理形式，愈可能由自己所立的論式暴露自己的過失。月稱認為清辯是會有這種挫折的。月稱所採取的方法，是超論理的方法。月稱只為論破一切反面意見，才使用論理，欲以止滅一切之言語活動。他認為：生之基礎的現實世界，是由緣起的理法而成立的。

那麼，言語與超越了言語之最高眞理之斷絕，到底要如何塡平處理呢？月稱於其《入中論》中，欲由宗教的實踐來答覆這個問題。捨棄論理主義，而訴諸實踐之方法，有時會成為開啓非合理主義、神祕主義之道。事實上，月稱以後，月稱的繼承者們，與密教持有密切之關係。歸屬於月稱自身的密教論書相當多，在後世的西藏廣受誦讀。本來，密教決不即是非合理主義、神祕主義。只能說非合理主義、神祕主義的印度及西藏密教之理論基礎之一的典型，是由月稱所提示的。月稱把「空性」叫做「自性」，亦可從與後世密教思想之關連上來了解它。

被推測為月稱所生存的第七世紀，是印度教快速增加其勢力的時期。印度教徒，並不將這世界認為是空無。即使這個世界是由幻而出現，但這個世界，還是存在的。支持他們自己生存之場所的世界，在他們看來，還是有的。因之，印度教徒，由其認識能力而知此世界之

結構，而欲建立其世界觀。數論、正理、勝論等正統諸學派，在月稱時代，已形成了精緻的有關「世界之結構」之理論。那是將要來臨的印度教全盛時代之序曲。當然，有關現象世界之考察，在阿毗達磨佛教、唯識派、論理學派等佛教內部，也由各自立場——那雖是一種印度教化的現象——而形成其理論。有關世俗之知的體系的建立，當時的印度教徒頗有併呑佛教徒的歷史動向。月稱也可能看到了這種動向。本來，中觀派對於世界的結構或認識的成立等問題是冷淡的，而且其思想方式本身也不合適於答覆這些問題。月稱作爲中觀論者所採取的方法是：將最高眞理即空性之獨自性，與世俗遠離。同時，守著這個原則，對於世俗的次元，乃由「緣起」的理法使其成立，並且將生之基體的世俗，於世俗之中，儘量發現其意義。月稱雖處在中觀思想圈內，但却守著佛教徒之立場，而企圖對應當時的思想狀況。

◉附三：〈四種勝義諦〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

勝義諦（梵 paramartha-satya，藏 don dam paḥi bden pa），又稱第一義諦、眞諦。指最高眞理、究極眞理。爲「世俗諦」之對稱。法相宗將勝義諦分成世間勝義、道理勝義、證得勝義、勝義勝義等四種，稱爲四種勝義諦。與世間世俗、道理世俗、證得世俗、勝義世俗等四種世俗諦，合稱四眞四俗。又因此係眞俗二諦之細分爲四種，故亦稱四重二諦。

「世俗」，指有相顯現而空理隱覆；「勝義」，指殊妙智慧的對境。二者之有、無及事、理之法，皆如實而非虛謬，故名爲諦。而有關四種勝義諦，《成唯識論》卷九云（大正31・48a）：

「然勝義諦略有四種：(一)世間勝義，謂蘊處界等。(二)道理勝義，謂苦等四諦。(三)證得勝義，謂二空眞如。(四)勝義勝義，謂一眞法界。」

《大乘法苑義林章》也曾對四種勝義諦加以解說，內容如次：

(1)**世間勝義諦**：又作體用顯現諦。若出其體，則與第二世俗相同，是蘊等三科之事相。其事相麁顯，猶可破壞，名爲世間。爲聖者後得智之所知，超越第一世俗，故名勝義。

(2)**道理勝義諦**：又作因果差別諦。若出其體，則與第三世俗相同，是四諦等因果之體事。有知斷證修因果之差別，爲聖妙的無漏智之境，超越第二世俗，故名勝義。

(3)**證得勝義諦**：又作依門顯實諦。若出其體，則與第四世俗相同，是二空眞如。依其聖智之詮門而顯理，名爲證得。非凡愚所能測知，超越第三世俗，故名勝義。

(4)**勝義勝義諦**：又作廢詮談旨諦。指非安立之一眞法界，其體微妙，邈離言詮，迴超衆法，名爲勝義。唯聖者之根本無分別智之所證，超越四種世俗，故名勝義。

有關四種世俗諦，《瑜伽師地論》卷六十四云（大正30・653c）：

「世間世俗者，所謂安立宅舍、瓶盆、軍林數等。又復安立我有情等。道理世俗者，所謂安立蘊界處等。證得世俗者，所謂安立預流果等彼所依處。又復安立略有四種，謂如前說，三種世俗，及與安立勝義世俗。即勝義諦，由此諦義不可安立，內所證故，但爲隨順發生此智，是故假立。云何非安立眞實？謂諸法眞如。」

《大乘法苑義林章》卷二（末）亦對此四種世俗諦加以解釋，內容如次：

(1)**世間世俗諦**：又作有名無實諦。指宅舍、瓶盆等或我等有情之心外之境，無實體，爲隱覆眞理之世俗法，最後墮於虛僞中，故名爲世間。凡夫皆認爲實有，依情、名假說安立，故名爲世俗。

(2)**道理世俗諦**：又作隨事差別諦。五蘊、十二處、十八界等種種差別之法門，一一法門順於道理，故名爲道理。事相顯現差別易知，故名爲世俗。

(3)**證得世俗諦**：又作方便安立諦。苦集滅道四諦法，爲心所變之理，施設染淨因果差別，

令行人趣入，故名爲證得。其因果之相可知，故名爲世俗。

⑷**勝義世俗諦**：又作假名非安立諦。指二空眞如也是心所變之理，其妙超越一切有爲法，爲聖智所知，故名爲勝義。假依言詮而立二空之名，故名爲世俗。

又，《瑜伽師地論》所說之廢詮談旨之眞如實性，是在四種世俗諦外，別立非安立之一眞法界。此謂「四俗一眞」。

◉附四：〈眞俗二諦〉（摘譯自《佛教語大辭典》）

眞俗二諦，指眞諦與俗諦。眞諦又名勝義諦、第一義諦，指眞實平等之理；俗諦又名世諦、世俗諦，指世俗差別之理。

㈠就道理而分二諦時，俗諦是世俗的、表面的思想，眞諦是深奧的思想。以眞實之智慧觀察，則俗諦是虛妄，眞諦是確實，因而是俗空眞有。又，從俗諦觀察，一切現象世界爲存在，有種種差異；若從眞諦觀察，一切是空、平等，故云眞空俗有。

㈡三論宗就佛之教法立二諦，而以說有（肯定）之教爲俗諦，說空（否定）之教爲眞諦。爲破執空之思想而說俗諦之有，爲破除「執一切爲存在」之謬見而說眞諦之空。此乃欲令得無執著之眞理之教法。該宗又說四重二諦，以破除執著。第一重，爲有（俗）空（眞）。第二重爲空有（俗）非有非空（眞）。第三重爲二不二（俗）非二非不二（眞）。第四重爲前三重二諦（俗）非非不有（俗）非非不空（眞）。

㈢出世間法爲眞諦，世間法爲俗諦。亦即佛法爲眞諦，王法爲俗諦。依據此義，日本眞宗在闡明其宗義時，即使用二諦之名目，而以他力之安心爲眞諦門，世間之行動爲俗諦門。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十七、卷一四四；《大乘阿毗達磨雜集論》卷四；《二諦義》卷上；《俱舍論光記》卷一、卷十三、卷二十二；《大乘法相宗名目》卷四（上）。

勝解（梵adhimokṣa，巴adhimutti）

又作信解、信樂、信、願樂。即淨心信順教法。《瑜伽師地論》卷三十八云（大正30·500b）：「於其八種勝解依處，具足成就淨信爲先，決定喜樂。」依諸經論所載，行者欲修習法或通達法，首先須對法具有勝解。《十地經》卷一云（大正10·538a）：「若有有情，善積善根，善集資糧。（中略）隨順廣大增上意樂，具妙勝解，悲愍現前，爲求佛智。」

《大乘莊嚴經論》卷二〈發心品〉言，發心有信行、淨依、報得、無障等四者。所謂信行，即勝解，乃在勝解行地所發起。唯識派諸論謂，勝解行地指見道入初地以前的十信乃至十迴向。

◉附：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

「勝解加行」：勝解是深刻的理解，達到堅定不拔的階段。勝解不是眞實的體驗，不過也不是一般平常的了解。依唯識說，這是深解一切唯識，而修唯識觀的。「勝解行地」，就是煖、頂、忍、世第一法——四加行位；地是經歷的地位，修勝解行的地位，名勝解行地。這是初地菩薩以前的，修唯識而到初地證悟的階段，那一不長的時期，名勝解行地。勝解行地，「是順抉擇位」；那時候的智慧，又名順抉擇分善根。什麼叫順抉擇？眞正能抉擇眞理，那是證悟了。修煖、頂、忍、世第一法——四加行，觀所取空，觀能取不可得，觀所取、能取——二取都無所得，這種觀察慧，是順於抉擇的。換言之，是傾向抉擇，引到眞正的抉擇、證悟的，所以叫順抉擇位。煖、頂、忍、世第一法，修順於抉擇、證悟的觀慧，就是上面所說的：有得加行、無得加行、有得無得加行、無得有得加行；修這四種加行的階段，是勝解行地。勝解行地，一般說，可通於初地以前的十住、十行、十迴向，不過本論專指十迴向末了，起四加行時，名勝解行地。

勝論（梵Vaiśeṣika，巴Visesikā，藏Bye-brag-pa）

音譯吠世史迦、吠世色迦、鞞崽迦、毗世師、毗舍師、衛世師，意譯「最勝」或「異勝論」。印度六派哲學之一；外道四執之一；外道十六宗之一；二十種外道之一；即優樓佉（Uluka）所創的學派。

有關派祖優樓佉之事蹟，《百論疏》卷上云（大正42·244b）：「優樓迦此云鵂鶹仙，亦云鵂角仙，亦云臭胡仙。此人釋迦未興八百年前已出世，而白日造論，夜半遊行。」《成唯識論述記》卷一（末）云（大正43·255b）：「成劫之末，人壽無量，外道出世，名嗢露迦。」又，《大莊嚴論經》卷一云（大正4·259c）：

「毗世師論非但今者不可取信，於昔已來善觀察者久不可信。所以然者，昔佛十力未出世時，一切衆生皆爲無明之所覆蔽，盲無目故，於毗世師論生於明想。佛日既出，慧明照了，毗世師論無所知曉，都應棄捨。譬如鵄鵂夜則遊行能有力用，晝則藏竄無有力用。毗世師論亦復如是，佛日既出，彼論無用。」

凡此皆認爲此人出世在釋尊以前。然而原始佛典及流行於佛陀時代的諸種外道典籍，皆未載及此派之派名或學說，因此該學派當係興起於佛陀以後。根據近代原典批判研究的結果，認爲約在西元前三世紀乃至二世紀左右所成立。

至於優樓佉之後的傳承，史料不足，無法詳知。《成唯識論述記》卷一（末）謂，嗢露迦欲傳其法予具七德者。經多劫後，得婆羅痆斯國婆羅門子般遮尸棄（即五頂），傳承所悟之六句義法，以般遮尸棄爲第二祖云云。然而事實未必如此。依《大毗婆沙論》卷一一三云（大正27·587c）：「如勝論外道說五種業。」卷一四二云（大正27·729c）：「勝論者說有五根。」《大莊嚴論經》卷一云（大正4·259b）：「如毗世師論不知法相，錯亂因果。」《方便心論》亦謂衛世師有六諦云云。

《十二門論》〈觀相門〉中，曾列舉勝論學派的說法，由此可知，此學派在龍樹以前便已相當興盛。其後與佛教之間曾常發生論爭。提婆之《廣百論本》、《百論》、《百字論》、《外道小乘四宗論》、《外道小乘涅槃論》，青目之《中論釋》，婆藪之《百論釋》及《成唯識論》卷一等處，均載有破斥此學派的文章。

此派與當時的數論學派，皆被佛教界認爲是外道的代表學派。其後發生分裂。《成唯識論述記》卷一（末）云（大正43·255b）：「數論及與勝論各有十八部異執競興。」《因明入正理論疏》卷中（本）亦云（大正44·118a）：「十八部中上首名戰達羅，此云慧月，造十句論。」慧月爲西元五、六世紀左右時人，著有《勝宗十句義論》，倡導十句義之說。此論係玄奘所翻譯，爾後在我國及日本，頗有學者研習。然在印度則仍盛行六句義之說，後又興起加上「無說句義」的七句義說。

勝論所立的宗義，在優樓佉之時建立六句義，承認各句義的客觀存在。主張依據此諸句義的集合離散，萬有便有生成壞滅。後來慧月加入「有能、無能、俱分、無說」四句義，而成十句義。要言之，勝論所說是多元論，也可稱爲極微說、實我論、三世實有論、因中無果說。又與聲論相對，而主張「聲是無常」之論。

《外道小乘四宗論》云（大正32·155a）：「一切法異者，外道毗世師論師說。」《外道小乘涅槃論》云（大正32·157a）：

「外道毗世師論師作如是說，謂地、水、火、風、虛空、微塵、物、功德、業、勝等十種法常故，和合而生一切世間知無知物，從二微塵次第生一切法。無彼者無和合者，無和合者即是離散，離散者即是涅槃。是故毗世師論師說，微塵是常能生一切物，是涅槃因。」

《百論》卷上〈破神品〉云（大正30·170c）：「迦毗羅、優樓迦等言，神及諸法有。」《百論疏》卷上云（大正42·244b）

：「所說之經名衞世師，有十萬偈。明於六諦。因中無果，神覺異義，以斯爲宗。」

《大乘法苑義林章》卷一將勝論與計時外道，同攝屬於去來實有論。文云（大正45·249c）：「有去來世猶如現在，實有非假。」

◉附：黃心川《印度哲學史》第十一章（摘錄）

勝論傳說中的開山祖是迦那陀（Kaṇāda），迦那陀又名蹇拏仆（Kanabhuj，有「食米仙人」之意），或名優樓迦（Ulūka，有「鵂鶹」或「獯猴」之意）。迦那陀另外還被人解釋爲「原子論者」，因爲Kaṇāda一字中「Kaṇa」有「原子」的意思。迦那陀的生平在漢譯佛經中有著各種不同的傳說，但其中極大部份是不足爲信的。根據印度《風神往世書》（Vāyu-Purāṇa，約四世紀以後編出）記載，他生於普羅訶沙（Prahāsa），是蘇摩沙爾摩（Somaśarma）的弟子。但此說亦不足採信。目前一般推定爲西元前二世紀後半頃人。

勝論最早的經典相傳是迦那陀所著的《勝論經》。據很多學者的考證，《勝論經》現在的形式大概是在西元50至150年左右編纂起來的。它共十卷、三七〇頌。第一卷陳述研究六個範疇（六句義）的意義；第二、三卷闡述實體範疇（實句義）的內容；第四卷論述性質範疇、原子論和四大的性質；第五卷論述運動範疇（業句義）；第六卷闡述宗教觀、倫理觀以及性質範疇（德句義）中的「不可見力規律」（「法」與「非法」）；第七卷論述性質範疇以及內屬範疇（和合句義）的內容；第八、九卷論述認識和推理；第十卷論述苦與樂等等。

《勝論經》的釋本爲西元400至450年鉢羅奢思多波陀（因贊，Praśastapāda）所寫的《範疇與法的論綱》（舊譯《攝句義法論》或《題法要集》，Padarthadharmasaṃgraha），此書雖稱祖述《勝論經》，但完全自由發揮了勝論的哲學理論，其中對於世界的生滅、運動的程序、性質範疇的分類等等解釋都是和《勝論經》有出入的。《範疇與法的論綱》最重要的注疏是西元991年室利訶羅（Śrīhara）所寫的《正理的芭蕉樹》（Nyāyakandalı），以及十世紀末鄔陀衍那（顯現，Udayana）所寫的《光之頸飾》（Kiraṇavalı），在這二個疏中室利訶羅和鄔陀衍那已把有神論引入了勝論的哲學。《勝論經》另外重要的注疏是十五世紀初商羯羅·彌室羅（Śaṅkara Miśra）所寫的《鄔巴斯伽羅》（Upaskara），以及十九世紀初出現，由賈耶那羅衍那（Jayanarayāna）所寫的複注。

此外，尚有大量關於勝論與正理論混合以後所寫的著作。其中比較重要的有不早於西元1150年濕婆迭底（Śivaditya）所寫的《七句義論》（Saptapadārthı），此書梵文本在我國西藏亦發現；不遲於十六世紀南印度人阿難跋陀（Annambhaṭṭa）所著的《思擇要義》（Tarkasaṃgraha），以及十七世紀室伐那泰·鉢恰那伐（Viśvanatha Pañcanava）所寫的《敍述裁定》（Bhāṣapariccheda），以及爲《敍述裁定》所作的注釋《極成說眞珠之頸飾》（Siddhānta-Mukutavalı）等。

勝論另一個重要的經典是我國所保存，唐·玄奘在西元648年（貞觀二十二年）所譯出的《勝宗十句義論》（Daśapadarthaśastra），此書作者據玄奘說是印度聖者慧月（Maticandra，末蒂旃陀羅）。又據《俱舍惠輝》記：「慧月於雲山北作十句義。」但慧月究竟生於什麼年代，是何許人現在還不很明瞭。慧月書中的論點有很多是與鉢羅奢思多波陀相似。因此，此書的年代可放在鉢羅奢思多波陀以後玄奘之前，即西元400至600年左右。《十句義論》共八十六節，前一部分論述十個範疇理論的大綱，後一部分具體分析各個範疇所包攝的內容。此書在我國和日本有很多注釋。

關於勝論派主要的思想家和生卒年代可列表如下：

(1)在《彌蘭陀王問經》中所提到的勝論…………………………………………約西元前後

(2)在史詩《摩訶婆羅多》中提到的勝論……

………………………… 不早於西元前二世紀
(3)迦那陀的《勝論經》…………………………
………………………… 不早於西元前二世紀
(4)鉢羅奢思多波陀（Praśastapada）………
………………………………… 西元400～450
(5)慧月（Maticandra）…………………………
………………………………… 西元400～600
以下開始與正理論混合
(6)筏蹉衍那（Vatsyayana）…………………
………………………………… 西元400～600
(7)鄔闍多伽羅（Uddyotakara）……………
………………………………… 西元600～700
(8)鄔陀衍那（Udayana）…………… 西元984
(9)室利訶羅（Śrıhara）……………… 西元991
(10)濕婆迭底（Śivaditya）……… 西元1150前
(11)伐達摩鉢弟耶耶（Vardhamanopadhyaya）……………………………………西元1300
(12)商羯羅・彌室羅（Śaṅkara Miśra）…………………………………… 西元1400～1500
(13)阿難跋陀（Anaṃbhaṭṭa）…………………
……………………………… 西元1500～1600
(14)吠室伐那泰・鉢恰那伐（Viśvanatha Pañcanava）………………………西元1600
(15)賈耶那羅衍那（Jayanārāyāna）…………
…………………………………………西元1800

（中略）

勝論的世界觀在嚴格的意義上看，不是唯物主義而是多元實在論的見地，這因爲勝論除了主張地、水、風、火等等物質的存在外，還主張獨立的靈魂的存在，但是勝論的自然哲學無疑地是唯物主義。這種唯物主義是和當時占統治地位的宗教唯心主義相對立的。

勝論的範疇理論大體說明了一切存在的基本形式和它們的最普遍關係。他們對於範疇的探討是以活生生的現實和自然界爲基礎的，不僅涉及到了思維的形式，也涉及到了思維的內容問題。例如他們認爲實體的範疇是基本的範疇，而其他的範疇則是從屬於實體的。這種說明幫助人們對於世界各種存在的全面了解有著重要的意義。但是也必須指出：勝論的範疇學說是形而上學、機械論的，他們沒有科學地說明各個範疇之間，以及每個範疇之間的內在的、辯證的聯繫，因而把世界歸結爲一個命定的、機械的過程。另外，他們在處理個別與一般、可能性和現實性、存在和生成、有機界以及自然界和社會生活之間的關係等也都是形而上學的，從而顯得混亂不堪。勝論這個範疇理論的特點正如列寧在研究亞里斯多德的範疇學說時所指出：

「處處都把客觀的邏輯和主觀的邏輯混合起來，而且混合的處處都顯出客觀的邏輯來，對於認識的客觀性沒有懷疑。對於理性的力量，對於認識的力量、能力和客觀眞理抱著天眞的信仰。並且在一般與個別的辯證法，即概念與感覺得到的個別對象、事物、現象的實在性的辯證法上陷入稚氣的混亂狀態，陷入毫無辦法的困窘的混亂狀態。」

勝論的自然哲學總的看來是一種分析的哲學。它對存在某個形態方面作了深刻的、細緻的分析，這些分析對於科學分類和某個科學領域的發掘是有意義的。勝論哲學雖然開始擺脫印度古代唯物主義從整體、總的方面把握世界的局限，但是這種哲學缺乏綜合，因而仍然是僵硬的、機械的、形而上學的。

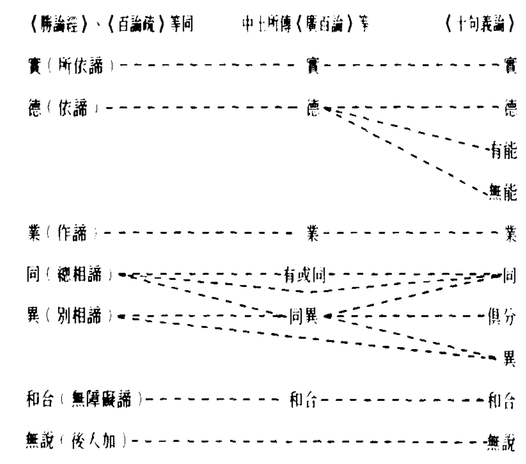
勝論雖如上面所述抱有科學的見解，但它歸根結底還是一種宗教解脫的哲學。他們認爲借助於對十個範疇的研究可以達到「眞知」和解脫。從這個根本的態度上看，他們的思想還是在統治階級的思想軌道上運轉。但是，我們也能看到他們的哲學和當時占絕對統治地位的吠檀多哲學思想的差別。如果把他們的哲學思想和社會思想聯繫起來，可以看出它是反映出了與當時產業發展有關的新興的封建主、富有商人和城市居民的動向和利益。（中略）

勝論在漢譯佛經及我國僧侶所寫的著作中有著大量的記載。這些記載對於了解勝論發展的歷史，勝論與佛教的關係有著一定的參考價值。目前這些記載已引起了日本和西歐學者的

注意，其中一部分已翻譯成爲西方文字（《十句義論》、《唯識述記》及《百論疏》等有關部分），對於這些資料的整理，是一個極爲繁複的科學研究問題，它不單涉及到資料的內容，也涉及到方法論問題。

⑴關於慧月《十句義論》中所提到的三個範疇：可能、非可能、亦同亦異，雖然在印度所保存的勝論和彌曼差派早期文獻中可以找出蛛絲馬跡，但在《勝論經》，與慧月同時候或較早一個時候的《範疇與法的論綱》，以及九世紀以後室利訶羅、鄔陀衍那、濕婆迭底，以及其它人的著作中都未單獨提出。《十句義論》的梵本一直未發現，作者慧月的生平在印度的文獻中也沒有人提及，因此《十句義論》是不是印度勝論獨立的一派？翻譯者玄奘有無穿鑿附會？（玄奘的其它著作也存在著爭論）都是懸而未決的問題。

⑵在我國保存的勝論文獻和記載中，關於勝論的範疇學說計有三種：十範疇說、六範疇說和七範疇說。而且對於六範疇說也有不同的解釋：《成實論》卷三和《百論疏》卷三釋六範疇是實體、性質、運動、特殊、普遍、內屬。例如吉藏說：「今言六諦者，一陀羅驃（dravya），稱爲主諦，亦云所依諦，謂地、水、風、火、空、時、方、神、意（中略）。二者求那（guṇa），此云依諦，有二十一法，謂一、異、合、離、數、量、好、丑，八也；次有苦、樂、憎、愛、愚、智、勤、惰，亦八也；次有五塵，即色、聲、香、味、觸也。（中略）三者羯摩諦（karma），此云作諦，謂舉下屈伸所有造作也。四者三摩若諦（samanya），此云總相諦，謂總萬法爲一大有等。五毗尸諦（viśesa），此云別相諦，謂瓶衣不同也。六（者）三摩婆衣諦（samavaya），此云無障礙諦，如一柱色香偏有而不相障。」《成唯識論述記》卷五、《廣百論》卷六、卷八、《俱舍論》（《光記》卷十九）、《顯宗論》卷七、《順正理論》卷十二等則釋六句義是實體、性質、運動、存在性（有）、亦同亦異（同異）、內屬。關於我國所傳各說，湯用彤教授曾作過下列比較：



這些記述爲什麼和印度文獻記載有出入，這是需要研究的一個複雜問題。

⑶勝論哲學在我國思想界的鬥爭中也有過某些影響，歷史上比較重要的例子是隋·吉藏在建立我國三論宗的體系時，爲了「破邪顯正」，反對唯物主義，通過《百論》和《中論》的注疏，對於勝論的各別學說（極微、因中無果、六範疇等等）逐一進行了批駁，他視勝論的原子和合學說是八種邪因邪果的第一種。又如唐代唯物論哲學家呂才（600～655）在闡述他的唯物論、無神論的思想時，也曾把勝論的原子與《易傳》的氣都看作物質的範疇，並以此爲世界的根源。又用「多生一」（即一物由許多原子所構成）比擬《易傳》的「一生多」（「元資一氣，終成萬物」）。呂才的論敵明濬在指責他的原子——氣的學說時曾寫道：

「又案：勝論立常極微。數乃無窮，體唯極小，後漸和合，生諸子微。數則倍減於常微，體又倍增於父母，迄乎終已，體遍大千，究其所窮，數唯是一。呂公所引易繫辭云『太極生二儀，二儀生四象，四象生八卦，八卦生萬物。』云此與彼，言異義同。今案：太極無形，肇生有象，元資一氣，終成萬象，豈得以多生一而例一生多？引類欲顯博聞，義乖復何所托？」

他如章太炎在辛亥革命時也曾援引過勝論

的自然學說批判基督教唯心主義理論。他說：

「鞞世師之說建立實性，名爲地、水、風、火，（中略）皆有極微，我（靈魂——引者）、意（心——引者）雖虛，亦在極微之列。此所謂唯物論也。」

「耶和瓦之創造萬物也。爲於耶和瓦外無質料乎？爲於耶和瓦外有質料乎？（中略）若云耶和瓦外本有質料如鞞世師所謂陀羅驃者，（實體——引者）則此質料因與耶和瓦對立。質料猶同，而耶和瓦爲其良治。必如希臘舊說雙立質料二宰而後可，適自害其絕對矣。是故絕對無二之說，又彼教所以自破者也。」

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷二十一；《入大乘論》卷上；無性《攝大乘論釋》卷一；《佛性論》卷一；《成實論》卷三〈四大假品〉、〈四大實有品〉、卷五〈香相品〉、〈觸相品〉；《摩訶止觀》卷十（上）；《止觀輔行傳弘決》卷十之一；宇井伯壽《印度哲學史》、《印度哲學研究》第一冊、第三冊；金倉圓照《インド哲學史》、《インド哲學の自我思想》；Stcherbatsky著．金岡秀友譯《大乘佛教概論》；Edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore《A Source Book in Indian Philosophy》。

勝林院

日本天台宗寺院。位於京都市左京區大原。山號魚山，又名大原寺。長和二年（1013），由寂源創建。寂源仿傚中國魚山興起聲明（梵唄）之意，本寺遂成魚山聲明的弘傳地。寺中供奉相傳爲康尚所造之丈六阿彌陀佛像。文治二年（1186），睿山座主顯眞曾就有關穢土之理求教於法然源空。其後，諸宗之碩學名僧會集於此寺，與法然比論法義，此即「大原問答」。延應元年（1239），後鳥羽上皇之遺骨安放於本寺之龍禪院。寬元元年（1243），順德上皇之遺骨亦奉置於此。本寺境內之契心園係足利將軍舉行觀楓宴之遺址，後山建有後鳥羽、順德二天皇之陵寢。

勝持寺

日本天台宗寺院。位於京都市西京區大原野南春日町。號小鹽山大原院。俗稱花の寺。相傳係役小角所開創。延曆十年（791），最澄建立伽藍，號小鹽山大原坊。仁壽年間（851～854），範慶復興此寺，成爲大原野春日社的別當寺，號大原院勝持寺。其後，受到足利尊氏的護持而隆盛，應仁之亂後，遭兵火燒毀。天正年間（1573～1592），佛殿再興。現存本堂、不動堂、仁王門、西行庵等堂舍。此外，境內櫻樹繁茂，尤以本堂前的西行櫻最著名。

勝鬘經（梵Śrīmālā-siṃha-nāda-sūtra，藏Lha-mo dpal phreṅ-gi seṅ-geḥi sgra）

具稱《勝鬘夫人師子吼經》，有漢文和藏文兩類譯本，經題詳略不一。漢文譯本有三種：(1)《勝鬘經》一卷，北涼．曇無讖在玄始年間（412～428）譯，見於隋．費長房《歷代三寶紀》，早佚，唐．智昇《開元釋教錄》列入闕本。(2)《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》一卷，劉宋．求那跋陀羅於元嘉十三年（436）譯，今存。收在《大正藏》第十二冊。(3)《勝鬘夫人會》一卷，唐．菩提流志於神龍二年到先天二年間（706～713）譯，編入《大寶積經》第四十八會，今存。藏文譯本一種，二卷，勝友、善帝覺、智軍合譯，也編入《大寶積經》裏，今存。在現存譯本中，漢地最流行的是劉宋譯本。此本的譯文簡當，且爲歷代學者講說、著述所據而受到重視。本經自從唐譯本編入《大寶積經》以來，以後各錄的入藏目都列入寶積部，其實本經所詳義理，還是涅槃部一類的，按其內容應該列入涅槃部。

本經敘述勝鬘夫人由於父波斯匿王、母末利夫人的引導，聞法見佛而生信解，得到授記，即於佛前演說一乘、一諦、一依等大乘佛法。本經後分特分別標出全經所詳的十四義和總結，後世遂據以劃分爲十五章段。前三章敘述勝鬘夫人皈依、受戒、發願的經過。第四章詳說攝持正法，總攝一切願行。而本經所謂「

正法」，係專指涅槃一乘法。第五章說關於一乘法的修證。從第六章到第十二章，解釋三乘必歸於佛乘而為一乘所攝，於此詳說入於一乘之道。第十三章說入一乘道之因。於此解釋佛說「心性本淨、客塵所染」密意是指的「如來藏心」。第十四章說淨信為本，仍指歸於涅槃。第十五章總論以上文義作結。

本經反覆說明如來藏是出世正因，多就《大法鼓經》意而加以發揮。關於如來藏之說，《楞伽經》裏也有專章闡述。並說勝鬘夫人宣說如來藏、藏識、如來境界云云，可見《楞伽經》與本經的關係及教義上互相闡發的共同之處。

本經傳入中國，以劉宋譯本弘傳較盛，最初註釋本經的是劉宋・竺道猷。他於經出之後就反覆披尋，撰《注解》五卷。其後道慈從他問學，依註刪節為《要解》二卷。這兩種都早佚。梁代有慧超《注》、僧馥《注》、僧璩《文旨》、法珍《義疏》、法瑗《注》、慧通《義疏》及梁武帝《別釋》等，也都佚。當時北地有道辨《注》、慧光《注釋》、僧苑《疏記》、曇延《疏》及靈祐《疏》等，也都佚。現存敦煌出土的北魏・正始元年（504）寫本《義記》及延昌四年（515）寫本照法師《疏》殘本各一卷。隋代有慧遠的《義記》二卷，今存上卷；吉藏《寶窟》三卷，今存。唐代有窺基《述記》二卷，明空《義疏私鈔》六卷，今存；另有元曉《疏》、道倫《疏》各二卷，靖邁《疏》、攀法師《義記》各一卷，都佚。唐代以後，本經講習衰歇，未見有續出的註疏。（游俠）

◉附一：呂澂〈勝鬘夫人師子吼經講要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

將釋此經，先序四義：

⑴揭示經旨：學佛究竟，在證得涅槃。轉依之機，繫於如來藏。茲經明涅槃法、一乘道，與如來藏因（本經緣起由於波斯匿王之信法，所信則《大法鼓經》涅槃法也。又此經於阿踰闍說，彼地先行小乘化地宗，亦談一乘法，今則廣其意也。又經末結文云，弟子隨信自性淨心為入道因，故此經所說有因義也），皆佛法根本義，故不可忽。

⑵推論學源：勝鬘見佛，啓友稱王之信，次第感化阿踰闍城中男女，七歲以上皆向大乘，此阿踰闍流傳大乘之始也（其後無著、世親亦於此說教）。其先則小乘化地部流行茲土，說一乘義而未臻究竟，今經即為之更進一解。學說淵源，不可不知。

⑶刊定經名：此經梵本猶未發現，寂天《集菩薩學處論》稱引此經，名《勝鬘師子吼經》。西藏譯本多「夫人」二字，更為近真，以此經文體屬說經類，勝鬘女子稱夫人以資揀別，理亦應爾，寂天所引當是省文，且本經最後出名亦同藏本可作旁證也。今本有「一乘大方便方廣」等字，則是譯者欲明經意，而據經末文句（此經所說斷一切疑決定了義入一乘道云云）增益之耳。

⑷決擇譯本：漢譯此經前後三次，最初曇無讖譯，久已失傳；今存劉宋・求那跋陀羅譯及唐・菩提流志譯，凡兩本。宋本有二事勝，一者文字簡當，二者譯人學有師承。蓋求那傳譯諸經，先後有序，皆出於一系統也，今即取以講習。唐本編入《大寶積經》四十八會，譯文較明暢，而精要處時失原意。此外又有西藏譯本（亦在《寶積》中），尚存梵文面目。皆可參證。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第二節（摘錄）

跟著「涅槃經類」出現的另一類經，就是「勝鬘經類」。勝鬘是人名，經即以她為因緣把佛說的道理記下的。經的部頭小，譯本僅一卷。漢文有兩譯，菩提流志譯本收入《大寶積經》內的第四十八會，經名也叫《師子吼》，內容主要講佛性，特別以「如來藏」為主題。全經結構分十四門，即有十四義；說法基本上與《大涅槃經》的後分一致，但著重結合心的

法性講的。心的法性，即是心的本質。心以甚麼為本質？他們認為，心以「清淨」為本質。由此本質來說心，就是「自性清淨心」。《勝鬘經》又提到如來藏，即把它限定在這個範圍內，這與《涅槃經》後分精神是相同的。

同時，《勝鬘經》也把「如來藏」聯繫於對「自性清淨心」的理解能力方面，即「空性智」，就是說，要以「空性智」來觀察才能認識。空性智對心的理解有兩個方面，(一)從自性清淨心講，一切衆生皆有此心，但現時不能覺察，乃因煩惱障蔽，即所謂「心性本淨，客塵所染」，淨心與客塵是同時並存的，但兩者性質不同，又是分離的，即所謂「與客塵俱，而性相離」。怎樣知其相離呢？這就是空性智的理解，由智而見其不實，從而可以把客塵斷掉。這樣，如來藏即具有「空」的意義，即「空如來藏」。這是從正面的理解。(二)從反面理解，如來藏未來可以發生甚麼作用呢？可以成佛，可以使之具有佛的各種功德，因此，它是具有功德的，儘管現在未發現功德，但功德的基礎是存在的。這樣，藏與功德的關係，被看作「不俱而不離」。就是說，現在雖然尚未實現佛的功德，但如來藏裏早已攝藏了實現它的基礎，如同幼兒已具備有成年人基礎一樣，總有成長為成年人的一天。所以從智慧看來，它也是圓滿無欠缺的。這樣，如來藏又具有「不空」的意義，即「不空如來藏」。由此看來，《勝鬘經》對佛性說更加肯定，它繼承了以前說法而且有所發展。它把佛性擴展到心性，這實際是佛家的人性說，是他們對於人性的理解以及人生根據的說明。

《勝鬘經》共講了十四義，除上述外，還有其他一些重要說法，例如，三乘歸於一乘，即暗示一切衆生（包括一闡提在內）都可以成佛。又如，四諦歸於滅諦，從此可以看出四諦有有作、無作兩方面的意義（此說以後還有發展，但此處已見端倪）。像《勝鬘經》這類說法的還有《不增不減經》、《無上依經》等等，性質相仿，流行時間相同，也可歸之為「勝鬘經類」。

◉附三：印順《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經講記》〈懸論〉（摘錄）

敍大意

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，簡稱《勝鬘經》，為眞常妙有的大乘要典。《法華》、《涅槃》、《楞伽》等經的要義，本經都包含得有。在南北朝時代，流通極廣。今先以三義，來略明本經的要義：(一)平等義，(二)究竟義，(三)攝受義。

(一)平等義：大乘佛法有一名句：「一切衆生皆得成佛。」這句話，是極深刻、極偉大的。一切衆生都可以成佛，這是不簡別任何人的，人人都可以成佛的。在六道中輪轉的其他衆生，無論如何，也終於會有修學佛法的能力，達到成佛的目的，不可說這些衆生可以成佛，那些不可成佛，而是普為一切衆生的，所以佛法極其平等。比之一般，佛法才是眞正的大平等，究竟的眞平等。佛法雖是為一切衆生的，一切衆生皆成佛的，但仍以人類為本；其他衆生，要到人的地位，才能發心修學而成佛。所以唐朝裴休的〈圓覺經序〉說：佛法是徧為一切衆生的；然其眞能發菩提心的，唯在人道。以人言人，佛法是不簡別什麼人的，約本經作三點來說：

(1)出家與在家：佛法有出家與在家的兩類。有以為佛法是出家人的，或出家衆是特別重要的。其實，約大乘平等義說，學佛成佛以及弘揚正法，救度衆生，在家與出家，是平等平等的。像本經的勝鬘夫人，就是在家居士，她能說非常深奧、圓滿、究竟的法門。若說大小乘有什麼不同，可以說：小乘以出家者為重，大乘以現居士身為多。維摩居士，中國的學佛者，都是知道的，他是怎樣的方便度衆生呀！考現存的大乘經，十之八九，是以在家菩薩為主的，說法者不少是在家菩薩，而且也大多為在家者說。向來學佛者，總覺得出家勝過在家，然從眞正的大乘說，勝過出家衆的在家衆，多

得很。有一次，文殊與迦葉同行，文殊請迦葉前行說，你是具戒、證果了；迦葉轉請文殊先行說，你早已發菩提心領導衆生了：結果是文殊先行。發菩提心的大乘學者，雖是在家衆，也是被尊敬的。

從佛教的史實上看：晉時法顯去印度時，見到華氏城的佛教，多虧了一位在家居士羅沃私婆迷的住持。唐時玄奘到印度去，先在北印度，從長壽婆羅門學中觀；次到中印度，跟勝軍論師學瑜伽。近代中國，如楊仁山居士等，對佛教的貢獻及影響，就很大。小乘說，出家得證阿羅漢果，在家就不能得；以大乘佛法說，一切是平等的。反之，佛在印度的示現出家相——丈六老比丘，是適應印度的時代文明而權巧示現的，不是佛的眞實相。如佛的眞實身——毗盧遮那佛，不是出家而是在家相的。不以出家衆爲重，而說出家與在家平等，爲大乘平等的特徵之一。

⑵**男子與女人**：現在人都在說，男女是平等的，不知佛法原就主張男女平等的。以小乘說，比丘得證阿羅漢果，比丘尼同樣得證阿羅漢果。以大乘說，修功德、智慧，斷煩惱，自利利人，男女是一樣的。如《寶積經》中的〈勝鬘會〉、〈妙慧童女會〉、〈恆河上優婆夷會〉等；《大集經》中的〈寶女品〉；《華嚴經》中善財童子所參訪的善知識中，有休捨優婆夷、慈行童女、師子嚬呻比丘尼等；《法華經》的龍女；《維摩詰經》的天女等。大乘佛教中的女性，是從來與男衆平等的。但過去，佛教受了世間重男輕女的影響，女衆仍不免有相形見絀之處。這在大乘佛法的平等上說，男女平等而且都應荷擔佛法的！摩訶波闍波提比丘尼圓寂後，佛就將她的舍利對大衆說：要說大丈夫，她就是大丈夫了。因大丈夫所能做的，她都做到了。這可見大丈夫，不是專拘形迹的，能依佛法去做，作到佛法所當作的，不論是男是女，都是大丈夫。經中每說女子聞佛說法，即轉女身爲男身；《法華經》中的龍女轉爲丈夫身成佛，這不都顯示這一番深義嗎？本經是極深奧圓滿的一乘大教，而由勝鬘夫人說法，開顯了男女平等的眞義。

⑶**老年與少年**：在形式上，傳統的聲聞僧團，是重年老上座的，因而佛教養成重老的習慣，說什麼「和尚老，就是寶。」其實，佛教所重的上座，是勝義上座，即能證眞而解脫的；那怕是年輕比丘或沙彌，如解脫生死，就是上座。其次，有智慧上座，就是受持三藏的大德法師。有福德上座，他的福緣殊勝，得信衆信仰，能因他而得財力，修寺、塑像等，爲佛法服務。這三類，勝義上座是專精禪思的；智慧上座，是受持三藏的；福德上座，是勤勞僧事的傑出者。此外，還有生年上座，即指出家多年的老比丘，這只是由於衰朽龍鍾，而得他人哀愍推許而已。其實，老有何用？釋迦佛成佛時，才三十五歲，七八十歲的老外道，還要歸依佛呢！大乘經中，充滿青年信衆；許多童男童女，都是發大乘心的，《華嚴經》的善財童子，《般若經》的常啼菩薩，都是修學大乘法的好榜樣。羅什三藏受學中觀論時，不過才十幾歲。《佛藏經》說：老上座們鬥諍分散爲五部；唯有「年少比丘多有利根」，住持了佛法。「沙彌雖小不可輕」，小乘經本有此意，到大乘佛法中，才充分的開展出來。勝鬘夫人，爲波斯匿王及末利夫人的愛女，年紀極輕，宏通大乘法教，引導七歲以上的童男童女，都信修佛法。從青年夫人的弘揚大法，一切青年的修學佛法來看，顯示了大乘佛法的青年老年平等，決不揀別少年而有所輕視的。

㈡**究竟義**：上約人說，此約法說。大乘佛法說平等，不是但求平等，甚至普徧降低，而是要求普徧的進展、提高、擴大，而到達最究竟最圓滿的。佛法說的究竟平等，就是成佛。人人都可到達這一地步，所以是極平等而又最究竟。本經從〈一乘章〉到〈自性清淨章〉，都發揮這佛乘的究竟圓滿義。佛法中有聲聞、緣覺，但這是方便說的，不是究竟眞實。究竟圓滿處，唯是如來——即是一切衆生皆得成佛的佛；如來才是究竟。這可從如來功德、如來

境智、如來因依三點去說。

⑴**如來功德**：佛的果德是究竟圓滿的，不是小乘可比。所證的涅槃，如來是無餘涅槃，小乘是少分的涅槃。所斷的煩惱，佛是斷盡五住，二乘只斷除了前四住的煩惱。所離的生死苦，佛是永離二種死，二乘只離去了分段生死苦。所修的道，佛是一切道，因此而得過恒沙的一切佛法，得第一義智，二乘只是修少分道，得初聖諦智。不論從那方面看，惟如來的常住功德，才是究竟的。

⑵**境智**：境是佛所悟證的——諦，是一滅諦，即諸法實相；智是悟證實相的佛的第一義智——平等大慧。智所悟的實相、境所發的實慧，都是究竟圓滿的。通常說：「如如、如如智，名爲法身」，即此一滅諦與第一義智。依《佛地經論》說：佛果功德，就是以四智菩提，圓成實性，五法爲體。所以從佛的無量無邊功德中，統攝爲智與境，都超越二乘，圓滿究竟。

⑶**因依**：如來的能證智與所證理，一般的說來，要到如來才究竟。其實，究竟的眞如，是常恆不變；智慧與無邊功德，也是不離於眞實而本有此功德勝能的，一切衆生本來具有的，這就是經中所說的如來藏（即佛性）。如來藏即一切法空性，即一滅諦；而爲功德勝能的所依因。人人有如來藏，因而人人都可成佛。從如來究竟的境智，推求到根源，即指出如來究竟所依的如來藏。如長江大河，一直往上推，可以發現到它的發源處。人人有如來藏，只要能本著如來藏中的稱性功德智能，引發出來，就是如來。如來是究竟的；由於一切衆生有如來藏，所以一切衆生平等，一切終於要成佛而後已。這一思想，在眞常妙有不空的大乘經中，發揮到極點。

㈢**攝受義**：這從人法的相關說。受是領受、接受；攝是攝取、攝屬。攝受正法，就是接受佛法、領受佛法；使佛法屬於行者，成爲自己的佛法，達到自己與佛法的合一。所以攝受正法，在修學佛法的立場說，極爲重要。如不能攝受佛法爲自己，說平等，說究竟，對我們有什麼用？衆生本有功德智慧的根源，但還是凡夫，具足又有什麼用？原因在不能攝受佛法，不能使佛法與自己的身心合一，未能從身心中去實踐、體驗。世間沒有天生彌勒、自然釋迦，彌勒與釋迦，都是從精進勇猛中修學佛法而成。必須使佛法從自己的身心中實現出來，這才能因一切衆生平等具有究竟的如來藏，而完成究竟的如來功德。

攝受正法，也應分三義說，即信、願、行三者。通常以爲念佛，須具足信、願、行；其實，凡是佛法，都要有此三者。「信爲欲依，欲爲勤依」，以信爲依止而起願欲的求得心；有了願求心，就能精進的去實行。但此中最要者，爲信，眞常妙有的大乘法，信是特別重要的。如有人能了解佛法，但不依著做去，這就證明他信得不切。如眞能信得佛法，信得佛的功德、智慧的偉大，信得佛法的救度衆生的功用，信得人生確爲衆苦所逼迫，不會不從信起願，從願去實行的。信心是學佛的初步，如勝鬘夫人一聞佛的無量功德，就欲見佛；見佛即歸依生信。緊接著，就是發誓願，修正行，一切都從信心中來。等到說明如來藏爲「大乘道因」，即廣爲勸信。極究竟的如來乘，惟有極切的誠信心，才能攝受、成就。所以《華嚴經》說：「信爲道源功德母。」《智論》說：「信如手」，手是拿東西的。要得佛法，就應從信下手。佛法的無邊智慧、功德寶，如有信心，就可盡量取得（攝受）；否則，即是入寶山而空手回。佛乘是究竟而又平等的，從平等到究竟，關鍵就在攝受正法。攝受正法，以信爲初門；有信而後立大願，修大行，本經中都是有所說明的，這即是從歎佛功德到攝受正法章。

平等、究竟、攝受——三個意義，爲本經的核心、精要，特先爲略說。

〔參考資料〕 A. K. Warder著．王世安譯《印度佛教史》；高崎直道（等）著．李世傑譯《如來藏思想》；西義雄（等）《大乘菩薩道の研究》；高崎直道《

如來藏思想の形成》；宇井伯壽《寶性論研究》；《大乘佛典》第十二冊〈如來藏系經典〉（中央公論社）。

勝又俊教（1909～　　）

日本佛教學者。新潟縣人。東京大學文學院印度哲學系畢業。歷任大正大學講師、教授、東洋大學教授、大正大學校長等職。此外，亦曾任眞言宗豐山派大僧正。

氏爲印度唯識思想一門的權威，在密教研究方面貢獻亦大。著有《佛教における心識說の研究》、《密教の日本的展開》、《祕藏寶鑰・般若心經祕鍵》、《弘法大師全集》三卷，及與古田紹欽合編之《大乘佛典入門》等書。

勝者時鬘（巴Jinakālamālinī）

泰國古代史籍。作者爲泰國清邁王朝長老寶智（Ratanapañña）。氏於十六世紀（一說西元1516年，或說1528）以巴利語撰成此書。書中內容主要敍述泰北古都清邁各代土侯事蹟，以及與佛教有關之事，爲研究泰國北部佛教史之重要資料。又，此書今有法譯本。

勝鬘夫人（梵Śrīmālā，藏Dpal-ḥphreṅ）

又作尸利摩羅夫人、室利末羅夫人。佛典中有二人皆稱此名，且此二人爲母女關係。然後人在習慣上皆稱前者（母親）爲「末利夫人」，稱後者（女兒）爲「勝鬘夫人」。後者爲《勝鬘經》之主角，其被習稱爲「勝鬘」，當與此經之流傳有關。玆分述二人之事蹟如下：

㈠中印度劫比羅衛城人，波斯匿王之后。又稱末利（梵、巴Mallika，藏Dpal ḥphreṅ）夫人、摩利夫人、摩利迦夫人。關於其生平，衆說紛紜，玆列舉數說如次：依《有部毗奈耶雜事》卷七所載，幼名明月，父爲摩納婆，母爲婆羅門種。冰雪聰明，儀容超絕。其父歿後，淪爲迦毗羅衛城主摩訶男之婢，嘗受命至林園採花結鬘呈之，男見大喜，令住園中日日作鬘，因名勝鬘。後以飯食供養佛陀的功德，而得脫離婢身。又於園中遇波斯匿王，以不同之水供應王之所需，並以機智爲王退敵，王大感其德，乃迎娶爲夫人，後生有毗琉璃太子。《增一阿含經》卷二十六則謂波斯匿王求婚於釋種族，釋種守舊法，不欲與之結親，乃以摩訶男之婢女欺瞞而嫁之。又，依《四分律》卷十八所述，夫人爲舍衛婆羅門耶若達的婢女，名黃頭，常守末利園。一日，波斯匿王遊獵經此園，爲黃頭巧心所感，乃聘爲夫人，以其來自末利園，故稱末利夫人。

此人事蹟，在諸經律中頗爲常見。如《增一阿含經》卷三〈清信女品〉讚其爲優婆斯中供養如來第一。《未曾有因緣經》卷下則謂夫人雖持五戒，然爲方便故，不持飲酒、妄語二戒。《鼻奈耶》卷七則載迦留陀夷常獨入王宮，爲夫人說法，因此，佛乃制定與女人說法過限戒。

㈡阿踰闍國友稱王之妃。其父爲中印度舍衛國波斯匿王，母爲末利夫人。聰明通敏，受父母薰陶而歸依佛道，敬禮讚歎如來，得當來作佛之記。又發十大受及三大願（參閱附錄）。並承佛威神，宣說攝受正法等法門（即《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》），蒙佛稱讚。後又對友稱王說大乘之法，與王共同教化國中人民。

關於「勝鬘」一詞之由來，吉藏《勝鬘寶窟》卷上（本）云（大正37・2b）：

「言勝者，一釋云：鬘中之上，故云勝鬘。勝鬘父母，借彼世間殊勝之鬘以美其女，故號勝鬘也。又其人生時，人獻首飾之華，故因事立稱。波斯匿王爲無兒息，祈神請福，後忽生一女，國民羣寮皆悉歡喜，各貢上寶華、雕麗珍飾，即從此事立名，故號勝鬘也。二云：以女比華鬘，女勝於鬘，故曰勝鬘；凡有二勝，㈠形勝，㈡德勝。形勝者，女貌絕倫，華鬘不並，如世云將華比面，則面勝於華也。德勝者，其女聰慧利根，通敏易悟，有勝世人，故云德勝。又波斯匿王唯生此女，王之愛惜，爲光飾種胤，是女聰敏愛重，勝世寶雕飾於體，故

云勝鬘。」

◉附一：〈勝鬘三大願〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

勝鬘三大願，指勝鬘夫人在佛爲其授十大記莂後所發的三大誓願。也稱爲三大願、三大誓願、三弘願。《勝鬘經》〈三願章〉云（大正12·218a）：「爾時勝鬘，復於佛前發三大願而作是言，以此實願安隱無量無邊衆生；以此善根於一切生得正法智；是名第一大願。我得正法智已，以無厭心爲衆生說；是名第二大願。我於攝受正法捨身命財護持正法，是名第三大願。爾時世尊，即記勝鬘三大誓願，如一切色悉入空界，如是菩薩恒沙諸願，皆悉入此三大願中，此三願者眞實廣大。」

《勝鬘寶窟》卷上（末），名此三大願爲求正法智願、說智願、護法願。

◉附二：〈勝鬘十受〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

勝鬘十受，又稱十受、十大受或十弘誓。指勝鬘夫人在佛前宣誓實行的十大誓願。

《勝鬘經》〈十受章〉載（大正12·217b）：「爾時，勝鬘聞受記已，恭敬而立，受十大受。」謂勝鬘夫人自誓：自受記日起至成菩提日，誓守下列十大戒。即：(1)於所受戒，不起犯心。(2)於諸尊長，不起慢心。(3)於諸衆生，不起恚心。(4)於他身色及外衆具，不起嫉心。(5)於內外法，不起慳心。(6)不自爲己受畜財物，凡有所受，悉爲成熟貧苦衆生。(7)不自爲己行四攝法。爲一切衆生故，以不愛染心、無厭足心、無罣礙心，攝受衆生。(8)若見孤獨幽繫疾病種種厄難困苦衆生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益，令脫衆苦，然後乃捨。(9)若見捕養衆惡律儀及諸犯戒，終不棄捨，我得力時，於彼彼處見此衆生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。(10)攝受正法，終不忘失。

隋·吉藏《勝鬘寶窟》卷上（末）釋十大受之義，云（大正37·20b）：

「所言大者：一當體大，謂普息一切惡，普修一切善，普度一切人。二得果大，謂諸佛菩薩大人王大天王。三是大人所行，故名爲大。九道中，六道二乘皆不能行，唯菩薩能行，故名大也。四者時大，謂三大僧祇劫常持此戒。五者永不失，一日之戒，日盡便無；一形之戒，形盡便滅。若一受菩薩大戒，雖經六道而戒法不失，故名爲大。馥法師云：虛心敬納，剋己奉行。」

關於十大受與三聚淨戒的關係，《勝鬘寶窟》卷上（末）云，前五願皆爲息惡，故屬攝律儀戒；其次四願中，第六願係以財攝衆生，第七願以四攝法攝取衆生，第八願拔除衆生現世苦果，第九願斷衆生苦因，故此四願皆屬攝衆生戒。最後一願爲正法戒，即攝善法戒。日本聖德太子所撰之《勝鬘經義疏》也採用此等配列法。一般認爲此法係淵源於北魏·昭法師之《勝鬘經疏》。該疏以第一願配誓持，其次四願配攝律儀戒，再次四願配攝衆生戒，第十願配攝善法戒。

〔參考資料〕《中阿含經》卷四十七〈五支物主經〉、卷六十〈愛生經〉；《法句譬喻經》卷二；《賢愚經》卷二；《十誦律》卷十六；《摩訶僧祇律》卷十九；印順《勝鬘經講記》。

勝宗十句義論（梵Vaiśeṣika-daśa-padārtha-prakaraṇa）

一卷。印度勝論派論師慧月造，唐·玄奘於貞觀二十二年（648），譯於弘福寺翻經院，靈雋筆受。又名《十句義論》。收在《大正藏》第五十四册。本書並非佛典，乃印度六派哲學中勝論學派之典籍，然與該學派之主要經典《勝論經》（Vaiśeṣika-sutra），該派另一典籍《句義法綱要》，在旨趣上並不盡同。

書中將《勝論經》所提之實、德、業、同、異、和合等六句義，擴充爲實、德、業、同、異、和合、有能、無能、俱分、無說等十句義。全書即鋪述此十種原理之義趣。共分前後二分。前分敍述十句義之體性，後分敍述其義

相及相互之關係。其論述方法與《勝論經》亦不全同，其形式類似《俱舍論》等阿毗達磨文獻。關於其成書年代有二說，一說在《句義法綱要》之前，一說爲後。

本書之註疏有：中國之《勝宗十句義論章》一卷（道世或窺基），日本之《勝宗十句義論記》二卷（法住）、《科註冠導勝宗十句義論》一卷（虎喝）、《增補科註冠導勝宗十句義論》一卷（存教）、《勝宗十句義論釋》二卷（基辨）、《勝宗十句義論試記》二卷（嚴藏）、《勝宗十句義論抉擇》五卷（快道，此書最爲詳盡）、《勝宗十句義論叢林》一冊（快道，摘錄慈恩之《唯識疏》及《因明疏》等書中有關勝論派教義文句之集大成者）、《勝宗十句義論釋傍觀錄》一冊（光嚴）、《勝宗十句義釋傍觀錄講要》一冊（光嚴）、《勝宗十句義論筆記》一卷（法海）、《十句義論聞記》一卷（寶雲）、《勝宗十句義論私記》二卷（祐澄）、《冠註勝宗十句義論》一卷（公譚）、《勝宗十句義論講義》一卷（光法）。其中，前二書現已不傳。

本書梵本今已不存，英譯本爲1927年日人宇井伯壽所譯，即《The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadartha-śastra》。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷一（末）；《因明入正理論疏》卷下；《因明論疏明燈抄》卷四（本）；《俱舍論光記》卷五；《俱舍論頌疏義鈔》卷上（本）。

勝天王般若波羅蜜經（梵Pravara-deva-rāja-paripṛcchā）

七卷。陳・月婆首那譯。略稱《勝天王般若經》。收在《大正藏》第八冊。內容記載佛應鉢婆羅天王之問，對大眾說甚深般若及其修習之法。計分〈通達品〉、〈顯相品〉、〈法界品〉、〈念處品〉、〈法性品〉、〈平等品〉、〈現相品〉、〈無所得品〉、〈證勸品〉、〈述德品〉、〈現化品〉、〈陀羅尼品〉、〈勸誡品〉、〈二行品〉、〈讚歎品〉、〈付囑品〉等十六品。

依聖語藏本所附加的經序，與《歷代三寶紀》卷九之記載，梁・太清二年（548），于闐國沙門求那跋陀齎本經之梵本入梁；陳・天嘉六年（565），中天竺優禪尼國王子月婆首那將其譯出。此經與唐・玄奘所譯《大般若經》卷五六六至卷五七三之第六會爲同本。但玄奘譯本將第一〈通達品〉，分爲〈緣起〉及〈通達〉二品，故總有十七品。英譯《大明三藏聖教目錄》將此經配與梵文Suvikrantavikrami-paripṛccha，但該梵文相當於《大般若經》第十六分，故配屬於此譯本是不恰當的。

◉附：印順《如來藏之研究》第六章第二節（摘錄）

《勝天王般若經》（與玄奘《大般若經》第六分同本），在次第與內容方面，一部分與《無上依經》相合，如〈法性品〉，從品初到「行般若波羅蜜，如實通達甚深法性」，與《無上依經》的〈如來界品〉相合。〈二行品〉與《無上依經》的〈菩提品〉十事的後六事——「五者作事，六者相攝，七者行處，八者常住，九者不共，十者不可思惟」；及〈如來功德品〉的大部分相合。〈讚歎品〉的偈頌，一部分與《無上依經》的〈讚歎品〉相合；〈付囑品〉，「受持此修多羅有十種法」，與《無上依經》的〈囑累品〉相合。《勝天王般若經》也與《寶雲經》的全部內容相合，可以斷定：《勝天王般若經》是纂集《寶雲經》、《無上依經》等而成的；但不知爲什麼沒有將《無上依經》義，全部纂集進去！

〔參考資料〕《彥琮錄》卷一；《大唐內典錄》卷五；《開元釋教錄》卷七；《大藏經南條目錄補正索引》。

博多哇（藏Po-to-ba；1031～1105）

藏傳佛教噶當派僧。生於拉薩近郊盤優爾（Ḥphan-yul），本名仁欽賽（Rin-chengsal）。相傳爲聖因竭陀尊者（Mañjughoṣa）的

化身。初隨哥格將秋普（Rṅog byaṅ-chub）與倫戒菩提（Glaṅ tshul-byaṅ）出家，二十八歲時前往熱振寺，依止噶當派始祖仲敦巴（Ḥbrom-ston-pa），與普穹哇（Phu-chuṅ-pa）、京俄哇並稱三昆季。及仲敦巴示寂後，繼任熱振寺堪布。又遊化各地，後返回故鄉隱棲，創建博多寺。授徒弘法，講學以《菩提道炬論》、噶當六論（《大乘莊嚴經論》、《菩薩地論》、《大乘集菩薩學論》、《菩提行論》、《菩薩本生鬘論》、《法集要頌論》）等典籍爲主，在噶當派中開經典派一系。1105年示寂，享壽七十五（一說七十九）。弟子二千餘人中，以朗日塘巴（Glan-ri-than-pa）、俠哇巴（Sa-ra-pa）最爲傑出。

〔參考資料〕 羽田野伯猷《噶當派史》；《青史》。

博那佛塔（Bodhnath）

位於尼泊爾加德滿都城東十里處的佛塔。音譯婆耶帝利揭須浮圖。又名成就一切願塔（Smon-Lam-Thams-Chad-Sgrub-Pai-Mohhod-Rten），藏名賈戎喀學爾（Bya-Rung-kha-Shor）。關於其創建由來，傳說頗多，然多大同小異。據說此塔係名叫康瑪（Kangma）的女子所建。氏原爲婆羅門教的女神，由於在天庭偷花，被貶下凡，轉世而成爲養豬人家的女兒，成年後守寡，獨力養育四個子女，因養鵝而積存一筆財富，乃要求國王賜予一塊土地，以興建供奉阿彌陀佛的寺院，此即今日所見的博那佛塔。

佛塔的建築乃以曼荼羅（mandala）方式往上擴展，向上爬升。通往塔基的是層層的寬階。佛塔的四周，環繞著一堵圓形磚牆，牆上有一四七個壁龕，每一個壁龕有四至五個祈禱輪。而四面牆上各有一對大眼睛，用紅、白、藍三色漆成。塔基的外緣，則刻有一〇八尊阿彌陀佛的小浮雕。全塔氣勢磅礴，前來頂禮者（主要爲西藏系的尼泊爾人）不絕於途。彼等祈禱方式爲一面走一面用手逐一撥動佛塔周圍的祈禱輪，步行方向一律向左。

博山無異禪師廣錄

三十五卷。明・無異元來撰，弘幹、弘裕合編。又名《無異元來禪師廣錄》。清・康熙十年（1671）刊行。內容集結無異元來禪師語錄之大成。收在《嘉興藏》（新文豐版）第四十冊、《禪宗全書》第五十六冊。

全書卷一至卷七爲五會的上堂、小參、晚參等語錄；卷八收錄茶話、普說、問答；卷九至卷十一爲拈古、頌古；卷十二收錄佛事、佛祖讚、自讚；卷十三至卷二十收有禪警語與開示偈、淨土偈；卷二十一至卷二十五爲宗教答響；卷二十六至卷二十七爲宗說等錫；卷二十八至卷三十收錄書；卷三十一至卷三十四收錄啓、序、引、跋、記、文、疏、壽言、輓辭、詩、歌；卷三十五收有劉日杲所撰的〈博山傳〉及吳應賓所撰的塔銘。

善（梵kuśala，巴kusala，藏dge-ba）

指其性安穩，能順益此世及他世的白淨法，與「善業」相通。有時則指善業之性質，有「道德的、正確的」意涵。此善性，與不善、無記（非善亦非不善）合稱三性。《大毗婆沙論》卷五十一云（大正27・263a）：「若法巧便所持，能招愛果，性安隱故名善。」《俱舍論》卷十五云（大正29・80c）：「謂安隱業說名爲善。」《成唯識論》卷五云（大正31・26b）：「能爲此世、他世順益，故名爲善。」此等皆顯示，善不僅性安隱，且能招可愛果，順益此世及他世。

善之種類衆多，諸經論說法各異，茲略述如下：

㈠**二善**：此有多種，略如下列：

⑴有漏善與無漏善：陳譯《攝大乘論釋》卷十三云，有漏善爲白法，無漏善爲淨法。又，有漏善爲未斷煩惱之世間善，包括五戒、十善等，依此能招未來樂之果報；無漏善則爲可斷除煩惱之出世間善，亦爲得涅槃菩提之善，依

此不招感未來之果報。

(2)**止善與行善**：智顗《法界次第初門》卷上謂，止息惡行，不惱於他，稱爲止善，屬消極之善，如不殺生、不偷盜等；積極修行勝行，利安一切，稱爲行善，如布施、放生等。

(3)**定善與散善**：息慮凝心而止住妄想，稱爲定善，乃禪定心修習之善業；策身口意而廢惡修善，稱爲散善，乃散心所修之善業。善導《觀經疏》〈玄義分〉謂《觀經》所明的十六想觀，前十三觀攝定善，後三觀攝散善。

(4)**未生善與已生善**：未生善者，指未修習戒、定、慧諸善法者；已生善者，指已曾修習者。《大智度論》卷四十八云（大正25・405c）：「未生善法令生，已生善法令增長。」

(二)**三善**：謂初善、中善、後善。此三善之說，廣出於諸經論，但解說不同。《大乘廣寶篋經》卷中列舉聲聞、菩薩之五種三善。謂身、口、意三善行，爲聲聞之初善。戒、定、慧三學爲中善。空、無相、無願等三三昧解脫法門爲後善。不捨菩提心爲菩薩之初善，不念下乘爲中善，迴向一切智爲後善。此中，聲聞三善又稱小乘三善，菩薩三善又稱大乘三善。

(三)**四善**：《大毗婆沙論》卷五十謂善有勝義善、自性善、相應善、等起善四種。其中，「勝義善」，又名眞實善，指勝義諦門中之被稱爲善者，即涅槃法。「自性善」，謂不藉他緣，其體自善者，指慚、愧及無貪、無瞋、無癡等三善根。「相應善」，又名相屬善、相雜善，指意業之善。即與前三善根相應的心心所法。「等起善」，又稱發起善，指意業所起之善。即身、口二業及不相應行之善。

(四)**十一善**：指信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害等十一種善。乃唯識宗所立六位心所之一，此心所順益現、未二世，故名爲善。玆略述如次：

(1)**信**：謂自性清淨，亦能使相應之心心所同樣清淨。例如：水精珠能使濁水變清。信珠在於心，相應之心心所也都爲之清淨。

(2)**精進**：亦稱勤。勇悍無懼之意。指能耐勞苦的心，能對治懈怠、成滿善事。

(3)**慚**：謂回顧自身及所依之敎法而心生羞恥，尊崇賢人善法而止息諸惡事。

(4)**愧**：謂回顧他人之譏刺而以自己之罪惡爲恥，乃不親惡人，不作惡法。

(5)**無貪**：謂對三界及三界受生之因緣厭離而無愛著。

(6)**無瞋**：謂對三苦及三苦之因緣無怒恚，而有哀憐之心。

(7)**無癡**：謂了知諸法之事與理。

(8)**輕安**：謂身心輕利安適，伏斷煩惱。

(9)**不放逸**：謂防惡修善，護心不令放蕩縱逸。

(10)**行捨**：謂離昏沈與掉舉，內心平等均衡。

(11)**不害**：謂不損惱有情，內心只有拔苦的悲心。

(五)**十三善**：《阿毗達磨雜集論》卷三將善分別爲十三種，即：自性善、相屬善、隨逐善、發起善、第一義善、生得善、方便善、現前供養善、饒益善、引攝善、對治善、寂靜善、等流善。就中，「自性善」指信、慚及愧、三善根，乃至不害等十一種善之心所法；「相屬善」指與自性善相應的其他心所法；「隨逐善」指善法的習氣；「發起善」指所發的身、語二業之善；「第一義善」指眞如；「生得善」是不經由思惟加行的任運起善；「方便善」指聞正法如理作意而生的善；「現前供養善」指對如來興諸供養業；「饒益善」指以四攝法饒益有情；「引攝善」指以施戒等福業引攝生天之異熟，或顯得涅槃之因；「對治善」指厭壞對治、斷對治等各種對治法；「寂靜善」指斷盡一切煩惱的涅槃界；「等流善」指由寂靜的增上力所發起的神通等功德法。

〔參考資料〕《品類足論》卷六；《大毗婆沙論》卷一四四；《大智度論》卷三十七；《阿毗曇甘露味論》卷上；《雜阿毗曇心論》卷三；《入阿毗達磨論》卷上；《俱舍論》卷十三、卷十五；佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》。

善月（1149～1241）

宋代天台宗僧。四明定海（浙江省鎮海縣）人。字光遠，號柏庭。俗姓方。幼年時誦習六經，十二歲通曉春秋大義。後隨正覺寺道并出家，十五歲受具足戒。翌年三月，道并示寂，師遂往南湖依草庵道因。不久，拜謁梓庵有倫，聞世相常住之旨，益發有省。後禮月堂慧詢，聆聽如來不斷性惡之說，身心豁然達悟。旋即入南湖壽聖寺，師事竹庵可觀，奉命分講。師風儀清溫、談論雅正，備受讚賞。

淳熙七年（1180），掌管東湖辯利寺，後遷慈溪寶嚴寺，不久，應太師史眞隱之請，繼掌月波寺。學徒雲集，道譽一時大噪。紹熙二年（1191），又應何公澹之請，轉壽聖寺，專心致力於天台學的講述，前後達十三年。嘉泰四年（1204），隱居衍慶寺。嘉定二年（1209）撰《楞伽經通義》六卷，四年作《金剛般若經會解》二卷。六年，受郡將陳卿之邀，再度管理壽聖寺，未逾月，便奉寧宗勅令主持上天竺寺。八年夏，遇旱災，奉詔於明慶寺祈雨，帝亦親臨，及有應驗，遂擢升作左街僧錄。十二年秋請辭，歸隱城南祖關。紹定五年（1232）春，再奉旨住持上天竺寺。端平三年（1236），因罹患眼疾，乃辭職，養老於東庵。淳祐元年示寂，世壽九十三。全身塔於寺東。

師之門下弟子衆多。著作除前述者外，另有《大部妙玄格言》二卷、《法華經文句格言》三卷、《仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記》四卷、《台宗十類因革論》四卷、《金剛錍論義解》三卷、《山家緒餘集》三卷等書。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷十八、卷二十五；《補續高僧傳》卷三。

善來（梵svāgata，巴sāgata）❶

印度人表達歡迎之意的問候語。音譯莎揭哆、沙竭陀、沙伽陀、娑婆揭多。《中阿含》卷九〈手長者經〉云（大正1・483c）：「手長者遙見比丘來，即從坐起，叉手向比丘白曰：尊者善來，尊者久不來此，願坐此床。」《南海寄歸內法傳》卷三〈客舊相遇〉條云（大正54・223a）：

「昔大師在日，親爲教主，客苾芻至，自唱善來。又復西方寺衆，多爲制法，凡見新來，無論客舊及弟子門人舊人，即須迎前唱莎揭哆，譯曰善來。客乃尋聲即云窣莎揭多。譯曰極善來。」

由此可知，在印度寺衆間，主僧等先對客人唱莎揭哆，即曰善來，客亦應之唱窣莎揭哆（suṣvagata），即極善來。

又，佛對比丘稱「善來比丘」時，該比丘即得具足戒。此即所謂的「善來得」，乃十種得戒緣之一。如《五分律》卷十五云（大正22・105a）：

「於是憍陳如從坐起，頂禮佛足，白佛言：世尊，願與我出家受具足戒。佛言：善來比丘，受具足戒，於我善說法律能盡一切苦，淨修梵行。憍陳如鬚髮自墮，袈裟著身。」

《善見律毗婆沙》卷七亦云（大正24・718a）：

「善來比丘者，有白衣來詣佛所，欲求出家，如來即觀其根，因緣具足應可度者，便喚言善來比丘。鬚髮自墮而成比丘，喚者如來於納衣裏出右手，手黃金色，以梵音聲喚善來，可修梵行令盡苦源。佛語未竟，便成比丘，得具足戒。」

該書並舉出佛在世時，依此法而得戒的比丘人數，總有一千三百四十一人。

此「善來得」之作法，唯佛一人能作。《順正理論》卷三十七云（大正29・551b）：「由本願力，佛威加故。」《大乘法苑義林章》卷三亦云（大正45・304a）：「唯佛自作，非餘所能。」

〔參考資料〕《毗尼母經》卷一；《四分律》卷三十三；《摩訶僧祇律》卷二十三；《十誦律》卷五十六；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二；《律二十二明了論》；《俱舍論》卷十四；《雜阿毗曇心論》卷三。

善來❷

佛弟子名。音譯莎伽陀、莎婆揭多、修伽陀、蔡揭、沙竭，或莎伽。乃憍閃毗國失收摩羅山浮圖長者之子，出生之時，儀容可愛，父見歡喜，唱言善來善來，因以爲名。及長，家道中落，父母俱喪，投靠無門，時人遂稱之惡來。後以行乞維生，其姊（嫁與給孤獨長者之子）知之，深生憐憫而贈與財物，但以其福薄，財物亦爲盜賊偷取。與諸乞侶同行時，亦常因其惡業之力，而殃及同伴。

後遇釋尊，釋尊悲憫之，特留半食相贈，並令買青蓮花供養僧衆，諸僧衆以憐憫心故，悉皆受取。時花乃開敷。善來見花開，憶知往昔曾修青處觀。釋尊復爲演說法要，便證見諦，獲初果，乃出家離俗，修持梵行，發大勇猛，守堅固心，證阿羅漢果。

其後，失收摩羅山有菴婆毒龍爲害人民，釋尊爲顯發善來之德，便令善來爲衆人降伏該毒龍，善來即現神通降伏之。人民皆大歡喜，便設供養致謝。善來飽食後，誤飲酒漿，醉臥於地。釋尊告諸比丘云，善來往日能降伏毒龍，而今醉臥於地，豈能調伏小鱓？乃爲衆說飲酒之過，並制飲酒戒。

〔參考資料〕《有部毗奈耶》卷四十二〈飲酒學處〉；《鼻奈耶》卷九；《增一阿含經》卷三；《阿羅漢具德經》；《沙曷比丘功德經》；《平等覺經》卷一。

善哉（梵、巴sādhu，藏legs-so）

音譯娑度，義譯勝、完、正、好、善成。爲賞歎讚美之辭。如《大智度論》卷五十三云（大正25·441b）：「須菩提所說分別六波羅蜜，世間出世間及菩提道，大利益衆生，故歡喜讚言：善哉善哉。再言之者，善之至也。」《無量壽經》卷上云（大正12·266c）：「佛言：善哉阿難，所問甚快。」

《有部百一羯磨》卷八云（大正24·489c）：「娑度，譯爲善成，謂於其事善而能成，舊云善哉。」另據同書卷一所言（大正24·456a）：「娑度，譯爲善，凡是作法了時及隨時白事皆如是作。若不說者，得越法罪。」可知「善哉」一語亦用於持戒作法時。此外，《南海寄歸內法傳》卷一云（大正54·211b）：「辭別之時，口云娑度，兼唱阿奴謨拕。娑度即事目善哉，阿奴謨拕譯爲隨喜。凡見施他或見施己，咸同此說。意者前人既呈，隨後慶讚，俱招福利矣。此是南海十洲一途受供法式。」可見此詞也是僧人受供養時之常用語。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷五；《玄應音義》卷十六、卷二十。

善昭（947～1024）

宋代臨濟宗僧。即汾陽善昭。太原（山西省）人，俗姓俞。十四歲時，以父母相繼去世，遂剃髮受具。旋遊歷諸方，參訪尊宿七十一人。最後在首山省念禪師會下大悟，並嗣其法。後遊於湘、衡之間。郡守力邀，請住諸名刹，皆不允。淳化四年（993），首山省念示寂，乃應西河道俗之請，住汾陽太平寺太子院，廣說法要。時，足不出戶，達三十年之久。天下道俗，益加仰慕，不敢直呼其名，遂以「汾陽」稱之。天聖二年示寂，世壽七十八，法臘六十五，諡號「無德禪師」，有《汾陽無德禪師語錄》、《汾陽昭禪師語錄》、《汾陽昭禪師語要》等著述傳世。

◉附一：〈汾陽三句〉（摘錄自《汾陽無德禪師語錄》卷上）

問：如何是學人著力處？師云：嘉州打大像。如何是學人轉身處？師云：陝府灌鐵牛。如何是學人親切處？師云：西河弄師子。

◉附二：〈汾陽三訣〉（摘錄自《人天眼目》卷二）

第一訣：接引無時節，巧語不能詮，雲綻青天月。

第二訣：舒光辨賢哲，問答利生心，拔出眼中楔。

第三訣：西國胡人說，濟水過新羅，北地用邪銕。

◉附三：〈汾陽四句〉（摘錄自《汾陽無德禪師語錄》卷上）

僧問：如何是接初機底句？師云：汝是行脚僧。如何是辨衲僧底句？師云：西方日出卯。如何是正令行底句？師云：千里持來呈舊面。如何是立乾坤底句？師云：北俱盧州長粳米，食者無貪亦無嗔。

◉附四：〈汾陽十智同眞〉（摘錄自《汾陽無德禪師語錄》卷上）

師云：夫說法者，須具十智同眞。若不具十智同眞，邪正不辨，緇素不分，不能與人天爲眼目，決斷是非，如鳥飛空而折翼，如箭射的而斷弦。弦斷故射的不中，翼折故空不可飛。弦壯翼牢，空的俱徹。作麼是十智同眞，與諸上座點出：㈠同一質。㈡同大事。㈢總同參。㈣同眞志。㈤同遍普。㈥同具足。㈦同得失。㈧同生殺。㈨同音吼。㈩同得入。

又云：與什麼人同得入，與誰同音吼？作麼生是同生殺？什麼物同得失？阿那箇同具足？是什麼同遍普？何人同眞志？孰能總同參？那箇同大事？何物同一質？有點得出底麼？點得出者，不吝慈悲。點不出者，未有參學眼。在切須辨取，要識是非，面目見在，不可久立。珍重！

◉附五：〈汾陽十八問〉（摘錄自《人天眼目》卷二）

汾陽云：大意除賓問默問難辨，須識來意。餘者總有時節，言說淺深相度祇應，不得妄生穿鑿，彼此無利益。雖是善因，而招惡果。切須仔細！

〔**請益**〕　僧問馬祖：如何是佛？祖云：即心是佛。趙州云：殿裏底。

〔**呈解**〕　問龍牙：天不能蓋、地不能載時如何？牙云：道者合如是。

〔**察辨**〕　問臨濟：學人有一問，在和尚處時如何？濟云：速道速道。僧擬議。濟便打。

〔**投機**〕　問天皇：疑情未息時如何？皇云：守一非眞。

〔**偏僻**〕　問芭蕉：盡大地是個眼睛，乞師指示。蕉云：貧兒遇餿飯。

〔**心行**〕　問興化：學人皂白未分，乞師方便。化隨聲便打。

〔**探拔**〕　問風穴：不會底人爲甚麼不疑？穴云：靈龜行陸地，爭免曳泥蹤。

〔**不會**〕　問玄沙：學人乍入叢林，乞師指示。沙云：汝聞偃溪水聲麼？僧云：聞。沙云：從這裏入。

〔**擎擔**〕　問老宿：世智辨聰，總不要拈出，還我話頭來。宿便打。

〔**置**〕　問雲門：瞪目不見邊際時如何？門云：鑒。

〔**故**〕　問首山：一切衆生皆有佛性，爲甚麼不識？山云：識。

〔**借**〕　問風穴：大海有珠如何取得？穴云：罔象到時光燦爛，離婁行處浪滔天。

〔**實**〕　問三聖：學人只見和尚是僧，如何是佛是法？聖云：是佛是法，汝知之乎。

〔**假**〕　問徑山：這箇是殿裏底，那箇是佛？山云：這箇是殿裏底。

〔**審**〕　問祖師：一切諸法本來是有，那箇是無？答云：汝問甚分明，何勞更問吾。

〔**徵**〕　問睦州：祖師西來當爲何事？州云：爾道爲何事？僧無語。州便打。

〔**明**〕　外道問佛，不問有言無言，世尊良久。道云：世尊大慈大悲開我迷雲，令我得入。

〔**默**〕　外道到佛處無言而立。佛云：甚多。外道道云：世尊大慈大悲，令我得入。

凡有學人偏僻言句，或蓋覆將來辨師家眼目，或呈知見擎頭戴角，一一試之，盡皆打得，只爲當面識破，或貶或褒。明鏡臨臺，是何精魅之可現，何有妖狐能隱本形者也？

〔參考資料〕　《景德傳燈錄》卷十三；《天聖廣

燈錄》卷十六；《建中靖國續燈錄》卷一；《禪林僧寶傳》卷三；《聯燈會要》卷十一；《五燈會元》卷十一；《佛祖歷代通載》卷十八；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄》卷一；《人天眼目》卷一、卷六；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

善星（梵Sunakṣatra，巴Sunakkhatta）

人名。音譯須那呵多、須那利多羅。意譯又作善宿。依巴利文獻所傳，謂其出身爲毗舍離城的王族，但《大般涅槃經》卷三十三謂「善星比丘是佛菩薩時子」，與羅睺羅同爲釋尊之子。又說他與佛的胞弟難陀，堂弟阿難、提婆達多，及羅睺羅等釋迦族子弟同時出家，爲佛的侍者，然不順從，常懷邪惡之心。後來還俗，常譭謗釋尊與佛教，讚歎外教的犬戒行者爲眞阿羅漢，投身苦行派。因此，《大般涅槃經》以善星爲一闡提（斷善根者），謂彼主張無佛、無法、無涅槃之惡邪見，生陷阿鼻地獄云云。

善修（1543～1615）

朝鮮禪僧。右帶方獒樹（全羅北道南原）人，俗姓金。號浮休。幼隨頭流山（即智異山）信明出家，謁芙蓉靈觀而得證。其人身長腹大，修眉豐頰。得法之後，借覽相國盧守愼之藏書。七年之間，涉獵至廣。其書法亦强勁俊秀，與松雲惟政齊名，時稱二雄。壬辰之役，隱於德裕山。亂平後，赴伽耶山海印寺，會見明將李宗城。後移住九千洞。相傳師曾誦《圓覺經》以教化一巨蟒，又爲國王光海君說法要，蒙賜紫襴方袍、碧綾長衫、綠綺重襦及金剛數珠等物。1614年，從曹溪松廣寺移至七佛寺，翌年七月染疾，付法予門人碧巖，書一偈泊然而寂，年七十三。門人在海印、松廣、七佛、百丈四處建塔，收葬靈骨。五年後，光海君追諡師爲「弘覺登階」。其後，門人碧巖覺性爲編詩文集《浮休堂集》五卷。

相傳師之門下有七百餘人。其中碧巖覺性、雷靜應默、待價希玉、松溪聖賢、幻寂印分、抱虛淡水、孤閑熙彥等七派較盛，頗能光耀師之門風。致使浮休之法脈得以綿延，與西山門下並爲李朝中期以後朝鮮禪宗系統僅存之二法系。近世以來，浮休之法系仍傳播於智異山等處。

〔參考資料〕　《朝鮮金石總覽》卷下〈松廣寺嗣院事蹟碑〉；《朝鮮佛教通史》上編。

善書

中國民間勸善的書籍，內容以儒、佛、道三教之因果報應，勸善懲惡等思想爲主。宋代以來流行，盛行於明末清初。由於其性質極具親民性，故較儒、佛、道等正規經典更受民衆歡迎。善書的刊行，不以販賣爲目的，故多免費贈閱。從事善書修文、編纂、註解、印刷出版等工作的「善人」，多爲知識階級或鄉紳巨賈。至於其作者，有署名者，也有假託神仙而未署名者。

善書中，以《太上感應篇》、《文昌帝君陰隲文》、《關聖帝君覺世眞經》等三書流通最廣，世稱之爲「三聖經」。其中，以《太上感應篇》最具代表性，相傳此書爲南宋士人李昌齡所作，內容以《抱朴子》爲底本，並增加倫理道德與社會道德等思想內容。《陰隲文》一書以文昌帝信仰爲中心，對明末政治、社會等方面影響頗深。《覺世眞經》成書於清初，以關帝信仰爲中心。明清以後，「三聖經」逐漸成爲人民生活倫理與宗教信仰的重要支柱。

除此之外，又有「功過格」一類的善書，即以「三聖經」所說爲具體實踐德目者，如《太微仙君功過格》、袁了凡《陰隲錄》（又稱《了凡四訓》）、雲棲袾宏《自知錄》等書。其中以《太微仙君功過格》最具傳統權威性。明代以後，隨著宗教結社的興起，「寶卷」（通俗經典）亦流行民間。此亦屬善書一類，乃承襲變文而來，如《香山寶卷》等。

古來所流傳的善書，爲數甚多。乾隆五十四年（1789），劉山英編輯《信心應驗錄》，收錄一百五十餘種善書，全書共分九卷，甚受

民間歡迎。

〔參考資料〕《中國民間宗教概說》(《世界佛學名著譯叢》㊿)。

善根(梵 Kuśala-mūla,巴 Kusala-mūla,藏 dge-baḥi rtsa-ba)

即善之根本。又稱善本、德本。指能生出善法的根本。將善以樹根爲喻,故名善根。如依《俱舍論》所說,則善根是指行者入見道位時,能生無漏智的根本。《入阿毗達磨論》卷上云(大正28·982b):「能爲根,生餘善法,故名善根。」同書又舉出善根的種類,云(大正28·982b):「善根有三種,(一)無貪,是違貪法;(二)無瞋,是違瞋法;(三)無癡,是違癡法。」此三者稱爲「三善根」,爲善之自性,亦爲對治「三不善根」之三種心所。

〔參考資料〕舊譯《華嚴經》卷四〈盧舍那佛品〉、卷十五〈金剛幢菩薩十迴向品〉;《大寶積經》卷七十八〈具善根品〉;《大悲經》卷三〈善根品〉、〈殖善根品〉、卷五〈殖善根品〉;《舍利弗阿毗曇論》卷六〈善根品〉;《大智度論》卷三十;《成唯識論》卷六。

善會(805～881)

唐代禪僧。後人稱之爲「夾山善會」。廣州峴亭人。俗姓廖。九歲,在潭州龍牙山出家。二十歲,受具足戒。不久,往江陵聽習經論,並參謁禪會。初住澧州,遇道吾從襄州關南策杖而至,與之問答,大有所得。後依其勸,赴澍中(江蘇)華亭縣,參船子德誠,師資道契,遂嗣其法。咸通十一年(870),澧州夾山院宇完成,師受衆人之請,住寺弘法,大舉禪風。中和元年十一月七日奄然而寂,年七十七,勅謚「傳明大師」,遺骸葬於夾山,塔號永濟。門弟衆多,知名者有樂普山元安、上藍令超、鄆州四禪、逍遙山懷忠、盤龍山可文等二十二人。

◉附:善會禪師語錄選

目前無法

師上堂示衆曰:夫有祖以來,時人錯會,相承至今,以佛祖句,爲人師範,如此却成狂人、無智人去。他只指示汝,無法本是道,道無一法,無佛可成,無道可得,無法可捨。故云:「目前無法,意在目前,他不是目前法。」若向佛祖邊學,此人未有眼目,皆屬所依之法,不得自在。本只爲生死茫茫,識性無自由分。千里萬里,求善知識,須有正眼,永脫虛謬之見。定取目前生死,爲復實有?爲復實無?若有人定得,許汝出頭。上根之人,言下明道,中下根器,波波浪走,何不向生死中定。當取何處,更疑佛疑祖,替汝生死,有智人笑汝。偈曰:「勞持生死法,唯向佛邊求;目前迷正理,撥火覓浮漚。」

僧問:「從上之祖意教意,和尚此間爲什麼言無?」師曰:「三年不食飯,目前無飢人。」曰:「既無飢人,某甲爲什麼不悟?」師曰:「只爲悟,迷却闍黎。」師說頌曰:「明明無悟法,悟法却迷人;長舒兩脚睡,無僞亦無眞。」(《景德傳燈錄》卷十五)

不著破草鞋

上堂:金烏玉兔,交互爭輝;坐却日頭,天下黯黑。上唇與下唇,從來不相識。明明向君道,莫令眼顧著,何也?日月未足爲明,天地未足爲大。空中不運斤,巧匠不遺蹤。見性不留佛,悟道不存師。尋常老僧道:目覩瞿曇,猶如黃葉。一大藏教,是老僧坐具。祖師玄旨,是破草鞋,寧可赤脚,不著最好。(《五燈會元》卷五)

打殺埋却

有僧問:「承和尚有言:二十年住此山,未曾擧著宗門中事,是否?」師曰:「是。」僧便掀倒禪床。師休去。至明日普請,掘一坑,令侍者請昨日僧至曰:「老僧二十年說無意義語,今日請上座打殺老僧,埋向坑裏,便請,便請。若不打殺老僧,上座自著打殺,埋在坑中始得。」其僧歸堂,束裝潛去。(《五燈會元》卷五)

〔參考資料〕《聯燈會要》卷二十一；《佛祖歷代通載》卷十七；《宗門統要續集》卷十四；《釋氏稽古略》卷三。

善慧（1881～1945）

台灣基隆人。俗姓江。字常覺，別號露堂。自幼聰慧，夙稟善根，髫齡即喜摘花供佛，舉止異於常童。九歲入私塾，受業國學，品學俱優。十六歲隨母皈佛茹素。光緒二十六年（1900），福建鼓山湧泉禪寺善智等師渡海來台，乃從而受學佛經，潛心研究教理。光緒三十年，得善智開示，前往鼓山，禮景峯出家，並受具戒，繼承曹洞宗法脈。未久返台，翌年與善智著手創建基隆月眉山靈泉寺，歷時十餘載，至民國七年（1918）全部完成，並任首任住持。其間，嘗東渡日本，考察各寺院制度。又偕徒德榮遠朝印度佛蹟，並歷遊大陸、緬甸等各地叢林名刹，或弘化，或巡禮。民國六年，更應台南士紳之禮請，重興法華寺及彌陀寺。民國十三年，受鼓山湧泉寺之聘，主持開壇傳戒。其後，弘化各地，法緣甚盛。至民國三十四年，正積極進行組織台灣佛教總會之時，忽患急症，溘然示寂，享年六十五，僧臘四十二。著有《心經直解》。

師一生致力於佛教文化教育，自民國初年，即就靈泉寺常開設短期學院，訓練青年僧，以期養成佈教人才。民國六年又創辦台灣佛教中學林（即台北之泰北中學前身），並招選青年僧伽赴日留學。又，師主持靈泉寺，其法眷傳衍及所開建末寺，滿佈全省，其門弟子亦徧達社會各階層。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》第二十六章。

善導（613～681）

唐代大弘淨土教的一位高僧，後世尊他為蓮社第二祖。他俗姓朱，臨淄（今山東臨淄縣）人（一作泗州人）。幼年從密州（今山東境）明勝出家，常誦《法華》、《維摩》諸經；偶入經藏取讀《觀無量壽經》，大為欣賞。受戒以後與妙開共研《觀經》，覺得只此觀念法門，最易超脫，其他行業迂僻難行。

他常依《觀經》修十六觀，並慕東晉・慧遠結社念佛的高風，曾親往廬山叩尋遺範。後更周遊各地，訪問高德。聞道綽在西河（今山西境），盛弘淨業，即於貞觀十五年（641）赴并州（今太原）石壁山玄中寺相訪。其時正值嚴冬，旅途艱苦，道綽憫他遠來，即授以《觀經》奧義。

貞觀十九年，道綽入寂，善導即赴長安，盛弘念佛法門。他於唐・永隆二年（681）三月十四日，忽患微疾，怡然長逝，年六十九。他的弟子懷惲等，葬其遺骸於長安終南山麓神禾原，建寺立塔紀念，即今香積寺與崇靈塔。西元1980年五月十四日，中國佛教協會與日本淨土宗，雲集兩國佛徒，於此舉行了盛大的法會，紀念善導大師圓寂一千三百年遠忌。

善導在長安廣行教化時，曾將所得的淨財，書寫《阿彌陀經》數萬卷，又畫「淨土變相」三百餘壁。近代新疆吐峪溝高昌故址發掘出的許多古代寫經中，即有他寫的《阿彌陀經》的斷片，卷末記有「願生比丘善導願寫」一段題記（見藺田宗惠《善導大師與捨身往生》）。

善導兼擅造像藝術。他在西京實際寺時，唐高宗敕於洛陽龍門興造大盧舍那佛像，命他監督造像工程。調露元年（679）奉敕於大像之南建置奉先寺，為佛教東傳以來所開的最大石佛之龕（見《金石萃編》卷七十五〈河洛上都龍門之陽大盧舍那龕記〉，簡稱〈奉先寺像龕記〉）。龕記文中並稱他為「檢校僧西京實際寺善道禪師」（「道」與「導」的寫法雖然不同，但由於西安碑林所保存的〈大唐實際寺故寺主懷惲奉敕贈隆闡大法師碑銘〉中，有「時有親證三昧大德善導闍黎」之語，且與善導時代相合。其為同一善導無疑）。

善導日常持戒極嚴，常事乞食。澡浴以外，不脫三衣。每合掌胡跪，一心念佛，非力竭

不休。後來宋代宗曉取異代同修淨土功高德盛的七人立爲蓮社七祖，置善導於慧遠之次，列爲蓮宗第二祖（見《佛祖統紀》卷二十六〈淨土立教志〉）。

古代有兩位善導的說法，其說起始於宋《新修淨土傳》中的二〈善導傳〉。後至十二世紀時日本源空所著《類聚淨土五祖傳》中曾加以引錄。十三世紀時良忠撰《觀經玄義分傳通記》第一，載明《新修淨土傳》中卷有三十三人的傳記，其中第二十五人爲善導，第二十六人爲善道。此則前者爲京師光明寺的善導，後者爲終南山悟眞寺的善道。《佛祖統紀》於卷二十七出〈善導傳〉，卷二十八載〈善道傳〉，於此可以分清兩個善導的區別。

善導的著述，現存五部九卷。即《觀無量壽佛經疏》四卷、《往生禮讚偈》一卷、《淨土法事讚》二卷、《般舟讚》一卷和《觀念法門》一卷。《觀無量壽佛經疏》，亦稱《觀經四帖疏》。此疏主要敍述淨土法門的教相教義，故又稱爲教相分或解義分；其《往生禮讚偈》等四部，敍述淨土法門的行事儀式，故又稱爲行義分。《觀經四帖疏》於八世紀時傳入日本，流傳甚廣，後來日本高僧法然（即源空）即依它創立日本淨土宗，並尊善導爲高祖。

《往生禮讚偈》亦稱《六時禮讚偈》，說明晝夜六時禮讚彌陀及觀音、勢至的儀式。《淨土法事讚》上卷標題爲「轉經行道願生淨土法事讚」，下卷標題爲「安樂行道轉經願生淨土法事讚」，說明《阿彌陀經》轉讀行道的方法。《般舟讚》具稱爲《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，是依《觀經》等說明修學般舟三昧行道的方法。《觀念法門》具稱爲《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，是說明觀念佛三昧的行相和入道場念佛與懺悔發願的方法。此外，通常附於《觀念法門》之中的還有《依經明五種增上教義》一卷。

又宋・宗曉《樂邦文類》卷四載有〈臨終正念訣〉一篇，署名作者爲京師比丘善導，王日休《龍舒增廣淨土文集》卷十二題作「善導和尚臨終往生正念文」，內容文字大體相同。

古來關於彌陀的淨土問題，有報土和化土的異說。攝論師以彼土爲報土，認爲凡夫不能往生。迦才等認爲彼土有報土和化土兩種：地上菩薩生於報土，凡夫二乘生於化土。慧遠認爲淨土是衆生的自業所感，隨凡聖階位而有高下之別。善導的著述裏，則堅決主張彌陀淨土爲報土，並認爲凡夫能入彌陀報土，以此樹立了淨土一宗的教法。

善導認爲凡夫乘著彌陀的本願力雖能往生極樂淨土，但必須具備一定的條件——往生的正因，即所謂安心、起行和作業。安心，即具足《觀無量壽經》所說的至誠心、深心和迴向發願心，如是「具足三心必得往生」。起行，即起身口意三業之行。身業是禮拜阿彌陀佛。口業是稱讚阿彌陀佛及一切聖衆的身相光明及淨土莊嚴。意業是專念觀察阿彌陀佛及諸聖衆的身相光明及淨土莊嚴等。作業，即依以下四修法策勵實行。(1)恭敬修，禮拜阿彌陀佛，身心恭敬。(2)無餘修，即稱名憶念阿彌陀佛及淨土聖衆，不雜餘業。(3)無間修，即修行三業乃至迴向發願，無有間斷。(4)長時修，即以畢命爲期，心行相續，誓不中止（見《往生禮讚偈》）。



善　導

善導的弟子，以懷感最爲知名，懷惲次之（孟銑的〈釋淨土羣疑論序〉說，「惲與感師，並爲導公神足」）。此外見於史傳碑銘的，尚有貞固、淨業數人。懷感是長安千福寺沙門，初學法相，博通經論。及謁善導，善導命他入念佛道場，精誠念佛，三年後得念佛三昧，著有《釋淨土羣疑論》七卷行世（《宋高僧傳》卷六）。

懷惲，於長安西明寺出家，時善導在光明寺弘法，他即趨侍座下十餘年，盡傳善導之學。善導示寂，他於神禾原建造靈塔葬之，又於塔邊構築伽藍，並造十三級大窣堵波。後依敕爲長安實際寺主，常講《觀經》、《賢護》、《彌陀經》等，勸四衆專念彌陀名號。寂後謚「隆闡大禪師」（見《隆闡法師傳》）。

貞固，鄭地滎川人，於汜水等慈寺從遠法師出家；後於襄州遇善導，接受淨土法門，精勤稱念阿彌陀佛。至廬山，住東林寺。至廣州，邂逅義淨，同渡南海達於室利佛逝（見《大唐西域求法高僧傳》卷下〈貞固傳〉）。

淨業，於弘道元年（683）出家，善講《觀無量壽經》和《釋淨土羣疑論》。他爲香積寺主二十餘年，勸修淨土行業，年五十八圓寂。（林子青）

◉**附：蔣維喬《中國佛教史》卷二**（摘錄）

善導大師由柳樹投地自殺事，古有二說，一即普通所傳，謂爲捨身往生；一則反之，以爲《續高僧傳》載善導弟子等由柳樹投地而死事，致有善導柳樹捨生之訛傳。據《續高僧傳》卷二十七〈釋會通傳〉末所載：「近有山僧善導者，周遊寰宇，求訪道津。行至西河，遇道綽師，惟行念佛彌陀淨業。既入京師，廣行此化。寫彌陀經數萬卷。士女奉者，其數無量。時在光明寺說法，有人告導曰：今念佛定生淨土不？導曰：念佛定生。其人禮拜訖，口誦南無阿彌陀佛，聲聲相次。出光明寺門，上柳樹表，合掌西望，倒投身下，至地遂死。事聞台省。」此當是門人捨生，無關善導。又道宣律師撰《續高僧傳》時，善導尚存，不應有此記載。其柳樹捨身之事，當係訛傳。竊思當時極重捨身之行，而讚揚備至《僧傳》至特設遺身一門，聚集此類之人，載入傳內，藉以增高善導價值。乃幷弟子事蹟而記之。然則善導之捨身往生，其非信史，可斷言也。

證之今日淨土門所言之善導，即光明寺之善導也。其書除《觀無量壽經疏》（四卷）、《觀念法門》（一卷）外，有《往生禮讚》（一卷）、《法事讚》（二卷）、《般舟讚》（一卷），此即五部九帖，或謂之五部九卷。《觀無量壽經疏》爲最重要，其〈玄義分〉、〈序分義〉、〈定善義〉、〈散善義〉各一卷，世稱《四帖疏》。淨土他力教法門，當以此爲集大成者也。

善導流念佛門，以龍樹《十住毗婆沙論》之〈易行品〉，爲其根源。自世親之《往生論》，而曇鸞之《論註》，而道綽之《安樂集》，以迄於善導諸書，益發揮光大。故欲詳他力教之教義，應述以上諸書內容。又此等書可表示漸次發達之跡，各能發前人所未發，明乎此，則我國淨土教之教義，乃能判別，但稍嫌煩瑣耳。且就淨土教考之，諸派見解各異，若欲比較評論，殊非易易，故略而不述。

要之，善導之《觀經疏》，以佛對貪瞋具足之凡夫韋提希，說此法門。以此法門，使末世罪惡之凡夫，頓起覺悟，以反對「韋提希爲法身菩薩」之說，斥念佛爲唯願無行別時意之法門說。又非單以《觀經》十六觀爲定善，在十六觀中，分前十三爲定善，後三者爲散善。又就《觀經》所說之淨土，破應身應土之說，而爲報身報土之說，皆最可注意者也。又《觀經疏》之〈散善義〉，分念佛行者之行，爲正行與雜行：正行者，讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚嘆供養五種；雜行者，乃其他一切之行，胥迴向之，而爲往生之資。以其類似五種正行，而非淨土往生之直接行，故名雜行。又於五種正行中，分正定業與助業：正定業者，行、住、坐、臥，不論時間之久暫，一惟心稱彌陀名號於口，即以稱名爲正定業。其他四種，皆屬助業。此五種正行，出自《往生淨土論》之五念門：五念門以觀察門爲中心，而此五正行，別加稱名之一行爲中心者也。夫立別時意趣論者，以三種散善中，「下品往生者，惟稱佛名，亦能往生。」爲唯願無行，故以爲方便。然善導之主張，反以稱名爲《觀經》之精神所在也。

除《觀經四帖疏》外，其他四部，世稱具疏。其中《觀念法門》明修觀佛、念佛兩三昧之法。餘三者中，《往生禮讚》明通常六時之行法，即晝夜各三度佛前之行法，謂之六時行法。《法事讚》明臨時之行法。《般舟讚》明由《般舟三昧經》所行之定心別時念佛之行法，即莊嚴道場，自十七日至九十日，定日數念佛，即常行念佛之謂也。

善導之念佛，與唐代之法相、華嚴、禪宗、密教異，最初即不與上流社會接近，以博下級人民之信仰爲務，故善導滅後，學者及位置高尚之僧侶，繼承法統者，此宗甚少。善導之弟子懷感禪師，著《釋羣疑論》（七卷），同時草堂寺之飛錫著《念佛三昧寶王論》（三卷）。玄宗朝，廬山有承遠者，居廬山西南巖石下，頻教專念之道，其建彌陀寺也，不知始於何時，世稱彌陀和尚者，即此人也。承遠之弟子法照，代宗時爲國師，宋・遵式《淨土略傳》謂爲善導再誕。法照著有《五會法事讚》（一卷）、《大聖竹林記》（一卷）。德宗貞元中，少康法師，深慕善導，弘淨土之教，世稱後善導。著有《二十四讚》（一卷）、《瑞應刪傳》（一卷）。此外憬興有《大無量壽經連義述文讚》（三卷）、元曉有《大無量壽經宗要》（一卷）、《遊心安樂道》（一卷），皆唐代人物。憬興、元曉，皆新羅人也。其《無量壽經》之解釋，與淨影、嘉祥之疏並稱，世號《無量壽經》四大註疏。

〔參考資料〕 望月信亨著・印海譯《中國淨土教理史》；《淨土宗史與宗師》、《中日佛教關係研究》（《現代佛教學術叢刊》㊷、㉑）；道端良秀《唐代佛教史の研究》、《中國淨土教史の研究》；大原性實《善導教學の研究》；岩井大慧《善導傳の一考察》；常盤大定《支那佛教の研究》；《淨土思想》（《講座・大乘佛教》⑤）；《不安と欣求》（《佛教の思想》⑧）。

善鸞（1212～1292）

日本眞宗僧。親鸞之子。號慈信房。初蒙庭訓，研習淨土教。後奉父命，前往關東弘法，卻改習陰陽道、修驗道等學，倡導異端學說，並宣稱其說法得自親鸞直授口傳。親鸞不滿其行徑，雖屢加勸誡皆未被接受。乃於建長八年（1256），宣佈斷絕父子關係。善鸞嘗遊化越前（福井縣），教化如道等人，並擔任證誠寺與毫攝寺第二世。正應五年示寂，世壽八十一（一說弘安九年，世壽七十）。其子如信嘗任京都本願寺第二世。

〔參考資料〕 《御消息集》；《血脈文集》；《慕歸繪詞》；《最須敬重繪詞》。

善化寺

位於山西省大同市城南，俗稱南寺。始建於唐玄宗開元年間（713～741），初名開元寺。後晉時，改稱大普恩寺。遼代毀於兵火，金太宗天會年間（1123～1148）重建，明英宗正統十年（1445）再修，寺僧大用奏請頒賜《大藏經》，並改名善化寺。

寺院坐北朝南，殿宇依伽藍七堂之制而建，布局嚴謹，宏偉壯觀，前有三聖殿，後爲大雄寶殿，左右配置文殊閣（已毀）、普賢閣。大雄寶殿建於遼代，金代重修，係建於高三公尺的臺基之上，殿內外檐斗栱及內藻井造法皆是典型的遼代形制，其他結構亦是研究遼代建築的珍貴資料。殿內正中供奉如來五尊（即五方佛），兩側有二十四尊諸天像，均爲遼代遺物。西壁及南壁上的佛教故事壁畫，雖爲清代作品，但仍保有元代遺風。

三聖殿俗稱過殿。建於金・天會六年（1128）。殿內以三支主柱、四支輔柱承擔樑架，斜栱重疊，配置方法十分奇特。佛壇上塑華嚴三聖像，係金代原作，清・康熙年間（1662～1722）重裝。

1953年修繕時，發現山門爲金代所建。廣五間，深兩間。另有金・大定十六年（1176）的重修碑記。時，主持其事者乃依原樣落架重修，以復舊觀，而成爲遼金寺院中，保存最完整的一座。

善世院

明初所設置之統領佛教之機構。明・洪武元年（1368），明太祖於南京龍河大龍翔集慶寺內設善世院，同時改稱集慶寺爲大天界寺，而以慧曇覺原（1304～1371）爲第一代善世禪師，總領釋教之事。又立玄教院，以道士經善悅爲眞人，領道教之事。洪武四年（1371），天界寺改稱天界善世禪寺。翌年又改稱禪世法門。十五年，併入新成立之僧錄司中，寺名則改稱善世院。寺內設置僧錄司，以僧人戒資爲左善世，宗泐爲右善世。二十一年，寺遭焚燬，僧錄司移至天禧寺，善世院（即天界寺）遷往城南。

〔參考資料〕　《太祖實錄》卷二十五；《金陵梵刹志》卷十六～卷三十；《釋鑑稽古略續集》卷二；《明高僧傳》卷三；《大明會典》；《古今圖書集成・博物彙編・神異典》卷六十四〈釋教部彙考〉。

善因寺

位於多倫諾爾（察哈爾）西北約一點五公里處，在彙宗寺之西南。俗稱西廟或青寺。據《大清一統志》卷四〇九之二的記載，本寺係淸世宗皇帝爲追懷聖祖而於雍正五年（1727）所創建。九年完工，第十五世章嘉呼圖克圖羅賴畢多爾吉（Rol-paḥi rdo-rje）任第一世住持。其後，第十六、十七、十九世兼管善因、彙宗二寺。

寺之堂宇配置，與彙宗寺略同，有大雄寶殿、天王殿、鐘樓、鼓樓等。大雄寶殿供奉本尊釋迦像，其右置宗喀巴像，其左設無量壽佛、藥師佛等羯磨曼荼羅四壇。殿前八角堂收有「雍正帝御製碑」。附屬於本寺左右的佛倉（呼圖克圖之住房）及官倉（司寺廟之財政、法要等），計有那木喀呼圖克圖倉、洞闊爾呼圖克圖倉、俄木希呼畢勒罕倉等三佛倉，及大吉瓦倉、圖木圖倉、懋林倉、農仍倉、桑兌倉等五官倉。此外，印務所中所收藏的札薩克印，係康熙四十年（1701），聖祖賜予章嘉呼圖克圖者。

〔參考資料〕　天純《內蒙古黃教調查記》；妙舟《蒙藏佛教史》；橋本光寶《蒙古の喇嘛教》；逸見梅榮、仲野半四郎合著《滿蒙の喇嘛教美術解說》；長尾雅人《蒙古學問寺》。

善男子（梵kula-putra；巴kula-putta；藏rigs-kyi bu）

指良家之男子。善女人亦同，乃良家女子之義。經典中對在家的信男、信女，每用善男子、善女人之稱呼。此時的「善」，係對信佛、聞法、行善業者之美稱。窺基《阿彌陀經通贊》則云，善男子、善女人是梵語優婆塞、優婆夷之譯，指持五戒之男子、女人。

《雜阿含經》卷三十七〈善男子經〉云（大正2・275a）：「有不善男子、善男子，（中略）云何爲不善男子？謂殺生者，乃至邪見者，是名不善男子。云何善男子？謂不殺生，乃至正見，是名善男子。」《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》第十四章載，有三種善男子、善女人，於甚深義離自毀傷，生大功德入大乘道。何等爲三？一者自成就甚深法智，二者成就隨順法智，三者於諸深法不自了知。

此外，淨土系諸師對「善男子」一詞亦有特殊解釋。如《阿彌陀經》云（大正12・347b）：「若有善男子、善女人聞說阿彌陀佛。」對此，袾宏《阿彌陀經經疏鈔》舉二義，謂善男子、女人之「善」有二義，一是宿生善因，一是今生善類；「男女」者，則總指緇素利鈍及六道一切有緣之衆生。蓋凡一切男女，今得聽法者，必有宿善，故云善男、善女。又於經聞佛名信心念佛者，亦是善人，故云善男、善女。後代註釋家依此二說者甚多。然法然《阿彌陀經經釋》則謂善男子、善女人乃指念佛行者。

此外，大乘經典中，呼菩薩時，多稱善男子，呼比丘時，多呼其名。然有時亦以「善男子」稱呼比丘，如《雜阿含經》卷四十七〈跋迦梨經〉云（大正2・347b）：「跋迦梨善男子，不住神職，以刀自殺。」

〔參考資料〕《大品般若經》卷八；《無量壽經》卷下。

善見城

位於須彌山山頂之中央。乃帝釋天之住所。一稱喜見城。依《大毗婆沙論》卷一三三、《俱舍論》卷十一等書所述，善見城位於忉利天中央，四面各二千五百由旬，高一由旬半。其地平坦，由眞金所成，俱用百一雜寶嚴飾，地觸柔軟如兜羅綿。有微風起，萎華吹去，引新妙華，彌散其地。

其城有千門，嚴飾莊麗，有五百青衣藥叉神，各嚴鎧仗，防守城門。城中有殊勝殿，以種種妙寶莊嚴，周千由旬。城之四隅有四臺觀，以金銀等四寶所成。城外有四苑：(1)衆車苑：謂此苑中隨天福力，種種車現。(2)麁惡苑：天欲戰時，隨其所須，甲杖等現。(3)雜林苑：諸天入中，所玩皆同，俱生勝喜。(4)喜林苑：極妙欲塵，殊類皆集，歷觀無厭。以上四苑，悉有周千由旬，是諸天共遊戲處。中央各有一如意池，周二百由旬，八功德水，盈滿其中，隨欲有妙花、寶舟、好鳥。距四苑各二十由旬，有四妙地，周八百由旬，是諸天衆遊戲所。城外東北有圓生樹，妙香廣薰。城外西南有善法堂，爲忉利諸天集會之所。每半月之三齋日，天衆集於此堂，詳辯人天如法、不如法之事，及如何制伏阿修羅等事。

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章第二節（摘錄）

《長阿含經》（二）〈遊行經〉，說到大善見王（Mahasudarśana）的王都，非常莊嚴，與淨土相似。所以有的以爲：大善見王都的莊嚴形相，是淨土思想的淵源。大善見王都，又由三十三天來的妙匠天——毗首羯磨，造一座非常莊嚴的善法殿。大善見王的故事，南傳把他分離出來，成爲獨立的《大善見王經》，編爲《長部》的十七經。我以爲，這是天國莊嚴的人間化。在《吠陀》（Veda）中，因陀羅（Indra）住在善見城（Sudarśana）；因陀羅就是佛教的帝釋。依佛教傳說，帝釋爲三十三天主，中央大城，名爲善見城，也有善法堂。善法堂，《雜阿含經》「八衆誦」，已經說到了。三十三天、善見城、善法堂的莊嚴，如《長阿含經》（二十）〈世記經〉等說。這可見善見城與善法堂的莊嚴，是印度神教的固有傳說，而爲佛弟子化作人間故都的傳說。大善見與善法殿，不正是天國舊有的名稱嗎？所以，這只是天國莊嚴的變形。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十；《起世經》卷六；《瑜伽師地論》卷四；《正法念經》卷二十六。

善知識（梵 kalyāṇa-mitra，巴 kalyāṇa-mitta，藏 dge-baḥi bśes-gñen）

「惡知識」之對稱。指教示佛法之正道，令得勝益之師友。又作知識、善友、親友、善親友、勝友。《玄應音義》卷九云：「彌窒，（中略）秦言善知識。（中略）一本作彌多羅尼子，亦是梵言，訛轉耳。」其義散見於諸經論。南本《涅槃經》卷二十三云（大正12・754c）：

「自修菩提，亦能教人修行菩提，以是義故名善知識。（中略）諸佛菩薩名善知識，善男子，譬如船師善度人，故名大船師；諸佛菩薩亦復如是，度諸衆生生死大海，以是義故名善知識。」

《華手經》卷十云（大正16・204c）：

「若有四法，當知是爲善知識也，何等爲四？一能令人入善法中，二能障礙諸不善法，三能令人住於正法，四者常能隨順教化。」

又，《釋氏要覽》卷上引《瑜伽論》，謂善知識具調伏、寂靜、惑除、德增、有勇、經富、覺眞、善說、悲深、離退等十功德。

在佛典中，被明確指爲善知識者，有佛、文殊等多種。舊譯《華嚴經》卷五十五謂文殊師利爲大善知識，菩提心爲善知識；《華手經》卷八云（大正16・188b）：「善知識者，謂諸佛是。」《法寶壇經》則稱現前大師衆爲善

知識。蓋凡能導人入善道者，莫不爲善知識，故道綽《安樂集》卷下依《法句經》云（大正47・20c）：

「善知識者，是汝父母，養育汝等菩提身故；善知識者，是汝眼目，能見一切善惡道故；善知識者，是汝大船，運度汝等出生死海故；善知識者，是汝絙繩，能挽拔汝等出生死故也。」

善知識乃出離得脫之大因緣，天台家謂其爲二十五方便之一。《摩訶止觀》卷四（下）謂善知識有三種，文云（大正46・43a）：

「善知識者，是大因緣，（中略）有三種：(一)外護，(二)同行，(三)教授。（中略）夫外護者，不簡白黑，但能營理所須，莫見過、莫觸惱、莫稱歎、莫汎舉而致損壞，如母養兒，如虎銜子，調和得所，舊行道人乃能爲耳，是名外護。二同行者，行隨自意及安樂行，未必須伴，方等般舟行法決須好伴，更相策發，不眠不散，日有其新，切磋琢磨，同心齊志，如乘一船，互相敬重，如視世尊，是名同行。三教授者，能說般若示道非道，內外方便，通塞妨障，皆能決了，善巧說法，示教利喜，轉破人心，於諸方便，自能決了，可得獨行，（中略）是名教授。」

◉附：印順《成佛之道》第二章（摘錄）

頌文：「趣入正法者，應親近善士，證教達實性，悲愍巧爲說。」

解說：正法，雖可以從經典去了解，但主要還是要從說法師去聽聞。法師的開導，比起自己閱誦，到底迅速而容易得多。所以爲了要「趣入正法」，進求佛道，「應」該「親近善士」——善知識，尤其是大乘善知識。佛曾以：「親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行」，說爲預入聖流所必備的四大條件，這可見親近善知識的重要了。

怎樣才算是善知識呢？這不是因爲他徒衆多，寺院大，相貌好，或者是世法場中多知多識。因爲他有：(1)「證」德，指三學修證：戒清淨成就，定成就，觀慧成就。(2)「教」德：深入經藏，成就多聞，能開示導引學衆，進修大乘正道。(3)「達實性」：實性是正法的別名，這或者由現證慧通達，或是從聞思教理得通達。(4)「悲愍」：有慈悲心，不是爲了名聞利養，而是能清淨（爲利益衆生）說法。(5)「巧爲說」：成就辯才，能善巧方便的爲衆說法，所以容易了解，容易得益。如成就這些功德，那就是了不得的大善知識了！可是末法時代，全德的善知識，是難得遭遇的；而修學佛法，却又不能沒有師友，所以不能不退求其次。經上說：如有八分之一的功德，也可以親近。《涅槃經》說「四依」——四種可以爲人依止的師長：初依人，雖沒有斷煩惱，證實性，但已能通達佛性義十六分之一。總之，末世善知識難逢，如於佛法的行解，有一分長處，勝過自己，也就不妨如法親近了。

頌文：「觀德莫觀失，隨順莫違逆。佛說滿梵行，學者應尊敬。」

解說：無論是全德的善知識，少分功德的善知識，如不能如法親近，都不能得應得的功德。所以對於善知識，要「觀」察他的功「德」，「莫觀」察他的過「失」。如聽受善知識的教導，或從學止動靜、待人接物處去學習，只要有一分長處，就注意他的長處而修學。這樣，雖然是少分功德的知識，也可以得到法益。反之，如不觀功德，專在善知識的缺點上著想，不是這樣不對，就是那樣不夠，那雖然逢到全德的大善知識，也毫無利益。因爲全德善知識，也不能一切圓滿，沒有一些缺點的。所以親近善知識，應隨時提醒自己：來這裏做什麼？不是爲了尋求知識的過失，而是想學習師長的長處。能這樣，就到處有師長可親近，隨處都能得益。孔子說：「三人行，必有我師焉」，也就是這個意思。

親近善知識，扼要的說，要「隨順」師長的意旨，使師長歡喜，切「莫違逆」師命。就是師長有所呵責，也應受責，不可生嫌恨心、恚惱心。怎麼能使師長歡喜呢？(1)要隨力供養

種種財物；(2)爲師長服勞務；(3)照著師長的開導教授去修行。佛法的恭敬親近善知識，完滿的表現「尊師重道」的精神。假使師長要你作種種非法呢？那是不應該隨順的，但應該婉轉的說明不能奉行的意思。修學佛法，如不能如法尊敬師長，想得到佛法的功德，那是完全不可能的。如經上說：「若彼於師，住嫌恨心、堅惡心、或恚惱心，能得功德，無有是處。」

某次，如來讚歎善知識的功德，阿難說：「半梵行者，所謂善知識。」「佛說」：「莫作是言。純一「滿」淨「梵行」清白，所謂善知識。」阿難的意思，親近善知識，那清淨梵行，可說已完成一半了。可是佛的意思，親近善知識，可說圓滿清淨梵行，已經完成。佛是怎樣的重視善知識！所以「學者」，「應」該「尊敬」供養善知識。親近善知識的功德，《華嚴經》等都說得非常詳明。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十七、卷三十五；《長阿含經》卷五〈闍尼沙經〉；《中阿含》卷十〈即為比丘說經〉；《尸迦羅越六方禮經》；《大般若經》卷三一三～卷三一六；《大般涅槃經》卷二十五。

善信尼（574～？）

日本第一位比丘尼。鞍部村主司馬達等之女，俗名島。敏達天皇十三年（584），從高句麗僧惠便出家。其後，蘇我馬子建造佛殿，安置百濟傳來的彌勒石像，邀師及其弟子禪藏尼、惠善尼三人學行齋會。翌年，物部守屋、中臣勝海等奏請廢佛。時，師力奪三衣，故曾遭禁錮笞打。崇峻天皇元年（588），前往百濟學習戒律。回國後，住櫻井寺，並度化善德、善妙、妙光、善聰、善通等尼衆。其後事蹟不詳。

〔參考資料〕《元亨釋書》卷十八、卷二十；《三國佛法傳通緣起》。

善無畏（梵Śubhakarasiṃha；637～735）

唐代來華之密教高僧。音譯戍婆揭羅僧訶，略稱輸婆迦羅。又譯淨師子。開元三大士之一。中印度摩揭陀國人。其先代出身刹帝利，因國難出奔烏茶，做了國王，承傳到他，十三歲就依父親佛手王的遺命即位。兄弟們不服，起兵相爭，他於平亂之後，讓位於兄，決意出家。先至南印海濱覓得殊勝招提，修習法華三昧。又由水路搭乘商船，遊歷中印諸國，密修禪觀。及到摩揭陀，訪國王，王妃原是他的女兒，他們瞭解到善無畏捨位出家的經過，大加敬重，由是名聲遠播。他曾把自己所攜傳國寶珠施給那爛陀寺，裝飾在大佛像的額端上。後歸依寺內以禪、密著名的長老達磨鞠多，研習密教，受到鞠多的賞識，將總持瑜伽三密及諸印契完全傳授給他，得了灌頂，號爲三藏。他又周行各地，遍禮聖蹟，方便誘化。

八十歲左右，依著師教東行弘法，攜帶梵本，經過北印迦濕彌羅、烏萇等國，到了素葉城，應突厥可汗之請，講《毗盧遮那經》，然後再前進通過天山北路，達於西州（今新疆吐魯番東南、寶應）。因爲他的聲譽早已傳至漢地，唐睿宗特派西僧若那和將軍史憲，遠出玉門迎接。他於玄宗開元四年（716）到達長安，被禮爲國師。先住興福寺南塔院，後遷西明寺；玄宗并嚴飾內廷道場，尊爲教主。開元五年，開始在西明寺菩提院譯出《虛空藏菩薩求聞持法》一卷。寫定進內之後，即有敕令將帶來的梵本全部送藏內廷。從此他便注意另訪未譯的密典梵本。先有江陵（今湖北省江陵縣）無行求法，遊歷南海、東印、中印各地，曾住大覺、那爛陀等寺聞法，並訪求梵本。學畢回國，途經北印病卒（見義淨《大唐西域求法高僧傳》卷下），所將梵本，由同行者帶回中土，存於長安華嚴寺。善無畏和一行同往選取前未譯過的重要密典數種。開元十二年，他隨玄宗到洛陽，於開元十三


善無畏

、十四年間，在奉先寺譯出《大毗盧遮那神變加持經》等三種，開元二十年，他曾請求還歸印度，優詔慰留。二十三年得病，十一月卒於洛陽大聖善寺，年九十有九。開元二十八年葬於龍門西山廣化寺。肅宗乾元元年（758），於塔院側建碑，其弟子李華撰文。

善無畏是漢地眞言教的奠基者，所譯經典全屬於祕密部。他最初據自己所帶梵本譯出的《虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法》，由沙門悉達譯語，無著筆受綴文，經題下注云：出《金剛頂經成就一切義品》，實係密軌一類。以後就無行所將梵本內選譯的有三種，其一是《大毗盧遮那成佛神變加持經》七卷，沙門寶月譯語，一行筆受綴文，爲純密教的根本經典，通稱《大日經》。本經於所說諸曼荼羅中，特以大悲胎藏生曼荼羅爲正式灌頂曼荼羅，所傳密教胎藏部大法即從此出。其第七卷爲供養念誦法，末後有阿闍梨所集之文，是無畏依經教而撰集的修習胎藏密法的儀軌。其餘兩部是《蘇悉地羯羅經》和《蘇婆呼童子請問經》三卷，則廣說三部（佛部、觀音部、金剛部）和五部（加般支迦部和摩尼部）的持誦通則。以上四部、十四卷，都見於《開元錄》。另有屬於密軌的《蘇悉地羯羅供養法》二卷，題善無畏譯，實際是善無畏依《蘇悉地經》撰集以傳授門弟子者。此外，流傳於日本的，還有《金剛頂毗盧遮那一百八尊法身契印》一卷（與一行共譯）、《釋迦文尼佛金剛乘修行儀軌法品》一卷、《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》二卷，以及其他祕密陀羅尼法、念誦法、略要法等，內容都有可疑之處，或出於後人的僞托。在無畏譯籍中，《大毗盧遮那成佛神變加持經》內的密咒，全部都寫出梵字，逐字用漢音對譯，他所集《蘇悉地羯羅供養法》中部分密咒，亦復如是。此由密教重視文字，爲求念誦、觀想精確，故創此例，以後不空傳譯密典即沿用之。由此可見善無畏當時傳授密教，已同時教授梵文拼法，開始講求「悉曇」這一門學問，這在中國佛教史上，是値得注意的。

善無畏的撰述，除上述密教儀軌外，還傳有《無畏三藏禪要》一卷，這是他和嵩嶽會善寺敬賢對論佛法，而由西明寺慧警記錄的。本書先開發心、供養、懺悔、受戒等十一門，次說觀智密要、禪定法門，列舉陀羅尼十首和月輪觀法等。其中評論初習禪人多怕起心動念，或專守無念以爲究竟，認爲如是便無法增長善念。他主張先正念增修，後方至於究竟清淨，不怕起心，而患虧於進學。在這段話裡，可以見到當時的禪風和他對於修禪的見解。相傳他平時靜慮怡神，時以禪觀獎勸初學，遇有問疑，剖析無滯，本書所記即其一例。

善無畏兼長工巧藝術，相傳他自製模型，鑄造金銅靈塔，備極莊嚴。他所畫的曼荼羅，尤其精妙。他這一法系的傳布，對於漢地工巧藝術，也發生了一定的影響。

善無畏弟子，入室的有寶思、妙思二人。寶思俗姓鄭，滎陽人；妙思俗姓王，琅琊人。俗弟子有著名的文士李華，趙州贊皇人，是善無畏行狀和碑銘的撰者。又傳喜無畏是他的最後弟子，行事不詳。傳承善無畏胎藏法的是大興善寺沙門一行和保壽寺新羅國沙門玄超。一行撰《大日經疏》七卷（或開爲十四卷），善釋經文，闡明教相和事相，對於純密理論體系尤多所發揮。玄超事實不詳，傳說不空法系的青龍寺沙門慧果（746～805）曾從他受大日和蘇悉地密法，又于闐沙門智嚴、嵩嶽沙門溫古，也曾受學於善無畏。

眞言宗在唐武宗廢佛（845）以後，中土傳承即以衰歇。惟善無畏所傳胎藏部密法，後由不空的弟子慧果傳於日本．空海，而和金剛智所傳的金剛部密法相幷傳習，在日本一直到現在還存在著。（游俠）

◉附：周一良〈宋高僧傳善無畏傳中的幾個問題〉（摘錄自《魏晉南北朝史論集》）

㈠善無畏之名號與家世

贊寧《宋高僧傳》卷二〈唐洛京聖善寺善無畏傳〉：

「釋善無畏本中印度人也。釋迦如來季父甘露飯王之後，梵名戍婆揭羅僧訶。華言淨師子，義翻爲善無畏。一云輸波迦羅，此名無畏，亦義翻也。其先自中天竺，因國難分王烏茶。父曰佛手王。」

案戍婆揭羅僧訶可以義譯爲淨師子，輸婆迦羅則戍婆揭羅之異譯，然皆無「無畏」或「善無畏」之意也。贊寧此文紕謬重覆，甚不可解。東瀛所傳李華撰〈善無畏行狀〉較爲明晰：「三藏沙門輸婆迦羅者，具足梵音應云戍婆誐羅僧賀，唐音正翻云淨師子，以義譯之，名善無畏。」此文當係贊寧所本。然亦謂義譯名善無畏。寺本婉雅曾著〈善無畏之名疑爲吐蕃語之譯音〉一文，以爲「善無畏」三字或是藏文戍婆揭羅譯語之轉譯，其說亦乏強有力之證據。今案「善無畏」三字與其梵名蓋非一事，本無關連，後人強爲之說耳。善無畏所譯《大毗盧遮那成佛神變加持經》爲密宗聖典，其中述菩薩修行之階段有六種「無畏」，第一即「善無畏」。（參看一行《大毗盧遮那成佛經疏》）李華所撰〈善無畏和尚碑銘並序〉稱「號善無畏」。蓋於梵名之外，兼採此三字爲號，遂而通行。原係兩事，固不必與梵名牽合耳。

天竺載籍缺落，凡東來高僧其故國文獻中悉無可徵考，善無畏亦未能例外。烏茶（Oḍra）當今Orissa，學界已成定論。此傳下文言善無畏南至海濱，寄身商船，往遊諸國。與玄奘《西域記》卷十記烏荼國「東南境臨大海濱，有折利呾羅城（原注唐言發行），周二十餘里。入海商人遠方旅客往來中止之路也」之語相合。至於烏荼國王家之來源與世系，諸家行記俱不之及。案《西域記》卷三載烏仗那國（Udyana）上軍王出於釋種。道宣《續高僧傳》卷二〈那連耶舍傳〉亦謂：「北天竺烏塲國人。正音應云鄔茶，茶音持耶反。其王與佛同氏，亦姓釋迦，刹帝利種。」Udyana可以寫成鄔茶或烏茶，與Oḍra之烏荼同。頗疑善無畏出於釋種之說乃後人誤混兩烏茶爲一而造成者也。西元八世紀末葉，Oḍra有王朝，其王之名皆有Kara字樣，且有一王即名Śubhakara。皆信奉佛教。法儒烈維曾據出土銅券銘文及中國記載，考定諸王年代。善無畏之梵名固與此諸王之名相似，其父「佛手王」之稱，亦可復原爲Buddhakara。則善無畏者豈即此Kara諸王之先世耶？

㈡善無畏東來之行程

贊寧記善無畏東來行程素爲簡略，且雜以神話：

「掬多曰：汝與震旦有緣，今可行矣！畏乃頂辭而去，至迦濕彌羅國。薄暮次河，而無橋梁，畏浮空以濟。一日受請於長者家，俄有羅漢降曰：我小乘之人，大德是登地菩薩。乃讓席推尊。畏施之以名衣，升空而去。畏復至烏萇國。有白鼠馴遶，日獻金錢。講毗盧於突厥之庭，安禪定於可敦之樹。法爲金字，列在空中。時突厥宮人以手按乳。乳爲三道，飛注畏口。畏乃合掌端容曰：我前生之母也。（中略）前登雪山大池。（中略）路出吐蕃，（中略）至大唐西境。（中略）初畏途過北印度境，而聲譽已達中國。睿宗乃詔若那及將軍史獻（憲）出玉門塞表，以候來儀。」

所述荒誕不經，未可置信。然其行程次序必非杜撰，猶可考也。善無畏蓋原擬經由中亞來華，故西北至烏萇，或竟達高附。若原擬取道吐蕃，自應先至泥波羅，不應至烏萇矣。義淨《大唐西域求法高僧傳》上載玄太法師「永徽年內取吐蕃道，經泥波羅到中印度」。又道生法師「以貞觀末年從吐蕃路往遊中國。（中略）多齎經像，言歸本國。行至泥波羅遘疾而卒」。復有末底僧訶及玄會，皆卒於泥波羅，疑亦取道吐蕃者也。玄照傳欲歸東夏，「但以泥波羅道吐蕃擁塞不通；迦畢試途多氏捉而難度」。遂歿於印度。義淨自註云：「言多氏者即大食國也。」善無畏之棄「迦畢試途」而取道吐蕃，疑亦由於大食爲梗。西元八世紀初葉——尤以西元711至716年間，大食屢侵中亞諸國，諸國每乞救於唐朝。更南則大食人且數數侵掠北印度高附一帶之突厥人Śahıs，至716年

大食統制東方之大將Hajjaj歿後始告中止。開元八年（720），玄宗遣使册立烏萇國王，亦以「時大食與烏萇鄰境，煽誘爲虐。其王與骨咄王、俱位王皆守節不應，亦潛輸款誠」，故玄宗深美之也（《唐會要》卷九十九）。善無畏以開元四年（716）抵長安，其發迹天竺當在715年之前數年，適當大食人在北印及中亞軍事行動最爲活躍之時期。故斷定其不取迦畢試路而從吐蕃入唐爲受大食人軍事影響，未爲無據也。圓照貞元新譯《十地》等經記載悟空入竺事，謂迦濕彌羅國「四周山爲外郭，總開三路，以設關防。東接吐蕃，北通勃律」。善無畏所取當即悟空所謂之東路歟？

傳文於到烏萇國後，即敍善無畏「講毗盧於突厥之庭，安禪定於可敦之樹」。蓋本李華碑銘「講毗尼於突厥之庭，而可敦請法，乃安禪樹下」之文。（《文苑英華》卷八十六可敦下有子字。）毗尼謂律，毗盧則爲《毗盧遮那經》之略。所述神異固不足信，然八世紀時北天竺及阿富汗確有突厥王庭，且爲佛教徒，則班班可考。慧超於開元十五年（727）返抵安西，其《往五天竺國傳》云：

「又從迦葉彌羅國西北隔山一月程，至建馱羅。此王及兵馬，總是突厥，土人是胡。（中略）此國舊是罽賓王王化，爲此突厥王阿耶領一部落兵馬，投彼罽賓王。於後突厥兵盛，便殺彼罽賓王，自爲國主。（中略）此王雖是突厥，甚敬信三寶。王王妃王子首領等各各造寺，供養三寶。（中略）此王不同餘已北突厥也。兒女亦然，各各造寺，設齋捨施。」

關於鬱地引那國（即烏萇國）國主之種姓，慧超未曾道及，止言「此王大敬三寶，百姓村莊多分施入寺家供養。（中略）足寺足僧，僧稍多於俗人。」罽賓國（迦畢試）下云：「此國亦是建馱羅王所管。（中略）土人是胡，王及兵馬突厥。（中略）國人大敬信三寶，足寺足僧。」悟空天寶十載（751）西行，貞元六年（790）返長安。圓照記空所述迦濕彌羅國事云：「次有也里特勒寺，突厥王子置也。次有可敦寺，突厥皇后置也。」乾陀羅國條云：「次有特勤灑寺，突厥王子造也。可敦寺，突厥皇后造也。」烈維等據慧超、悟空所述，論斷八世紀時迦畢試王室爲突厥人，並推測即阿比魯尼書中所記高附之Śahya王室，此說爲一般印度學家所承認。

贊寧紀突厥王庭之奇迹於烏萇之後，大雪山之前。然則八世紀中葉烏萇國亦得有突厥王庭乎？曰有，請舉《舊唐書》爲證。卷一九八〈罽賓傳〉：「開元七年（719）遣使來朝，（中略）詔遣册其王爲葛羅達支特勒（勤）。二十七年（739）其王烏散特勒（勤）灑以年老，上表請以子拂菻罽婆嗣位，許之。仍降使册命。天寶四年（745）又册其子勃匐準爲襲罽賓及烏萇國王。」（《新唐書》卷二二一上〈罽賓傳〉略同。）罽賓諸王名帶特勤，係突厥稱號，與慧超所記正合。烏萇於西元745年既屬罽賓王治下，則合併疑更在其前，善無畏所至之突厥王庭倘即統治罽賓、烏萇兩國之可汗乎？志磐《佛祖統紀》卷二十九謂善無畏「至烏荼國，演遮那經，衆見毗盧遮那四金字於空中」。略去突厥可敦字樣，蓋有所疑。佛家傳記雖多迷離恍惚非常可怪之事，其基本史蹟依然屬實。當分別觀之，不得一概抹煞，善無畏傳其一例也。

傳稱睿宗詔若那及將軍史獻（李華〈碑銘〉作「史憲」，非是。）出玉門塞表迎善無畏，若那當是印度僧人之名。唐代突厥王族入仕中國者每省略阿史那氏稱史氏，如史大奈史忠之比。此史獻當即阿史那獻。《新唐書》卷二一五下〈突厥傳〉「未幾擢獻磧西節度使」，《通鑑》卷二一一繫開元二年。《舊唐書》卷九十八〈杜暹傳〉：「開元四年遷監察御史，仍往磧西覆屯。會安西副都護郭虔瓘與西突厥可汗史獻鎮守使劉遐慶等不叶，更相執奏。」逕稱史獻。卷九十七〈郭元振傳〉亦作史獻。獻開元四年猶在西陲，磧西節度使蓋治於焉耆。睿宗薨於開元四年六月。善無畏抵長安之日期李華〈碑銘〉及贊寧傳中皆不及，然據

李華撰〈荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑〉文，善無畏於開元四年五月十五日抵長安（《全唐文》卷三一九）。傳謂睿宗「詔若那及將軍史獻出玉門塞表，以候來儀」。實則獻本在西邊，蓋命之資送無畏入京師，固無特遣獻出玉門相迎之理也。

㈢內道場與長生殿

傳稱善無畏抵長安後，玄宗「飾內道場，尊爲教主」。惠果行狀言內道場在長安大明宮之長生殿。長生殿亦曰長生院，見《舊唐書》卷三七五〈行志〉。胡三省《資治通鑑》卷二〇七〈太后寢疾居長生院〉條下注：

「長生院即長生殿。明年五王誅二張，進至太后所寢長生殿，同此處也。蓋唐寢殿皆謂之長生殿。此武后寢疾之長生殿，洛陽宮寢殿也。肅宗大漸，越王係授甲長生殿，長安大明宮之寢殿也。白居易長恨歌所謂『七月七日長生殿，夜半無人私語時』，華清宮之長生殿也。」

閻若璩、徐松皆從其說，以長生殿爲寢殿。案胡說非是，長生殿非寢殿，乃祀神之所也。武后寢疾與肅宗大漸之處皆無明證可以證其爲燕寢之地。試檢唐書，知諸帝可寢息或薨逝於宮中任何殿。長生殿可用爲寢殿，然不能據此斷定長生殿主要用途爲作燕寢也。武后與肅宗所以寢疾於此者，蓋有宗教意義。因長生院爲祭神之地，又爲內道場即禁中佛寺之所在。病中移寢於是，蓋以祈福。《金石萃編》卷七十一〈大唐太常協律郎裴公故妻賀蘭氏墓志銘〉云：

「女也不憗，天胡降災。綿聯沉痾，三浹其歲。洎大漸，移寢於濟法寺之方丈，蓋攘衰也。粤翌日奄臻其凶，青秋四十有四，即開元四年十二月十日。至十九日遷殯於鷓鳴塠，實陪信行禪師之塔，禮也。」

王蘭泉謂「攘衰二字未詳」。案「攘」當即「禳」字，「攘衰」當即「禳除衰病」之意。賀蘭氏深信佛法，或是三階信徒，故大漸移寢於佛寺，復陪葬信行禪師塔側。武后、肅宗亦皆崇信佛教，其寢疾於長生院倘亦出於同一動機乎？王昶又云：

「賀蘭夫人病則移寢於濟法寺之方丈，殯則遷陪禪師之塔，不知其何謂，而碑猶謂之禮也，此果何禮耶？其時夫人卒年四十四，其夫裴公尚在。又不言與寺僧有何瓜葛，而卒於寺，附於塔，恬不爲怪。可知唐時士大夫於喪禮之廢蓋已久矣。」

似未了解唐人之宗教生活，故所論有未諦也。

至華清宮長生殿非寢殿，更有明文。白香山詩與陳鴻之傳皆未嘗言其爲寢殿，身之實爲厚誣。然唐人已有誤會者。鄭嵎去白傳只三十年耳，其〈津陽門詩〉自注云：「飛霜殿即寢殿，而白傳長恨歌以長生殿爲寢殿，殊誤矣。」至不可解。《唐會要》卷三十〈華清宮〉條：「天寶元年十月造長生殿，名爲集靈臺，以祀神。」宋敏求《長安志》卷十五同。鄭嵎〈津陽門詩〉注亦云：「長生殿乃齋殿也。有事於朝元閣即御長生殿以沐浴也。」此外，如李程〈華清宮望幸賦〉（《全唐文》卷六三二）、韓休〈駕幸華清宮賦〉（《全唐文》卷二九五），亦皆以長生殿爲降神之地。但亦有其他用途，《新唐書》卷二十二〈禮樂志〉記：「帝幸驪山，楊貴妃生日，命小部張樂長生殿。」華清宮之長生殿主要爲齋戒祭祀之所，長安宮中內道場所在之長生殿自亦非寢殿矣。後人每狃於「寢殿長生」之說，習而不察，故因論內道場之地址試辨之如此。

㈣密宗與律宗

善無畏傳記其與律宗大師道宣之關係云：

「一說畏曾寓西明道宣律師房，示爲粗相。宣頗嫌鄙之。至中夜，宣捫蝨投於地。畏連呼『律師撲死佛子！』宣方知是大菩薩。詰旦攝衣作禮焉。若觀此說，宣滅至開元中僅（僅猶言幾乎，唐人習語。）五十載矣。如畏出沒無常，非人之所測也。」

《宋高僧傳》卷十四〈唐京兆西明寺道宣傳〉亦記此事，小有出入：

「宣之持律聲振竺乾，宣之編修美流天下。是故無畏三藏到東夏朝謁，帝問：『自遠而來，得無勞乎？欲於何方休息？』三藏奏曰：『在天竺時常聞西明寺宣律師秉持第一，願往依止焉。』勅允之。宣持禁堅牢，捫蝨以綿紙裹投於地。三藏曰：『撲有情於地之聲也！』」

〈道宣傳〉末贊寧系曰：「又無畏非開元中者，貞觀顯慶以來莫別有無畏否。」是贊寧亦知此故事之不可信，然乃依違其詞，若信若疑，何耶？

贊寧此段傳文當本鄭綮《開天傳信記》，見《太平廣記》卷九十二引。綮昭宗時人，《舊唐書》卷一七九有傳。《四庫提要》卷一四二謂綮書所記王琚事「恐非事實」，又謂其「語涉神怪，未能盡出雅馴」。善無畏與道宣同宿之故事自亦出杜撰矣。畏初到長安曾住西明寺。此寺初就道宣即受詔爲其上座，關係最深。疑以是因緣，後人乃造此故事，以撮合兩人。或者無畏弟子創爲此說，以示其師持戒律之謹嚴乃更在著名律匠之上。李華碑文即謂無畏「不捨律儀」也。

印度密教僧徒往往捨戒律而不顧，因密宗主張一旦悟道，則一切束縛皆可不拘也。今傳世梵本密宗經典有《Guhyasamaja》，時代頗早。其中即云悟道之人可以隨意殺生，可以妄語，可以盜竊，且可以行淫。在震旦則不然。密宗大師皆謹護戒律，無敢違失。《宋高僧傳》卷三〈唐洛京天竺寺寶思惟傳〉言其「專精律品」。肅宗〈加不空開府封肅國公制書〉譽之爲「執律捨縛，護戒爲儀」。張說〈盧舍那像贊〉謂沙門履徹「見虛空界，劃縵荼壇。知定慧手，結金剛印」。蓋信奉密宗者，然又謂其「守律護戒」（《全唐文》卷二二六）。而律宗僧人亦有傾心瑜伽三密之教者。權德輿〈唐故寶應寺上座內道場臨壇大律師多寶塔銘序〉謂圓敬「受具於白馬寺本律師。曇無德義言下信解。（中略）故尸羅毗尼以攝妄想。五部四分是爲扃鍵」。又云：「賜律院以居，授瑜伽灌頂密契之法。」（《全唐文》卷五〇一）梁肅〈越州開元寺律和尚塔碑銘序〉謂律師曇一「開元初西遊長安，觀音亮律師見而奇之，授以毗尼之學」。又稱其「從印度沙門善無畏受菩薩戒」（《全唐文》卷五二〇）。唐代僧徒雖大抵兼學諸宗，而律宗與密教似尤多關聯。豈以密教重儀軌，律宗主躬行實踐，二者皆偏重行事，故而易於接近歟？

㈤善無畏傳文訂誤

陳援庵先生《釋氏疑年錄》卷六據王禹偁《小畜集》及《釋門正統》，考定贊寧生於梁・貞明五年（919），卒於宋・咸平四年（1001）。贊寧〈進高僧傳表〉稱太平興國七年（982）奉勅修書，（《統紀》卷四十三《小畜集》卷二十皆作八年。）端拱元年（988）十月進上。則《僧傳》成書之時贊寧已年近七旬矣。《統紀》記其奉詔後乞歸錢唐撰述，詔許之。傳序及每卷首皆稱贊寧等，知寧雖總統其事，而躬與編纂者實不僅寧一人而已也。

贊寧自序論其取材云：「或案誄銘，或徵志記。或問輶軒之使者，或詢耆舊之先民。」蓋頗取碑傳銘記之文，然往往隨意抄撮，謬誤屢見。余是以疑贊寧僅總其大成，未能每篇詳覈。《佛祖統紀》卷四十三亦云：「寧僧統雖博學，然其識暗。聚衆碣爲傳，非一體」，良信。如善無畏此傳，前篇取材於李華〈碑銘〉，後篇則多採自《酉陽雜俎》，故前後文體頗不同也。其採自李華〈碑銘〉者，頗有謬誤。記善無畏在那爛陀寺師事達摩掬多之故事：

「畏投身接足，奉爲本師。一日侍食之次，旁有一僧，震旦人也。畏現（視）其鉢中，見油餌尚溫，粟飯猶暖。愕而歎曰：東國去此十萬餘里，是彼朝熟而返也！掬多曰：汝不能言，眞可學焉！」

一似震旦僧鉢中有油餌粟飯者然，上下文義不屬。試比照李華之文，乃知傳文訛脫也。華文云：

「乃頭禮兩足，奉爲本師。和上見本師鉢中非其國食，示一禪僧。禪僧華人也，見油餌尚溫，粟飯餘暖，愕而歎曰：中國去此十萬八千

里，是彼朝熟而午時至，此何神速也！會中盡駭，唯和上默然。本師密謂和上曰：中國白馬寺重閣新成，吾適受供而返。汝能不言，眞可學也！」

贊寧省去二十餘字，致不可通。傳末又云：「贈鴻臚卿。遣鴻臚丞李現具威儀賓律師護喪事。（中略）僧俗弟子寶畏禪師、明畏禪師、滎陽鄭氏、琅琊王氏痛其安仰，如喪考妣焉。」李現當從碑文作峴，本傳見《新唐書》卷一三一。傳失載其曾爲鴻臚丞。案《新唐書》〈百官志〉大臣三品葬以丞護。鴻臚卿從三品，故峴護其喪也。威儀爲釋門司威儀者。鑒眞東渡，請開戒壇，並乞仿中土制度，立威儀師一人、從儀師二人。即是此職。賓律師爲定賓，乃《四分律疏》作者法勵之再傳弟子，曾著《飾宗義記》二十卷、《四分比丘戒本疏》二卷。天寶時曾駐錫福先寺，見權德輿〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘並序〉。至記善無畏弟子之文尤欠明晰。李華文云：「贈鴻臚卿。遣鴻臚丞李峴威儀僧定賓律師監護，葬於龍門西山。（中略）弟子僧寶思，戶部尚書滎陽鄭公善果曾孫也。弟子僧明思，琅琊王氏。並高族上才，超然自覺。」思字畏字未知孰是。然遐叔所撰碑文原甚明瞭，本是二人。傳文竟分爲僧俗四人，至爲可笑。它傳中類是者尚夥。贊寧博學多識，爲徐鉉、柳開、王禹偁所推重，自不應疏謬若是。吾故曰贊寧僅總其大成，未曾一一詳覈也。

〔參考資料〕《密教發達志》中（《世界佛學名著譯叢》㊸）。

善導寺

台灣名刹。位於台北市忠孝東路。創建於1925年，由全省佛教徒捐建而成，原名淨土宗佈教資團。台灣光復後，由市政府接掌，僧超達任住持。寺中大部分寮房空院皆爲市政府所徵用。1948年，由李子寬掌管寺務，先後邀請大醒、章嘉、印順、南亭諸師任導師，講經弘法。1950年，組成護法會，設立淨土宗共修會。1954年，成爲社會公益之佛教團體。1958年，呈請政府發還寺院用地，得以整修恢復完整規模，成爲佛教文化活動中心。其後，對佛教文化、慈善、教育及社會之貢獻良多。又因中國佛教會遷台後，設立於此，遂成爲全省佛教中樞，凡重大佛教活動，往往在此舉行。歷代住持有印順、演培、默如、道安、悟一、雲霞、了中等人。寺內有太虛圖書館與佛教歷史藝術館。

〔參考資料〕 闞正宗編《台灣佛寺導遊》㈠。

善女人傳

二卷。清・彭際清撰。收在《卍續藏》第一五〇冊。係收錄古來婦女篤信三寶且傳有嘉譽者之傳略。作者慨歎雖有僧尼傳記刊行於世，但仍無爲居家者集傳之人，故除撰《居士傳》外，又另撰本書。卷上收錄楊苕華、紀氏、魏氏女等八十人，卷下收錄仁孝徐皇后、夏雲英等五十八人。卷首〈發凡〉云（卍續150・212上）：「傳中所采，如冥祥記、報應記、淨土節要諸書，俱未見完本，雜出於太平廣記，瑯環記中，今悉標原書之名，識所自也，其他可以類推。」

又，清代女居士善一嘗集《龍藏》中與女人有關之經律傳記於一集，名曰《摩尼燭坤集要》，計十三冊。《善女人傳》亦收在其中之第十三冊。

善巧方便（梵upāya-kauśalya，巴upāya-kusala，藏thabs-la mkhas-pa）

又作方便善巧、善權方便、權巧方便、善方便、巧方便、權方便。或單稱爲善巧、善權、巧便、方便。即隨順機宜而施設的巧妙智用。

《大方便善巧方便經》卷一云（大正12・166a）：

「云何是菩薩摩訶薩善巧方便？願佛世尊廣分別說。佛告智上菩薩摩訶薩言，善男子！汝今當知，具善巧方便菩薩摩訶薩，以一方便普

令一切衆生如理修行。何以故？具善巧方便菩薩摩訶薩，乃至於彼傍生異類諸惡趣中，菩薩亦以平等一切智心施其方便。即以如是善根迴向一切衆生，令諸衆生修行二法。何等爲二？所謂一切智心、迴向心。善男子！如是名爲菩薩摩訶薩善巧方便。」

依世親《無量壽經優波提舍》所載，「菩薩巧方便迴向」係將禮拜等五種修行方式所集的一切功德善根，用於發願攝取一切衆生往生安樂佛國。即菩薩自己以善巧智力施設種種方便，將自己的善根迴向施予一切衆生，期許饒益衆生，此即爲善巧方便。

吉藏《法華義疏》卷四（上）述說佛開三乘法以攝受衆生即爲方便善巧，文云（大正34・482b）：

「外國稱傴和拘舍羅。傴和稱爲方便，拘舍羅名爲勝智。謂方便勝智也。（中略）方便是善巧之名，善巧者智用也。理實無三，以方便力是故說三，故名善巧。問：無三說三，云何名善巧？答：由無三說三，衆生遂得實益，故名善巧。」

又，《佛地經論》認爲善巧方便之體是四智中的成所作智。該論卷七云（大正26・324c）：

「經曰：身語及心化，善巧方便業。論曰：有義此顯成所作智。謂智能起身語心化，稱順機宜，故名善巧，加行不絕，故名方便，此即名業。」

此外，《大寶積經》卷五十一〈菩薩藏會〉曾揭「十種善巧」之說，此十種即：蘊法善巧、界法善巧、處法善巧、諦法善巧、無礙解善巧、依趣善巧、資糧善巧、道法善巧、緣起善巧、一切法善巧。其他，如《瑜伽師地論》卷四十五有十二種方便善巧之說法，卷四十七又提出十種；《成唯識論》卷九則提出迴向、拔濟二種。

〔參考資料〕《慧上菩薩問大善權經》卷上；《大般若經》卷三二八～卷三三〇、卷三三八～卷三四一、卷五八五；舊譯《華嚴經》卷三十七、卷三十八；《正法華經》卷一〈善權品〉；《十住毗婆沙論》卷十五；《瑜伽師地論》卷二十七、卷五十七。

善財童子（梵 Sudhana-śreṣṭhi-dāraka，藏 Tshod-dpon-gyi-bu nor-bzaṅs）

《華嚴經》〈入法界品〉裏的主要人物。也是以「五十三參」事蹟爲人所知的佛教青年。

善財童子是印度覺城的年輕佛教徒。由於前生善因緣的果報，因此當他初住母胎之時，他家裏就自然而有七大寶藏。出生之時，又有五百寶器出現，因此他父母替他取名爲「善財」。而且，據《華嚴經》所載，他已曾在過去諸佛處，廣修供養，深種善根而常樂清淨；並且喜歡親近善知識，修習菩薩行。

當善財長大之後的某一年，文殊菩薩正在覺城弘法。由於受到文殊菩薩的教導與啓發，他沿著南方而下，歷訪各處的善知識。所參訪的對象，計有菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、童子、童女、天女、婆羅門、國王、王妃、仙人、醫師……等類，共計有五十五位善知識。如果扣除其中重複的文殊菩薩，及同在一處的德生童子與有德童女，則爲五十三處。因此，我國都稱之爲「五十三參」

善財童子的參訪事例，爲後世佛教徒提供了一個學佛的最佳典範。它啓示我們在學佛的歷程裏，不祇要謙冲自牧、到處求法，而且所學的對象也不必固定爲一師一處。只要其人有任何長處，則即使是外道，也不妨前往虛心學習。這種心態，確實是一種開放、寬廣的求學胸懷，值得後人效法。

關於「善財」一詞的意義，《華嚴經探玄記》卷十八云（大正35・453c）：

「由此福報財寶相起立善財名。即善爲因，財爲果。又得此順道之財故曰善財。又生時寶現爲財，後歎其行德爲善。如善現空生等。」

同書又謂善財童子參訪善知識具有八意，即：善知識爲軌範、爲勝行之緣、破見慢、離細魔、寄成行、寄顯位、顯深廣、顯緣起。此

外，其參訪諸善知識則係表示因果漸證之次第。即由最初之文殊菩薩至第四十一位善知識，表寄位修行之相。即將最初之文殊菩薩配以十信行，後四十善知識配以三賢十聖位。其後十一位善知識，表會緣入實之相，係會合上述階位差別之緣，同入實相之理，親證妙覺。第五十三位善知識彌勒菩薩，表攝德成因之相，係攝前述會緣入實之德，表一生補處之正因。第五十四位再參文殊菩薩，表智照無二之相，蓋初參文殊表信智，再參文殊表證智，此與本智冥合無二相，故名智照無二相。最後第五十五位參訪普賢菩薩，表顯因廣大之相。按善財童子既達智證無二，故言亡慮絕，觸物皆適，法法全真，依正渾融，重重無盡，舉一法即是圓因，一切諸法皆亦爾，是即普賢廣大之境界，故名顯因廣大相。

又，就善財童子所參善知識之住所，多位於南方諸國一事，古來有五種詮釋：(1)約事：謂僅舉南方爲例，可推知餘方亦有善知識。(2)明義：謂南方爲明，故以南方表捨棄無明之闇而趣向菩提之明。(3)中義：此說以南方爲中正，他方爲邪僻，故表捨邪見以歸正見。(4)生義：此說以南方爲陽，可育生萬物，以表增長菩薩行。(5)隨順義：此說以背左向右爲隨順。按西域風習，家屋皆東向而建，故出家皆背左向右，即向南方，故以向南而行爲隨順義，以表善財童子隨順善知識之開示，修習菩薩行。然南方諸國之行結束於第二十七參善知識（即補怛洛山觀自在菩薩），由第二十八參後，則東西南北上下等方位不定。

〔參考資料〕 《華嚴經大疏鈔》卷二；《華嚴五教章》卷二；《華嚴經疏》卷五十五；《華嚴經隨疏演義鈔》卷八十五；印順《青年的佛教》、《初期大乘佛教之起源與開展》第十三章；方東美《華嚴宗哲學》下冊；山邊習學《華嚴經の世界——人生修行の旅》；鎌田茂雄《華嚴の思想》。

善見律毗婆沙（巴Samantapāsādikā）

十八卷。蕭齊・僧伽跋陀羅譯。又稱《善見毗婆沙律》、《善見律》、《善見論》、《毗婆沙律》。收在《大正藏》第二十四冊。係註釋錫蘭所傳律藏之典籍。依《歷代三寶紀》卷十一所載，三藏法師（或說覺音）持律藏至廣州，臨離去時將之付與弟子僧伽跋陀羅，永明六年（488），僧伽跋陀羅與沙門僧猗（或僧禕）共譯於廣州竹林寺。此即本書傳承之始末。

全書初有歸敬偈，次爲外序，記述佛滅後三次結集、阿育王派遣傳道師、摩哂陀至錫蘭傳教等事；其次分〈比丘戒〉、〈比丘尼戒〉、〈騫陀伽〉、〈大德舍利弗問優波離律污出品〉四篇，加以註釋。此中，〈比丘戒〉中分立四波羅夷、十二僧伽婆尸沙、二不定、三十尼薩耆、九十波逸提、波羅提提舍尼、衆學及七滅諍等部份，但註釋具足者唯四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定三分而已。在〈比丘尼戒〉中，註釋波羅夷、僧殘及波逸提之少分，而未註釋其他部份。〈騫陀伽〉即犍度，分受戒、布薩、安居、革履、衣、藥等十三聚解釋。〈大德舍利弗問優波離律污出品〉中，列舉有關犯罪之數等共三十一條問答，一一加以解說。

本書相當於巴利文《一切善見律註》（Samantapasadika），比較二者，本書乃節譯《一切善見律註》而成。文中亦可見受自《四分律》之影響，如本書所載波逸提法有九十（巴利本有九十二）即受《四分律》影響所致。巴利本《一切善見律註》於西元五世紀初，覺音（Buddhaghosa）於錫蘭所著，爲巴利《律藏》的註釋。日本・大正十三年（1924）以後，曾由高楠順次郎、長井真琴合力校訂出版。而關於本書與巴利本之間的比較，高楠順次郎於1896年曾做研究比對，題爲「Pali Elements in Chinese Buddhism」並發表於《Journal of Royal Asiatic Society》；其後，長井真琴亦有深入的研究論著發表。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷二；《法經錄》卷五；《開元釋教錄》卷六；《大藏聖教法寶標目》卷

八；《至元法寶勘同總錄》卷八；《律宗綱要》卷下；長井真琴《南方所傳佛典の研究》；水野弘元《善見律毗婆沙與Samantapasadika》。

喇嘛（藏bla-ma、lama）

原爲西藏佛教中，僧院上座或著名高僧的尊稱。意譯上人、上師。與梵語鬱多羅（uttara）、古魯（guru）相當。後來演變成對一般僧侶的稱呼。

西藏最早的喇嘛爲帕爾班斯（Palbans），其後有七喇嘛，均爲蓮華生大士的弟子。喇嘛的地位崇高，一般對喇嘛的尊崇更在三寶之上。由於確信喇嘛乃如實具現菩薩智慧、慈悲與力等三德的人，因此也認爲在精神上或物質上侍奉喇嘛，即是成佛的近道。喇嘛平素的工作，是在寺廟中修行祈禱、讀誦、禮拜、研習學問、教化民衆以及推展社會事業等。

喇嘛中又分爲普通僧與貴族僧，所謂貴族僧並不是指貴族出身的僧侶，是意指由高僧轉世的僧侶。一寺院中往往僅有數位貴族僧，他們的地位較爲崇高。其中，最具代表性的即是達賴喇嘛與班禪喇嘛。他們支配西藏的政教大權，位居法王與副法王的地位。藏人相信達賴喇嘛爲觀世音菩薩的化身；班禪喇嘛爲阿彌陀佛的化身。

◉附一：文萱〈西藏蒙古喇嘛僧之階級〉（摘錄自《開發西北》，1935年第四卷第一、二期合刊）

喇嘛僧以達賴及班禪爲最高，爲一教之主，次之即各呼圖克圖，呼圖克圖人數不定，爲達賴喇嘛之顧問及協助者，分駐各地，於其駐在地之教徒，有代理達賴喇嘛管理之權，依一般慣例，不僅掌有教權，且有政權，尤以西藏各地之呼圖克圖，均爲政教兩權並有，蒙古則不一定，如今之內蒙，政權另握於各盟旗王公手中。呼圖克圖間，無形中依其政教之勢力，而有大小之別，如昔外蒙之哲布尊丹巴呼圖克圖，統有外蒙政教兩權，可一任已（己）意處置外蒙之運命，乃爲呼圖克圖中之最著名者也，次如內地人熟知之章嘉呼圖克圖、嘉木樣呼圖克圖、諾那呼圖克圖均其次耳。

喇嘛僧之位階，含有偶像崇拜之神祕性，蓋其用意，在於統治權之維持，故自達賴喇嘛至呼畢勒罕之大喇嘛之身分，均托言係喇嘛教歷史上之顯赫人物所化身轉生。

位在呼圖克圖次者，即第四僧位，「呼畢勒罕」意「轉生者」，其數無限，且不絕增加，考其增加之理由，因各寺院均想獲得呼畢勒罕者主持，可藉此而增教民之布施，寺院財產無形增加，故往往於受教民尊敬之喇嘛，寺院故意宣傳此僧必可爲轉生者，而尋訪呼畢勒罕。最先一代呼畢勒罕之身分經歷，人人易知，迨至二代三代，此呼畢勒罕之史實，越加傳大與神祕，竟有強調係宗喀巴之高足或印度之高僧者，均思高其聲名，藉以招徠耳，因喇嘛教信徒，只須聞呼畢勒罕之名，即五體投地，尊仰無上。

喇嘛之轉生，起初大權掌於僧官之手，大概達高齡之轉生者，生前預指自己轉生之所，或依據經典，及依照預言者之指示。達賴與班禪之轉生，達賴死後之化身轉世依班禪之指示，班禪死後之轉世依達賴之指示。惟所傳者，上自達賴下至其他高僧，頗多徇私，輒因此而釀成內亂。（中略）

乾隆年間，乃制定金瓶之制，以限制僧官之專橫，其法爲：當達賴班禪任何一人圓寂時，將生於圓寂時之西藏之男兒名悉向拉薩之老木郎寺登記，由此選擇靈異者三名，記其名於金板，納入皇帝頒賜之金瓶中，由一呼圖克圖祈禱斷食七日，如屬選班禪之轉生者，則於第七日由達賴與駐藏大臣親臨啓瓶，如屬選達賴之轉生者，亦於第七日由班禪與駐藏大臣親臨啓瓶，抽出一簽，以記於此簽上之人名定爲轉生者。於呼圖克圖及呼畢勒罕選定，政府於之，不如達賴與班禪之法，任其自由，惟其選定之手續則同，須得政府之認可。

轉生者選定之方法如前述，然仍不足取信於教徒，故於轉生者選任確定之前，集多數僧

俗列會，對此新轉生者將相續者生時之生活及個性方面作種種質問，又陳列前世所愛好之書籍器具衣服等，使其鑑定，若不能鑑定，則答愛用者果遺失耶一語，（中略）使參加之人民心服誠願，異口同聲認爲此乃眞實之轉生者。

達賴、班禪、呼圖克圖與呼畢勒罕等四級，爲喇嘛之高貴之化身喇嘛，下級喇嘛，亦有等級，計分三階級！

最下之初級喇嘛巴第（Bandi）意「教之新發意」（同沙彌），須守十誡，即不殺戒、不妄語、不淫戒、不飲酒、離非食時戒（即過正午不食）、離歌舞等戒、離花鬘等戒、離廣高大牀戒、離金寶物戒，（原文缺不偸盜戒——編者），即佛教之沙彌十戒。巴第級僧之得度式，時於乳兒時行之，迨至七八歲，再入喇嘛寺，讀文字，誦經典，習教義，依其勤行程度，晉升級位。得度式可於俗家內舉行，並規定每月八日與十五日行之，得度日灑掃家宅，燃芳草點臘燭，供釋迦佛像與供物。（中略）

下級僧位之第二級稱爲Caili，晋升至此級之喇嘛，約在十五歲至三十歲之間，晉升時須教授Bandi級喇嘛之師僧認其勤學及守戒始可，晉升式於大經堂內舉行（即大殿），時長老上座，訓誡至嚴，晉升者並須呈供物於長老，執後輩禮。持戒之種類達三十六種之多。

第三級之僧位，已屬高貴，稱爲Gailangi，是爲大升進，守二五三戒，係一全僧，年齡須在二十歲以上，但因費用甚多，設係窮僧，恐不能晉升，因當晉升時須製新法衣及贈厚禮於三個長老喇嘛。晉升式於大經堂中舉行，儀式舉行前，於特設之小桌置晉升者之法衣，及盛聖水之杯盂等物，並於晉升者身傍置石數塊，且覆以草，儀式舉行時，參加之Gailangi級僧一同誦Zeogdo Zezanda經文，時導引被晉升者入席，並贈花，被晉升者再行三拜之禮，再行接受儀式，司儀者與晉升者同坐於釋迦像前，行散花禮，晉升者在佛前三拜以表信念，此禮拜畢，重坐於覆乾草之石上，向司儀者行三拜禮，斯時司儀者引證經典告誡，被晉升者答詞嚴守戒規，言畢再三拜，行近司儀者身傍，此時參加之Gailangi喇嘛僧授法衣，穿衣後授與鉢及撒聖水之小帚等物，畢後每人依次懺悔，並提出三十七個問題質之，問答完了之刹那被晉升者喊曰「哈」，且向空中彈指，司儀者即曰「汝已成Gailangi」，參加之喇嘛僧乃一同向晉升者祝福，後又受司儀者之訓誡，特誡須學《十誦律比丘戒本》之教訓，儀式乃終了。

Gailangi僧位，爲喇嘛之最高級，具有普通喇嘛僧之一切特權，通曉祈禱、修法、司儀之規制。

此外喇嘛僧之位級，有種種喇嘛僧役，及精舍寺院內之多數有職位之管事，亦有階級，係依職分之種類與程度而別。

「漢潘」喇嘛即教師主僧等，爲寺院之上座者，寺院之一切重要事務均歸其裁決。

「除歐耳取奇」喇嘛，寺院之總管，寺院內之日常事務均受其指導與監督，於小寺院中可代理主僧。

「雪來德」喇嘛，專司祈禱修法之儀式，如前述之二種喇嘛不在時，可代理主僧。以上三種爲寺院中之高級者。

其次之階級，「拉阿布」喇嘛，爲名譽補助者，「雪來德」喇嘛不在時可代理之，各寺院依佛殿之數而定人數，彼等均選自寺院中之年長者及被尊敬者。

「堪布苦依」爲糾察者，乃糾察祈禱時之秩序與靜肅，如有犯規者有權處罰。

「溫柴德」與「堪布苦依」職殆相同，祈禱時必列席，當祈禱時第一個讀經文，他人隨之。

「堪依苦」爲「堪布苦依」之直接輔助者，更掌管寺院之會計職務。

此外尙有下級僧職：

「塔希里奇」爲掌佛前日供物之役。

「慈琴奇」爲「溫柴德」之補助者，樂器演奏之指導者。「獨軋奇」司寺院之掃除及整理佛事之器具經文。「慈阿布奇」爲喇嘛茶食

等配膳者及分配食後之洗手漱口水與茶。「姆狄奇」爲祈禱時之召集喇嘛。此等下級有一長老總督之，名曰「慈柴布拉夫奇」。監理寺院之全部財產之僧，曰「尼兒伯」，「慈柴柴克」助之，尚有「特尼爾」爲寺院之記錄役僧。

此外尚有學者階級，與教務上雖無直接關係，但爲各寺院必設之職員，稱謂「諾姆喇嘛」或「喬奇欽」者，係研究教義及講授，且通祈禱式奠，學陀羅尼修法，能退除惡魔咒詛，乞雨祈晴，定死者再生之處等妙力。「安姆欽」爲寺院之醫師。「慈寺爾哈奇」職司訂定祭神日期，及占星課卜。

綜上所述，喇嘛之種類，已達三十以上。

喇嘛教中僧位階級繁多，以轉生者爲貴，但喇嘛教之柱石乃握於下級喇嘛手中，因彼等握實際之職權，不若轉生者之遠離俗塵，日惟祈禱與默想，過禪生活。

故中下級喇嘛足以左右高級喇嘛，並非過言，由此可知喇嘛教重心之何在矣。

◉附二：李培芳〈西康的喇嘛和喇嘛寺〉（摘錄自《康導月刊》，1939年五月第一卷第九期）

㈠康藏人民願學喇嘛之原因

喇嘛在康藏有崇高的地位、至深的信仰，這是隨處都表現得非常顯著的。西藏方面，政教合一，一切統治權，均屬於喇嘛寺，故康藏人民之視充當喇嘛無異致身宦途，可謂致富之階梯，至低限度亦可作爲解決生活之唯一出路。蓋爲僧以後，即可脫却人間瑣事，度其優閑生活，不耕而食，不織而衣，極爲世人欽慕。甚至一般婦女，俱努力修持，冀其來世轉爲喇嘛，成爲無罪之人（教義凡人之無罪者，均不墮入地獄）。喇嘛既爲知識分子，又極神聖，故民間一切，皆取決於大喇嘛之卜卦以決行止。雖喇嘛中不識藏文、不懂經典者要占大半數；犯戒胡爲者，亦頗不少，然不論如何，爲人民尊仰則一。康藏人民有子數人者，只留一人承嗣，其餘悉送寺爲僧，考其原因：

⑴因兒子患病，無法治療，家長祈禱於神，允痊癒後，即送此子充當喇嘛。

⑵因西康土質磽確，生產不多，苟人口增多，大有供不應求之勢，不能不設法節制生育，以期減少消耗。

⑶康藏人民最不願意有大家庭分剖財產，故只留一人管家，窮家子弟有未及周歲或數歲者，即送爲喇嘛，藉補收入之不足。

㈡學喇嘛之手續及修業之進程

凡有令其子充當喇嘛者，事前須派人到寺報名，堪布於每年正月擇吉通知各家長，令率報名者，到寺聽訓，更名，時家長須供養藏洋若干與堪布。初進階段，統稱「額崔」。待至七、八歲時，覓格梗（即老師）教讀經書，每日到該處攻讀。成人以後，即往拉薩住居數年，以廣見聞，聽講經典，時間無定，有住數年或數十年者，竟有老死不還者。將離藏時，拉薩喇嘛寺均賜佛像及其他證件，攜返鄉里。離藏以後，階級即升一級，名曰「格聾」；較「格聾」階級高一等者謂之「矩巴」；「矩巴」之上，即爲「讓紅」，再上即爲「格西」。各級等次，皆經考試。據稱考試「格西」，頗爲嚴格。地位亦高，有任堪布資格，並謂今生爲「格西」，轉世即爲「祖古」（即呼圖克圖）。比較格西階級高者，即爲「祖古」，謂其爲前世「祖古」轉世，係天所生就，非人力所可謀爲。凡充任堪布一任，可獲資財十幾萬或數十萬藏洋，因有此顯貴地位，故苦學喇嘛，努力拚死拚命學經典，實有可圖也。不學無術之僧侶，約占二分之一；飽食終日，無可用心者，亦不乏人。

㈢當喇嘛後之利潤

爲僧以後，每年收入，以理化觀察，可得藏洋（1939年之幣值）三、四十元，旺者可得五十餘元，依本年中民衆供養之多寡爲定。此少數金錢，本不足維持生活，然由稚齡起算，即歲入數十元，亦可云多矣。貧窮困乏之家，藉此補助不少。拉薩散昭（即散供養錢）較理化爲豐，因該地善男信女、貴族富紳甚衆，供養更多。喇嘛節用者，歲有儲蓄，亦有浪費僧

侶，不時仰給家庭者。康藏各地喇嘛，非似內地僧侶共住一廟，脫離家庭關係可比，除在寺廟擔任工作者外，餘皆各住各家，與父兄共同經理家事，惟服裝略異耳。如喇嘛在城內建有住房者，則可不住家內，然而家庭事務，仍需協助，此屬於富有及小康之家。至窮喇嘛則與人爲佣作僕，藉以謀衣混食，遇有賢主惠東，年終酌給少數金錢，能同主人遠道貿易者，並有紅利可分。苟建有住房於喇嘛寺內，一到死亡時，除衣物用具酌量或全數供養三寶外，房屋則留與侄輩喇嘛居住。巴安則有將住房供養之例。無有住房而在家病故者，則由家長酌提該僧衣物或財產供養或布施，此身即告結束。以上屬於當喇嘛的一切情形，茲再將理化長青春科耳寺的組織及經理管教概述於後。

(四)喇嘛寺之組織系統

理化長青春科耳寺，爲康南較大之喇嘛寺，一切法戒規章，悉取法拉薩三大寺，在西康喇嘛寺中，位置之高，可列頭等。該寺號稱有喇嘛五千餘，實只三千餘人。蓋康民各處散居，度其遊牧生活，不時遷移，調查和統計均不易辦，且政府亦無此項組織和規定。寺中所轄孔村有十：即意洼、濯桑、木拉、拉波、鄉城、火竹、甲洼、窮壩、渣洼、俄羅。各孔村喇嘛人數不等，計意洼有喇嘛千七百餘人，濯桑六百餘人，木拉四百餘，拉波二百餘，鄉城、火竹、窮壩、渣洼各百餘人，俄羅僅三十餘人。孔村之設立，係各地僧俗辦事機關，各有專任，凡公私事件，承上轉下。孔村工作人員，名曰「格桑」，係在喇嘛中議定公推充任，每任期中，並無薪給，選任標準，須富有資財者。各孔村之格桑定額不一，如意洼、濯桑、木拉有大孔村，格桑因而加多，因其地廣人多，辦事亦較繁，非多數工作人員不能勝任。除孔村外，較高職位，則爲寺中傳號，該職係寺廟中收發傳達機關，與軍隊中之副官職務相仿。凡喇嘛與民間訴訟案件，多在寺中控告。當政府無力之際，民間訴訟，除在土司處解決外，大多向喇嘛寺呈訴。最大事件則由現任堪布與卸任各堪布商決；較大事件，由堪布與傳號、鐵棒商決；平常事件，即由傳號、鐵棒斟酌處理。鐵棒爲傳號之助理，其職務本係管理衆僧，如執法官吏。從前系統係堪布、大鐵棒、傳號、小鐵棒之級序，現在則爲堪布、傳號、鐵棒順序，且無大小鐵棒之別。鐵棒任期，每年正月更換，正副堪布傳號任期皆爲二年（越邊使未入康前，係十年、八年或六年不等）。交替日期，均在任滿時之三月內，擇定吉日，辦理交接手續。

(五)格西之選舉法及其任務

理化自有長青春科耳寺以來，已歷堪布七十三人，自第一任堪布松陸降錯起，至第十五任鄧朱降錯之間，堪布之任命，悉由拉薩考任，自十六任聳基取迫以後，即由理化喇嘛寺自選。選任之法，係將被選格西及各呼圖克圖等姓名書於紙上，外包糌粑，輕重大小概作一律，置於碗中。先一日向佛祈禱，供於神位之前，次日當衆開搖，先出碗者即得任副堪布（原任有正堪布）。待正堪布任滿二年後，即有副堪布接替正堪布（正副共計四年）。接替之後，正副堪布，均相率至理化縣府，向縣長謝委，並獻馬一匹，食品少許，均以藏洋五十扣合馬價。理化有此例規：凡新堪布將接任前，由縣長加委以重政權。堪布視事以後，各土司各村保民衆，均應供養堪布錢財，俗稱送賀禮。凡與新堪布素相認識，及城內居民，與卸任傳號富僧等，均皆送之，由一元至四五元不等。每任堪布可收賀禮藏洋一千數百元，多者或數千元。但於陽曆正月初二日，必須贈送食物與曾送賀禮者，並與全體喇嘛每人散錢一元，稀飯一碗。昔年，堪布每多墊款（聞近年以來，均有盈餘），因每年應與各喇嘛散錢散粥，須耗巨款；且寺中工作者十三人，應由堪布開支；任期內須製鍍金銀塔一座，約耗藏洋數千乃至萬餘元；每一堪布卸任前，照例捐銀八秤，以爲廟中公款，堪布有此負擔，收入不旺時，必負債累累。聞昔年堪布有交卸後始將銀塔完成者，亦有終身而未完成者。堪布之收入，悉

望與人誦經。蓋康藏人民富有者須請正副堪布及各大呼圖克圖與格西等誦經。中資之家，僅任請一僧，必須舉此儀式。富者每日請上列各僧一人，時間僅半小時，請僧愈多，親友羨慕愈深。現任堪布誦經酬報，較卸任與格西爲豐。若只請格西誦經，而不請堪布，即有旁人批評吝嗇，理城內請堪布誦經一次，須送藏洋數十元。若到鄉間，則送馬一匹，因到鄉途程由一日至數日。侍者僅帶寢食具同往，一切由主人款待。亦有不送馬而送藏洋、茶葉者。

㈥散昭

長青春科耳寺散昭種類有二：一係私人布施，一係公款布施。私人布施即民間死亡之家，給予衆喇嘛散昭。又每年正月堪布與衆僧散昭，亦屬私人之列。公款散昭，係民間於本年中死亡之家陸續所上衣物，及訴訟罰金、寺款貿易所獲利息。公款散昭，於每年正月行之，因自客歲臘月下旬，城鄉喇嘛均齊集理城參觀跳神，待至正月二十五始各歸家，該月均散昭數轉，較平常爲多。每喇嘛平均所得藏洋十餘元。散昭時，除傳號處登記有名者外（按登記者全係卸任堪布、傳號、呼圖克圖、格西、格桑等，始有資格，散昭時，可不到場，或由寺中派人分送，或自派小娃子領取。）其餘不到場者，則不可得。住各鄉間之喇嘛，有因途程遙遠，多未到寺領昭者。私人散昭時，堪布較普通喇嘛多五十倍，其他現任執事，因地位與任務之不同，亦各有其倍數之例。公款散昭，堪布僅多得二十餘倍，在野呼圖克圖、卸任堪布等在公私散昭時，無倍數之別，與普通僧侶所得無異。

寺中經濟出納，約分公款與供養。經營公款者爲喜所，每三年一換。全寺共有六家，每家喜所，係以二人充任，選派之權，操於格桑，係富有而善經營之喇嘛充任。若被選者恐虧折資本，而不願就職者，則付銀八秤與廟中，以作公款，名曰罰金。喜所經營，應付利息，每秤本銀年利三十元，此息並不繳出，每年用以與衆僧散昭，及會期用費開支。善於經營者，每秤本銀不問盈虧若干，只收三十元，有因此致富者，亦有虧本負債者。供養之經濟，統由寺中派人經管，此機關俗稱棚子上，其中經理人員有五，計業巴二人，肉登二人，仲英一人，每人薪金每年藏洋八十元。有願盡義務不願收此薪金之業巴、肉登，但仲英即書記職務，無有不收薪者。

㈦喇嘛寺之權威

理化長青春科耳寺之權力甚大，除管理喇嘛是其本職外，並與大二營官同管百姓（按理化營官轄區，係鄉稻理合境及崇西轄區）。凡有稍大事件，大二營官皆往喇嘛寺商議進行。民間訴訟在大二營官及各土司喇嘛寺任訴一處，皆可理斷。若理化無駐軍時，縣府鮮有事理，因民衆多係康人，語言文字均不相通，風俗習尚均極差異，法律多不合乎習慣。喇嘛寺及土司等處，受理民間訴訟甚多，政府僅理十分之一二。人民訴訟在喇嘛寺解決者耗費較縣府爲多，所有處分，收效亦大，因喇嘛傳集被告較易，判斷以後，均懼喇嘛寺之威權，無有翻案者。每結一案之案費無一定，悉依案情輕重爲準則，有罰款歸公者。有所罰款項歸堪布、傳號、鐵棒分得者。寺中關於刑具設備，較縣府爲完善，有時縣府禁閉重要人犯，多往該寺借用足鐐。寺中有「架雍」十餘人（即隊），專司傳達及雜役任務。凡堪布、傳號、鐵棒之通過街市時，架雍數人在前開道。凡有僧俗男女在街面行走站立，遠見來時，均用疾步迴避屋內，迨其完全通過乃出。有行動不覺其來而不迴避者，經架雍發見，大聲厲叱，鮮不奔逃。每堪布、鐵棒、傳號在街上通過時，市面即鴉雀無聲，嚴肅異常。本地軍政長官之在街通過，亦無如是之威嚴，習氣之深，由此可見。蓋不如此，不足以表示喇嘛寺之尊嚴也。

喇嘛寺表面甚爲威嚴，內容實操諸各孔村中之格桑，因堪布、傳號、鐵棒各執事，悉由十八員格桑議取。格桑係三年一任，各孔村之格桑人數不一，皆以孔村大小而定。全體辦事格桑共十八人，此外尚有不必辦事之格桑八十

餘人，悉為不當喜所，認納銀八秤者。現長青春科耳寺之孔村格桑各有十餘家，但其中之俄羅附於木拉、渣洼與火竹合為一，不過有其數目，實際僅八家而已，故俗稱為八大孔村。格桑之下，有「爸哈那」為格桑助理，仍無薪金。格桑任滿後，當喇嘛應盡義務，即告完竣。有當至「格梗」階段，而欲卸却以後義務時，須繳藏洋一百於喇嘛寺，則免派此後義務矣。

(八)民衆之寶

喇嘛係三寶之一寶（按三寶即佛、法、僧）。佛說法，而僧寶保守之，得永以濟世度人。康藏知識分子，首推喇嘛階級，人民吉凶禍福，悉請大喇嘛卜卦，天下之事可一言而定，文化亦全恃喇嘛保守發揮。但僧俗兩類，休戚相關，榮辱與共。人民有災禍，則望喇嘛誦經禳解。如木拉、濯桑，每年對長青春科耳寺共納青稞一百二十餘馱，其原因謂喇嘛能誦經阻止霜雹，以免水旱各災損害農作。喇嘛寺一切及喇嘛個人之享受，全係人民血汗所聚成，雖有出於某堪布任內所私捐之部分，或為某大活佛所募化，然其來源，概取諸民間。以片時之誦經，則有豐厚酬報，一言之勸募，則得大量施捐。吾人親善喇嘛，即所以親善民衆。蓋康藏人民，每家平均有一二男子充當喇嘛，皆為其家之尊重人物，幼弟充當喇嘛，衣食住均與家長同樣享受，兄嫂妯娌，則為低等待遇。若有軍政人員加害喇嘛寺時，全體喇嘛，聚集抵抗。喇嘛既為各個家庭中間重要分子，家屬參加禦侮，自是應有舉動，而寺廟又為人民血汗所經營，保護寺廟無異為保護各地全體僧俗民衆家廟祠堂，一旦有事，靡不全體動員，以期保全者。反之，若政府對於民衆有所不利，喇嘛寺亦應令僧援助，雖與喇嘛無關，而凡屬家庭，皆各喇嘛之家庭。故越邊使攻鄉城桑披寺及後來康北大金寺之役，皆先與人民接觸，繼則攻至喇嘛寺，喇嘛寺下後，即告投誠。喇嘛即為民衆後盾，喇嘛寺即為康省人民軍事之支撐點。故各地喇嘛寺外牆建築，均極高厚。

◉附三：〈喇嘛登記辦法〉（摘錄自〈邊疆通訊〉，1944年四月第二卷第四期）

民國二十五年（1936）二月十日公布，同年三月二日曾令修正公布，三十二年九月八日再修正公布。

第一條 本辦法依據管理喇嘛寺廟條例第五條及第七條規定之。

第二條 應登記之職銜喇嘛如下：

一、轉世呼圖克圖
二、轉世諾們汗
三、呼圖克圖
四、諾們汗
五、班第達
六、堪布
七、綽爾濟
八、呼畢勒罕

第三條 應登記之職任喇嘛如下：

一、札薩克達喇嘛
二、札薩克達副喇嘛
三、札薩克喇嘛
四、達喇嘛
五、虛銜達喇嘛
六、副達喇嘛
七、蘇拉喇嘛
八、商卓特巴
九、都綱
十、僧綱
十一、僧正
十二、得木奇
十三、格斯貴
十四、其他職任喇嘛

第四條 應登記之普通喇嘛如下：

一、格隆
二、班第
三、學藝班第
四、台吉願充喇嘛者
五、官私各廟職銜或任喇嘛之隨帶徒弟
六、齊巴罕察

七、其他普通喇嘛

第五條 本辦法第二條各款職銜喇嘛申請登記時，須塡具職銜喇嘛申請登記表，開列全銜、姓名、年齡、籍貫，及廟名廟址，連同封册暨本身最近二寸半身光頭相片一張，呈由本廟所屬該管官署轉送蒙藏委員會核辦。

第六條 本辦法第三條第一款至第十一款各喇嘛申請登記時，須塡具職任喇嘛申請登記表，開列職別、姓名、年齡、籍貫、現住廟名廟址及曾任經歷與受戒受職年月，連同原領札付或度牒，暨本身最近二寸半身光頭相片一張，呈由本廟所屬該管官署轉送蒙藏委員會核辦。

第七條 本辦法第三條第十二款至第十四款及第四條各款，喇嘛申請登記時，須由各寺廟領袖喇嘛造具某地某寺廟得木奇以次各喇嘛申請登記名册，依次開列所屬喇嘛職別、姓名、年齡、籍貫，以及過去經歷等項，連同原領度牒呈由本廟所屬該管官署轉送蒙藏委員會核辦，凡未滿十八歲者，不得列入册內申請登記爲喇嘛。

第八條 職銜喇嘛經核准登記後，由蒙藏委員會塡給登記證，並於其封册上註明登記年月，給蓋會印，發還收執。

第九條 職任喇嘛或普通喇嘛經核准登記後，由蒙藏委員會塡給登記證，並於其札付或度牒上註明登記年月，加蓋會印，發還收執。

第十條 登記證分甲、乙、丙三種，塡發標準如下，其格式另定之。

一、甲種登記證：本辦法第二條各款喇嘛用之。

二、乙種登記證：本辦法第三條第一款至第十一款各喇嘛用之。

三、丙種登記證：本辦法第三條第十二款至第十四款及第四條各款之喇嘛用之。

第十一條 職銜喇嘛登記後，如有變更時，除不轉世者，因圓寂、逃亡、還俗應由其商卓特巴或達賴喇嘛或本廟報請撤銷登記外，均應依照本辦法第五條之規定，並連同前領登記證，申請爲變更之登記。

第十二條 職任喇嘛或普通喇嘛登記後，如有變更時，除圓寂、逃亡或還俗應由寺廟報請撤銷登記外，均應依照本辦法第六條第七條之規定，並連同原領登記證，分別申請爲變更之登記。

第十三條 凡申請爲變更之登記者，經核准後，分別換給登記證，並於其換發之札付或度牒上註明變更登記年月，加蓋會印，發還收執。

其因轉世而變更之職銜喇嘛毋庸換給登記證，即於其原領之登記證及封册註明轉世制瓶年月，加蓋會印，發還收執。

第十四條 凡領有登記證之喇嘛，如有下列情事之一者，得由蒙藏委員會撤銷其登記證。

一、違反喇嘛戒律者。

二、法院判處徒刑者。

第十五條 職銜喇嘛未經合法登記者，不得享受職銜喇嘛權利，非職銜喇嘛未經合法登記者，經查出時，勒令還俗。

第十六條 各廟喇嘛徒衆除登記有名者外，不得增設。

第十七條 各廟對於外來遊方或遊食喇嘛，須查明曾否經過合法之登記，凡不能繳驗登記證者，不准容留。

第十八條 違反本辦法第十六條之規定者，處其領袖喇嘛以六個月之停職處分，並予該管官署以失察處分。在領袖喇嘛停職期間，該管官署應另派資格相當之喇嘛，代行該廟領袖喇嘛職務。

第十九條 違反本辦法第十七條之規定者，其領袖喇嘛及執事喇嘛均記大過一次，並由該管官署將遊方遊食之喇嘛驅逐出境。

第二十條 冒用他人登記證者，或詐稱職銜職任喇嘛資格者，經查出或被他人告發後，撤銷其登記，勒令還俗，並按其情節，依法治

罪。

第二十一條　達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴呼圖克圖不適用本辦法之規定，由蒙藏委員會於其轉世時專案辦理。

第二十二條　喇嘛登記，應制備下列各簿，其格式另定之。

一、喇嘛登記總簿。

二、職銜喇嘛登記簿。

三、職任喇嘛登記簿。

四、普通喇嘛登記簿。

第二十三條　本辦法第五、六、七各條應用之申請登記表名冊之格式另定之。

第二十四條　本辦法自呈奉行政院核定後施行。

〔參考資料〕　妙舟《蒙藏佛教史》第六篇；張羽新《清政府與喇嘛教》；李安宅《藏族宗教史之實地研究》；G. Tucci與W. Heissig著．耿昇譯《西藏和蒙古的宗教》。

喇欽．貢巴饒賽（藏Bla-chen Dgoṅs-pa rab-gsal；892～975）

西藏後弘期著名僧侶。喇欽，意爲大師；貢巴饒賽，意爲明白佛教教理、教義。漢文史籍尊稱其爲意明大師。又名納欽波（Bla-chen-po）、格哇賽（Dgons-pa gsal，善明之意）。本名穆蘇賽拔（Mu-zu Dge-ba gsal），宗喀德康（Tsong-kha bde-khams，地在今青海循化以北黃河北岸地方）人，爲苯教徒之子。

依《青史》所述，其前世爲阿姆特一崇佛國王的宰相，轉世成年後，從嫩絳貝（Noṅ-ḥjam-dpal）學密法，其後發菩提心，後又隨諸師學中觀、因明諸學，並修瑜伽怛特羅。西元910年，爲廣佈教法，普渡衆生，乃以藏饒賽（Gtsaṅs-rab-gsal）爲戒師，約格瓊（G.yo dge-'byung）與瑪．釋迦牟尼（Dmar shakya mu-ni）爲規範師，出家受戒。然據《如意寶珠史》所載，喇欽係在遇見倖免於朗達瑪王迫害的三名僧人，得知佛教遭受迫害的情形後，而立志出家。

師出家受戒後，北去甘州（今甘肅張掖），從皋絨僧格扎巴（Go-ron seng-ge grags-pa）學律藏及四阿含。後計劃前往衛藏地區復興佛教，但是聽說衛藏地區發生饑荒而未能成行，遂往拉孜安底依瓜溫喬扎巴（Kwa-ḥoṅ mchog-grags-pa）學《般若經》及大乘論。940年，前往西寧東南的丹底地方，此後至975年逝世爲止，一直住在此地授徒傳教，遂使丹底成爲安多地區的佛教中心，對西藏佛教的復興，功不可沒，後人譽稱其爲「大慧制戒相續者」（Bla-chen sdon-rgyun）。

關於其生卒年，另有一說。《青史》謂師於1035年去世，享年八十四歲。依此推論，其生年當爲952年。據此，《布頓佛教史》謂喇欽於973年從藏僧三人及漢僧二人受近圓戒。布頓並以此年爲計算西藏佛教後弘期之始，然仲敦巴則以978年（喇欽於此年爲盧梅等十名衛藏僧人傳授近圓戒）劃分西藏佛教前後弘期。

〔參考資料〕　王輔仁《西藏佛教史略》。

喻（梵dṛṣṭānta，藏dpe）

因明學用語。指因明論式中，爲使所立宗義清晰明白而使用的譬喻例證。《因明入正理論疏》卷中（大正44．109a）：「喻者，譬也，況也，曉也。由此譬況（中略），令極明了，今由此況，宗義明極，故離因立獨明喻名。」

在因明論式中，先舉「宗」以述立者所見，其次揭「因」以示其理由，進而爲證明其因堪能確立宗義，乃示以既知之譬喻以明其宗義。此中，既知之譬喻即謂爲「喻」。喻有同喻、異喻。同喻謂其喻義與所立宗義、因義同類均等，反之則謂異喻。

又，同喻應具足的條件中，與所立宗義同類的，稱爲「宗同品」；與因義同類的，稱爲「因同品」；異喻應具足的條件中，與所立宗義異類的，稱爲「宗異品」，與因義異類的，稱爲「因異品」。助因立宗的主體，稱爲「喻

體」、喻體的依處（例如瓶或虛空等，譬況物件）名爲「喻依」。組成同喻體的方法是「合作法」，組成異喻體的方法是「離作法」。合作法是先說其因同後說其宗同，離作法是先說其宗異後說其因異。不正的喻，稱爲「似喻」。此中，不正的同喻，稱爲「似同喻」；不正的異喻，稱爲「似異喻」。似同喻有：能立法不成、所立法不成、俱不成、無合、倒合等五種似喻；似異喻有：所立法不遣、能立法不遣、俱不遣、不離、倒離等五種似喻。

◉附一：沈劍英《因明學研究》第四章（摘錄）

㈠喻的意義和組成

喻也是推理論證的依據。據《因明入正理論疏》說，「喻」梵語又稱「達利瑟致案多」，本義是「見邊」，就是以喻這個所見之邊，去推斷宗這個未見之邊。故無著《阿毗達磨集論》卷七云（大正31・693c）：「立喻者，謂以所見邊與未所見邊和會正說。」如以瓶喻聲，瓶就是所見邊，聲就是未所見邊。從瓶有所作性因而是無常的，比知聲有所作性因而必定也是無常的，這就是以所見邊比知未所見邊。這種比知的方法，在漢語中叫做譬喻。因此「見邊」一詞按漢語習慣意譯爲「喻」。《因明入正理論疏》卷中云（大正44・109a）：「喻者，譬也，況也，曉也。由此譬況，曉明所宗，故名爲喻。」譬況就是比喻；曉，則是使人了解的意思。喻就是通過譬況來使人了解所立之宗的。

不過因明學上的喻與修辭學上的比喻並非一回事。如我們形容一個人力氣很大，就說某人力大如牛，這並不是說某人的力氣眞的像牛那樣大，可見修辭學上的比喻只是從形象生動出發而並不講究嚴密。因明學上的比喻則不要求形象生動而要求嚴密，如以瓶喻聲就是。從表面上看，瓶子與聲音並無可以比喻的地方，但在這兩個事物的內部，却存在所作和無常這樣一些共同的屬性，因明的喻正是取兩事物屬性上的某些共同點來作比的。

但是把喻解釋爲「見邊」也罷，「譬況」也罷，都只是古因明中喻的涵義，用以說明喻這個名稱的由來是可以的，但用來說明新因明中喻的本質是不夠的。在古因明，喻只是宗、因、喻、合、結五支中的一支，它只起例證的作用；而在新因明，喻却是宗、因、喻三支中的一支，它已不僅僅是例證的援引，而還有因果關係的表述。因此，新因明中的喻，實是喻、合二支的綜合體，是因果關係的帶例說明。這樣，它就與三段論的大前提在性質上大體相當了。

由於新古因明中喻的性質發生了變化，因而在喻的組成上也有很大的不同。古因明把例證當作喻體，如立聲是無常，所作性故，譬如瓶等，這瓶就是喻體。新因明則把瓶僅僅看作是喻依（喻體之所依的意思），而把瓶所具有的所作因而無常之義抽出來作爲喻體（即具有普遍意義的命題）。茲將新古因明的喻對照如下：

古因明	新因明
聲是無常，（宗）	聲是無常，（宗）
所作性故，（因）	所作性故，（因）
譬如瓶等。（喻體）	若是所作，見彼無常，（喻體）
	譬如瓶等。（喻依）

把喻分爲喻體和喻依兩部分，這是陳那的一大貢獻，標誌著由他開創的新因明是以宗因二法的「不相離性」（大詞包攝中詞，如「無常」包攝「所作」）爲推理基礎的。勝論派的重要理論家贊足受到陳那邏輯理論的影響，也主張以「不相離性」爲推理的基礎（然而他仍堅持五支論式）。這「不相離性」與「遍充」（即（回轉」）是同義詞，意指「包含」，即全體包含部分，類似於傳統邏輯所謂的「遍有遍無公理」（曲全公理）。

㈡喻的地位與功能

喻大體相當於大前提，但是喻的地位却不及大前提重要。在演繹推理中，大、小前提的地位是不分上下的，但在因明中，喻却只是助

能立，是助因，是因的輔助成分。故《莊嚴疏》卷一云：「以因顯宗未極，立喻令義而邊。」「顯」是顯示，「極」就是邊際。這就是說，喻是在因未能充分證明宗得以成立時用來協助因達到成立宗的目的的。因而按因明的慣例，如果立論者說了宗與因，對方即已解悟，這喻就可省略不說。故《因明入正理論疏》卷中云（大正44・113a）：「若敵、證等聞此宗因，如其聲上兩義同許，即解因上二喻之義，同異二喻俱不須說。」當然，演繹推理也常有省略的情況，但它的省略比較自由，或省略大前提，或省略小前提，或省略結論不定，可視需要進行。因明三支的省略却只限於同異二喻，由此也可見這喻在三支中的地位是並不十分重要的，不及演繹推理中的大前提。

不過，從喻的功能上來看，又略勝於大前提。三段論的大前提在於指明普遍的原則，至於這普遍的原則是如何獲得的，則並未加以說明。這樣，大前提如果虛假，就不易發覺。因明三支作法中的喻就不同了，它不僅提出推論的普遍原則（喻體），還對這普遍原則的來源進行說明（喻依），從正（同喻）、反（異喻）兩方面審察普遍原則的可靠性，因而能及時發現錯誤，予以糾正。這一點可以拿三段論和三支作法的例子加以分析說明，例如：

凡金屬均係固體，

銅是金屬，

故銅是固體。

這個三段論從結構上來看完全符合推理規則，但是它的大前提却是虛假的，而且很容易為人所忽略，因為在人們的頭腦裏，金屬的一般特點是堅硬的固體。而在三支作法中，理由與推斷之間如果缺乏必然的聯繫，往往可以通過喻支的正反歸納得到檢驗。例如：

銅是固體，（宗）

以金屬故，（因）

凡金屬均係固體，譬如鐵，（喻）

凡非固體均非金屬，譬如水，……水銀（？）。（異喻）

在這個例子中，「金屬故」因周遍有法「銅」，符合第一相遍是宗法的規定；同喻「如鐵」也符合第二相同品定有的規定；但到了異喻，歸納中却發現了問題，因為水固然不是固體而且也不是金屬，但水銀雖非固體却是金屬，有了這例外，就違反「異品遍無」的原則，足以把「凡金屬均係固體」的普遍原則給推翻了。在提出普遍原則時立即用歸納的方法加以審察，表明因明更注重於知識的眞理性，而不只是推導形式的正確性。

在三支作法中，演繹與歸納的結合主要體現在喻支上，因此喻支較之三段論的大前提要複雜得很多。大前提一般由一個命題充任，而喻支按其法式須由兩個命題（同喻體、異喻體）和兩個概念（同喻依、異喻依）組成。這是喻在組成形式上不同於大前提的地方。倒是在「墨辯」中，常見有與喻支相類似的、以歸納來推證普遍命題的作法。例如：

負而不撓；（類於宗）

說在勝；（類於因）

衡木，加重焉而不撓，極勝其重也；（類於同喻）

右校交繩，無加焉而撓，極不勝重也。（類於異喻）

當然，像這樣的論式是《經》與《經說》的結合體，其中「負而不撓，說在勝」屬於《經下》，「衡木，加重焉而不撓，極勝其重也；右校交繩，無加焉而撓，極不勝重也。」，屬於《經說下》。在「墨辯」中，把《經》與《經說》結合起來看，有不少這樣的論式，一般是《經》說了相當於宗、因的部分，《經說》則補充相當於喻的部分。與喻相當的這一部分，「墨辯」稱之為「類」；其中相當於喻體的部分，「墨辯」稱為「推」；相當於喻依的部分，「墨辯」稱作「譬」。可見，在論式的組成上，「墨辯」與因明有不少類似之處。

喻的作用在於考察事物間是否具有眞正的因果關係。關於因果聯繫的探求雖然可以追溯到古希臘時代，亞里士多德曾說過「歸納是在

清楚認識到的特殊中表示出其蘊藏著的一般」(《辯論常識篇》),因而他主張用歸納法來探求事物的因果聯繫,但對探求因果聯繫的邏輯方法的系統研究,却始於培根(1561～1626)。而因明却很早就把探求因果聯繫的歸納方法融入推理式了:古因明五支作法中的喻、合、結三支就是歸納法的具體運用;新因明雖然取消了合、結兩支,但並未放棄歸納法的運用,而是把合支歸攝於喻支之中,使演繹和歸納結合得自然而緊密,因而因明在歸納法的運用上是有悠久歷史的。(中略)

在形式邏輯判明因果關係的五種歸納方法中,以差異法爲最重要,它常用來驗證契合法所得的結論,使之獲得最大的可靠性;穆勒自己也最推崇差異法,認爲它是最「完全的」。從我國的「墨辯」來看,似乎也是以差異法爲主的,如在《經》與《經說》中,就獨以「它者異」(異喻)爲多,而「它者同」(同喻)則反爲少見。但是因明却以同喻爲主,以異喻爲助,因爲因明學認爲同喻實際上已包攝異喻(同喻以表詮爲主,凡表詮總是亦遮亦表的),異喻只是從反面防止因的濫用罷了。因此在因明立量中,省略同喻的很少,而異喻則常常被省略。

綜上所述,所謂喻,就是因果關係的帶例說明,同異二喻就是推論的依據,與演繹推理的大前提大體相當;其地位雖不及大前提,但其功能却兼及歸納,因此在組成形式上較大前提爲複雜。

◉附二:陳望道《因明學》第三篇(摘錄)

喻的謬誤共有十種,名爲似喻十過。喻的十過,可以折半分爲兩羣;前五過是關於同喻的,後五過是關於異喻的。但這喻的十過全體都頗和前述因的十四過性質不同。前述因過都屬三相門:闕第一相者成四不成,任闕第二、第三一相者成六不定,並闕第二、第三兩相者成四相違,於窺基關於過失的所謂「義少闕」、「少相闕」的分類之中,因的過失都是屬於少相闕這一邊。然而喻的十過,却全在檢點三支門,在窺基上述過失的分類中屬於義少闕。無非爲了既由三相門,檢點了因底完否,見沒有少相的過失了,再就三支門,檢點言語上有無過失而設。

原本在少相闕中,闕後二相者,在喻也必不免有過失。所以凡是有少相闕的,可以說是必定也有義少闕的。從這一點說,既經檢點了少相闕,似乎更無檢點義少闕的必要。但有義少闕的,却不一定都有少相闕。因爲也許義理本全,而言語上却有缺點的。如無合、倒合便是。又或喻所當引用的不引用,而喻所不當引用的倒引用了,以致在三相門上雖然滿足,而在三支門上則不免有過失。所以在三相門檢點了一道因的過,還得在三支門上再檢點了一道喻的過。這是喻過和因過的性質不同處。

〔參考資料〕 呂澂《因明入正理論講解》。

喫茶養生記

二卷。日本・榮西著。爲日本有關喫茶的第一部著作。收在《大藏經補編》第三十二冊。上卷爲〈五臟利合門〉,敍述肝肺心脾腎五臟與酸辛甘苦鹹五味的關係,說明茶之效用。又引《爾雅》、《廣州記》、《茶經》、《本草拾遺》等書,解說茶名字、茶樹形花葉形、茶功能、採茶時節等。下卷爲〈遣除鬼魅門〉,列出飲水病、中風手足不從心病、不食病、瘡病、脚氣病等五種病相,說明以桑湯治療的方法,並詳述桑粥法、桑煎法、服桑木法、含桑木法、桑木枕法、服桑葉法、服桑椹法,以及服高良薑法、喫茶法、服五香煎法等。

榮西因坐禪修行,經常須矯正自己的飲食習慣,因而傳下此部喫茶養生法。據卷首自序上云:「于時建保二年甲戌歲春正月日謹序」可知本書爲榮西七十四歲時所著。

喀比爾(梵Kabīr;1440～1518)

印度的宗教改革家。西元1440年生於貝那勒斯(Benares)。相傳爲羅摩難陀(Rama-

nanda）的弟子。曾立志改革宗教，後創立喀比爾派（Kabırpanth）。氏以印度語所撰的宗教詩文，至今仍普遍流傳於民間。印度錫克教祖師那那克（Nanak；1469～1538），亦曾禮其爲師。

氏所創之喀比爾派，教義綜合印度教與伊斯蘭教的理論，然信奉毗濕奴派的羅摩（Rama）爲唯一的眞神。該派排斥一切偶像崇拜、苦行、犧牲、沐浴、巡禮與祭祀，以爲這些均毫無意義。並主張二元論，反對梵我一如的傳統態度，肯定世俗生活，以爲一切個我皆源自同一根本原因。對種姓制度，採否定態度，認爲各個種族、宗教皆無差別。此外，亦論及神與人之間不一不異的關係。其根本宗旨爲：藉謙虛反省自己的罪障、虔誠的歸依與信愛最高之神，以解脫輪迴的羈絆。

〔參考資料〕 大類純《カビールの詩と宗教——中世インドの考察試論》；龍山章眞《カビールの聖詩》；Rabindranath Tagore《One Hundred poems of Kabir》；Jules Bloch《Les Mystiques de l'Inde Médiévale，Kabir》。

單

禪宗叢林用語。原意指記錄文書的紙片或書札。有名單、單位、隣單、眠單、草單、差單、經單、單帳、日單、旬單、月單等種類。然其意義，頗多引申。茲略述如下：

(1)名單：又稱爲單。即書寫各自名字的紙片，用來貼置於僧堂內各人之座位、牀位，一般多用紅色。如《勅修百丈清規》卷三〈住持章〉請喪司職事條下云（大正48·1128a）：「見職知客接外客，喪司合干人僕，排單揭示。」《叢林兩序須知》〈西序〉知客須知條下云（卍續112·155下）：「在寺及新到僧衆，有懇求進堂者，預先引拜方丈，給出單票，然後送入，白維那安單。」

(2)單位：亦稱「單」。原指揭貼名單之處，後轉指其場所。即僧堂內各人之座位、牀位。一般僧堂之牀位，寬三尺，其上有三條木椽，長六尺，加上牀前之單板（牀前所置之板）一尺，合七尺，故稱牀位爲「三條椽下七尺單前」。又，禪僧至僧堂，請求止住該寺，稱爲「掛單」；辭別寺院而他去，稱爲「起單」。或稱「抽單」；若犯戒被擯出寺，稱爲「遷單」；若擅自離寺（不告而別），則稱「溜單」。

(3)隣單：即一單位之左右隣。如《勅修百丈清規》卷六〈大衆章〉日用軌儀條下云（大正48·1144b）：「入衆之法，睡不在人前，起不落人後，五更鐘未鳴，輕輕擡身先起，將枕子安脚下，未要拗，恐驚隣單。」又云（大正48·1145a）：「若自噴嚏，當以衣袖掩鼻，不得抓頭，恐風屑落隣單鉢中。」

(4)眠單：指臥具。棉被則稱被單。《永平清規》卷上〈辨道法〉云（大正82·324b）：「聞開大靜，以兩手執被兩角而把合，縱折而作兩重，次又縱折而作四重，次向內橫折而作四重，都計十六重也。以安眠單之奧頭，次疊斂眠單於被下。」

(5)草單：指安居用的戒臘簿，即戒臘牌之稿本。《勅修百丈清規》卷七〈節臘章〉夏前出草單條下云（大正48·1150b）：

「叢林以三月初一日，出草單，見後，方丈止掛搭，堂司依戒臘牌寫僧數，令行者先呈首座，次呈住持，兩序掛僧堂前，備卓子列筆硯于下，凡三日，皆齋後出，或有差錯，請自改正。」

(6)差單：又稱差帳。即揭示分配職務之名單。由輪差僧簿逐次差定。如《勅修百丈清規》卷一〈祝釐章〉聖節條云（大正48·1113c）：「依戒具寫差單，排定日分。」

(7)經單：法會時，爲告知大衆讀誦之經名，將經名書寫於黃紙上，即稱經單。

(8)單帳：指單式之記帳。即記載所有道具調度之品目的名單。《勅修百丈清規》卷三〈住持章〉唱衣條下云（大正48·1129b）：「衆散，各自照價持標取衣，三日後，不取者，依價出賣，造單帳，唱衣古法。」

(9)日單：即記錄每日收支之卡片。

⑽旬單：即每十日記錄一次的出納單。

⑾月單：即每月之出納記錄卡。

《勅修百丈清規》卷四〈兩序章〉副寺條云（大正48·1132c）：「令庫子每日具收支若干，僉定飛單呈方丈，謂之日單。或十日一次結算，謂之旬單。」

◉附：王景琳〈獨家所有的章程與習慣——寺院的清規〉（摘錄自《中國古代僧尼生活》）

行脚僧遊方到寺暫住，稱為「掛單」。單，指寺院僧堂東西兩序所錄的寺中僧衆名單，平素寺中僧人的衣鉢就掛在名單下的鈎子上，行脚僧入寺，要在東西兩序牆壁上貼上名字，並把衣鉢掛上，這就叫「掛單」。「掛單」也稱為「掛搭」、「掛錫」。「搭」亦指衣鉢，「錫」指行脚僧隨身攜帶的錫杖。一般行脚僧入寺暫住，也要把錫杖掛在名單之下，《祖庭事苑》卷八曾說：「西域比丘，行必掛鈎，有二十五威儀。凡至室中，不得著地，必掛於壁牙上，今僧所至住處，故云掛錫。」但後來寺院的「掛單」，已漸漸失去原來的掛衣鉢之意，而僅有入寺暫住之意了。

凡是受過具足戒的比丘，都可以以行脚僧的身份，到其他寺院「掛單」。但一年十二個月中，並不是所有的時間都可以掛單。每年從正月十五日（冬安居結束）至四月十五日（夏安居開始）、七月十五日（夏安居結束）至十月十五日（冬安居開始）的這六個月，是雲遊求學期。只有在這六個月裏，比丘才可以離開自己原住的寺院，遍訪他寺，尋師參道，各個寺院也只有在這六個月裏才接待前來「掛單」的行脚僧。

行脚僧入寺「掛單」，按照古時清規，要先到接待處與負責接待的職事僧相見，再去僧堂掛單，後謁見寺中住持。元代以後，則改為先去供行脚僧住宿的旦過寮（客房），從衆多行脚僧中，推舉一位熟悉寺中清規的僧人為「參頭」，將大家引至客司（即接待處），與客司的職事僧——知客相見。行脚僧被引至客司，應先站立門口右側，隨著參頭一聲「暫到相看」的稟報，知客即將行脚僧迎進屋內，行脚僧當十分謙恭地拜見知客，知客揖首後燃起香，遞上茶湯點心，詢問來歷。問畢，行脚僧才可起身施禮謝茶，並隨知客回旦過寮。知客將行脚僧姓名籍貫等寫成「單票」送交住持。

行脚僧欲正式掛單，很重要的一步是要禮拜寺中住持。禮拜之前，須先通過侍者稟報，如獲依允，才可禮拜。寺中住持與行脚僧的相見，稱為「大相看」，這是因為佛門講求「清淨」，沒有平常數見之禮，故要待各地行脚僧來的多了，才一起相見。

待拜見之後，行脚僧可向住持提出掛單的請求。「掛單」的請求，一般應在參頭率衆人見過住持，住持送出衆人兩三步後，再由參頭率衆人回身，走向住持近前稟告道：「某等生死事大，無常迅速，以聞道風，特來依附，伏望慈悲收錄。」稟告之後不等住持應允，即搶先施禮一拜道：「謝和尚掛單。」待住持真正應允，還要施禮再拜，向住持乞求「帖子」，所謂「帖子」，實際就是掛單的「單」。帖子的款式大致是這樣的：

「奉方丈慈旨，掛單一僧×××，××府縣人氏。曾師××為徒，受過××戒，今×月×日至本寺。

×××報」

只要有此帖，行脚僧就可到寺中管理部門，正式辦理掛單手續，準備參加掛單歸堂儀式。

寺院中掛單儀式又分為「大掛單」與「小掛單」兩種。「小掛單」指僅在寺中留宿半月以內即行的。若準備留宿半月以上或更長的時間，則稱為「大掛單」。

小掛單的歸堂儀式，在寺院中管理部門得到住持批准的帖子之後舉行。先由行脚僧將帖子送給侍者，說明「適奉方丈慈旨，令就上寮附名」，再由侍者根據此帖向堂司（掌管禪堂的部門）發榜，堂司得到報榜，即令寺中雜役請行脚僧至禪堂用茶。請茶時，行脚僧應攜帶

度牒或戒牒，作爲對自己身分的證明。用過茶後，參頭隨之把衆人的度牒或戒牒一一收上遞與維那，請維那辨別眞僞，衆人則再施一禮，然後參頭送維那步出堂外。這時，隨著堂司內傳出擊小板的三聲鳴響，寮主便由客房中走出迎接新掛單的行脚僧，彼此互道寒喧。

新掛單的行脚僧與寮主問訊後，還要去東西兩序問訊。其禮儀與見知客、見寮主大同小異。待把東西兩序應酬完了，行脚僧應再次手拈燃香詣見方丈，這樣，才算正式「掛單」了。

行脚僧在掛單時，應遵守所掛單之寺的各種清規，包括「共住規約」、「禪堂規約」等，一般至少要住上半月，才可另遊他寺，過期半月不走的，還要重新進行掛單。

「大掛單歸堂」，又叫「安單」，指行脚僧在寺中掛單已久，希望正式成爲寺中的一員，以便在寺中長久居住下去，而寺中僧衆經過一段時間的了解，也認爲可以與之共住，這樣，就要爲行脚僧舉行「安單」（大掛單歸堂）儀式。

安單，對於行脚僧來說，意味著他從此不再作爲寺院的客人暫居寺內。對於寺院來說，則又增加了一位新成員，故安單儀式要比「小掛單」顯得正規、古板。

安單儀式過程，與「小掛單」有不少相同之處，如亦需由侍者發榜，堂司根據報榜，請行脚僧用茶，在用茶之後，檢驗度牒等。所不同的是安單者要在參頭帶領下，從前門右手依次進入禪堂，走至聖僧像前，排成一列，燒香供奉，大展三拜，巡堂行走一匝，再回到原來站立之處，等待維那將度牒或戒牒發還大家。發完之後，維那即向諸寮發送報榜，榜上寫明姓氏、時間、籍貫、年齡及出家師父姓氏、受戒名稱、地點等等，並註明自某年某月起至本寺。

安單儀式舉行之後，行脚僧就失去了行脚僧的身份，而正式成爲寺中一名淸衆了。不過，新安單的僧人習慣上還要舉行一次「謝安單」的答謝會，會前，新安單者需出榜報衆：

「新歸堂兄弟來日粥罷，詣方丈謝掛單。
今月×日　　侍司　　某報。」

答謝會多在法堂舉行。堂中要莊嚴地設置住持之位，排列香几爐瓶燭台，請出住持，屢謝屢拜，並再三謙恭地表示對自己能於寺中安單感到莫大榮幸。而住持在「謝掛單」之後，還會特地爲新安單者請茶。

從儀式上說，「掛單」和「安單」似乎是一種充滿客套、溫馨的清規，其中的每一道程序，每一項儀式，都顯得那麼井井有條，客客氣氣。然而在實際執行過程中，却並不一定全都是這樣的。據說，汝州葉縣廣教寺院就曾有一位令人十分敬畏的住持——歸省禪師，有兩位行脚僧，一名浮山遠，一名天衣懷，聞聽歸省禪師高風，前來遊學，渴望入其門下掛單。時值大雪嚴寒，二人隨同衆僧一齊拜見歸省，不料歸省非但不表示「同守寂寥」之喜，反而抄起一盆水向衆人潑去。此時正是滴水成冰的時節，衆僧被潑上水，棉衣結冰，苦不堪言，紛紛起身而去，惟有浮山遠、天衣懷巋然不動，端跪如山。儘管歸省再三呵斥，令其離去，二人終是不肯，還說自己千里求師，豈能因一勺水而去！最後，兩人的一片誠心，終於感動了歸省，同意兩人留在寺內，成爲「掛單」僧人。可是，廣教寺內的生活十分淸苦，一日，浮山遠趁歸省不在，意欲偷偷做點油麵粥充飢，不想被歸省發現，按照淸規，浮山遠結結實實挨了三十杖。歸省又令其以衣鉢折價賠償油麵，而後將其逐出。浮山遠被迫居於寺外廊下。歸省發現後又向其追索房租，浮山遠於是四處乞化，將房租如數奉還，但他仍不肯離寺。歸省爲其精神所感化，終於同意他在廣教寺內安單。

這個故事主要宣揚浮山遠學佛求道的堅韌不拔，說明一個眞正虔誠的佛教徒應當能經受得起各種各樣的考驗。但其中也透露出，「掛單」和「安單」作爲寺院的一種淸規和習慣，不僅僅是一種禮儀程式，更含有佛門修行的意

思在內。只有心堅如鐵的僧人，才能通過「掛單」和「安單」，使自己的德行大大提高一步。

寺院中舉行安單，和掛單一樣，也有時間限制，主要分春期和冬期兩期。寺院一般從四月十五日到七月十五日舉行夏安居，從十月十五日至來年正月十五日舉行冬安居，在這兩個時期內，寺院禁止僧人雲遊，要鎖起旦過寮，不得掛單。而安單是爲已經入寺的掛單僧人舉行的儀式，所以不受此限。安單的春期自正月十六日起至七月十五日止，冬期自七月十六日起，至次年正月十五日止。但一般求安單的僧人多於正月或七月期頭歸禪堂，稱爲「大進堂」。

一年一度的貼單

寺院每年都要吸收新戒，增加新的比丘與沙彌，而且每年都會有不少其他寺院的行脚僧前來要求掛單安單，成爲寺院的常住；本寺的僧人也會出去雲遊求學。這些都影響了寺中僧衆人數的穩定性，常常使一個寺院內僧衆的數目有增有減。同時，曾經剃髮受戒發誓出家的僧人們，也並不是個個都能耐得住寺院生活的寂寞，有的忍受不了寺中的淸規戒律，嚮往世俗的享樂生活，又離寺還俗；有的想還俗，又礙於師父的面子，於是便偸偸出逃，日本僧人圓仁的《入唐求法巡禮行記》就記有開成五年二月十一日「黃昏，寺主弟子沙彌詠賢，偸率上座小師師俊兩人同心暗出走去，院中老少無人聞知」的僧人逃跑之事。再加上寺院「肅衆」——將犯戒的僧人掃地出門、自然死亡等原因，寺院中常住僧衆的人數便會不斷發生變化。爲了便於管理，寺院每年都要對寺中常住僧衆的人數進行一次淸點登記，並以張榜的方式將名單張貼於牆上，這就是所謂「貼單」。

貼單一般於寺院中冬安居（結冬坐禪）的第一天，也就是十月十五日進行。但貼單的準備工作，却從十月初便開始了。一到十月，進入冬季，維那便命各職事僧在準備冬安居事宜的同時，揭去舊的僧人名單，淸查全寺冬安居時的常住僧人人數，並開具淸單，送交住持。然後根據淸單寫成單票，每張單票分兩行書寫，職序在上，法名在下。到了十四日早上吃過早粥，寺中便掛出一塊上書「貼單」的牌告。

第二天一早，也就是十月十五日，隨著寺院中二聲大板的敲響和三聲大鐘的轟鳴，全寺僧衆便齊集禪堂。此時，維那早已在禪堂佛座左右鋪席完畢，禪堂職事僧也已按照各司事先淸理塡寫的單票順序，將各位僧人的行李安於席上。於是，由維那向全寺僧衆宣布「貼單」儀式開始，而後，維那即帶領衆人去拜見住持。拜見時，維那應將全寺僧衆的單票交與住持的侍者捧立，然後隨住持一同進入禪堂（或者法堂）。單票將按照僧人受戒先後的秩序，放在盤內，置於禪堂法座之上。

住持率衆禮佛之後落座，此時，堂內要敲起三陣引磬，創造出一種莊嚴肅穆的氣氛，僧衆當合掌靜坐，恭聽住持說法。儘管貼單的意義寺中不少僧人年年皆聽，已聽過不知多少遍了，但此刻仍要表現得如初次聽到一般。住持說法之後，將起身親自爲寺中職事班首貼單，以示對這些負責僧人的器重，其餘僧人皆由維那貼單。貼單的順序，全依寺中僧人的地位高下、職事大小、受戒先後排列。凡單上有名的僧人，就等於取得了本寺籍，成爲本寺常住成員，於是，可以把自己的行李搬出禪堂，放回自己所居的寢室內。

貼單的尾聲，是向住持表示感謝。當晚晚課後，全寺僧衆應依次到住持所居的方丈室中向住持表示謝貼單，感謝住持對自己的收留。至此，貼單宣告結束。

一年一度的貼單，雖然屬於一種淸規，但在寺院實際生活中已完全演變爲一種習俗了。事實上，寺院中幾乎從沒有發生過無故不被貼單的情況，僧人也絕不會爲自己被免貼而顧慮。所以，「貼單」在很大程度上，僅僅起著聯絡住持與僧衆感情的作用。在貼單活動中，使僧人更明確地意識到自己是本寺的一員，產生一種榮譽感、責任感。同時，寺中常住僧人

多少，也可以看作是本寺興衰情況的外在標誌，顯示著住持德行、修養的高下，因而住持對貼單活動總是十分熱衷。

當然，貼單還有一個很實際的意義，就是只有確切清點了本寺僧衆人數，才能對寺中冬安居的生活進行安排。按照淸規，寺院自十月十五日起進入結冬坐禪，這時寺院要鎖起旦過寮（雲水堂，即客房），不再接待外來行腳僧。本寺僧衆則開始精心修道，也不得再離寺雲遊。這樣，整個一個冬安居期間（從十月十五日到來年正月十五日），寺院中吃喝住用物資的貯積，就全以貼單時的人數爲依據。所以，愈是上百人，甚至上千人的大寺，貼單就顯得愈發重要，它成了住持和職事僧安排寺中各項事宜的一個根據。

〔參考資料〕《禪苑淸規》卷一、卷二；《入衆須知》〈夏前特為新到茶〉；《百丈淸規證義記》卷七；《黃檗淸規》卷五〈梵行章〉；《小叢林略淸規》卷上；《僧堂淸規》卷一；《洞上規繩》。

喜捨（梵 vyavasarga-rata，藏 rnam-par-gtoṅ-ba-la dgaḥ-ba）

謂將財物贈予寺院或僧衆。又稱淨捨或淨施。釋迦牟尼佛在世時，規定僧尼須遠離世務，專心修習梵行，因此，除三衣一鉢外，小至日常飲食，大至伽藍、僧房，皆有賴國王及長者等施捨財物來維持。

《大乘本生心地觀經》卷四，佛讚嘆智光長者云（大正3・306c）：

「汝今在家，有大福德，衆寶瓔珞，無不充足。男女眷屬，安穩快樂，成就正見，不謗三寶。以孝養心，恭敬尊親，起大慈悲，給施孤獨，乃至螻蟻尚不加害。忍辱爲衣，慈悲爲室，尊敬有德，心無憍慢，憐愍一切，猶如赤子，不貪財利，常修喜捨。供養三寶，心無厭足，爲法捨身，而無吝惜。如是白衣，雖不出家，已具無量無邊功德。」

按，喜捨之原意並非布施予某一特定對象，而是布施給僧衆均分。《中阿含經》卷四十七中，謂佛之姨母摩訶波闍波提夫人獻金鏤袈裟予佛時，佛曰（大正1・721c）：「持此衣施比丘衆，施比丘衆已，便供養我，亦供養衆。」

《四分律》卷五十載，頻婆沙羅王奉施迦蘭陀竹園予世尊時，佛不獨受，而令其施入佛及四方僧，並說偈云（大正22・936c）：「施園及果樹，橋船以渡人，曠路施泉井，並施房舍者，如是諸人等，晝夜福增益。持戒樂法者，此人生善道。」

〔參考資料〕《優婆塞戒經》卷三。

喜饒嘉措（藏 Shes rab rgya mtsho；1884～1968）

「拉然巴格西」喜饒嘉措於西元1884年四月上旬生於青海循化縣道幃的賀莊。父名拉隆嘉，母名拉隆吉。五歲時，在哲蚌寺閣芒札倉格西・拉然巴活佛前出家受沙彌戒，居古雷寺學習藏文。十六歲入拉卜楞寺，發奮求學，依止貢唐洛卓和第四世嘉木樣協巴・格桑土丹旺秋等諸學者，在貢唐洛卓倉前受比丘戒。二十一歲去前藏，入哲蚌寺閣芒札倉辯經，虔誠依止精通顯密經典和大小五明的大學者却珠噶布和波堆・洛桑耶喜丹巴嘉措等善知識三十餘人爲師，究習大小五明和顯密經論，從事講經、辯論、著述等事業。三十三歲榮獲「拉然巴」稱號，在羅布林卡的辯經考試中名列第一，在布達拉宮辯經法會上辯經，名聲大振。是年，排參加大願法會辯經者立宗應辯名次時，遵十三世達賴之旨意，在精通五明之學者中奪魁者，當屬哲蚌寺閣芒札倉之喜饒嘉措，因而，聲譽遠揚。三十四歲，遵十三世達賴之命，校勘新刻的布敦仁欽珠文集二十六函，後又校勘《甘珠爾》拉薩新版。他的弟子甚多，最著名的有拉然巴格西・格桑嘉措、格西雄巴・楚臣嘉措等，此外，給許多求知者親授聲明、詩學和文法等，培養人才，大力發展藏族文化事業。五十五歲赴內地，中共政權成立後，爲和平解放西藏，作出不懈的努力，後任中國佛教協會

會長。七十三歲，應印度與尼泊爾兩國邀請，參加釋迦牟尼涅槃二千五百周年紀念大會。在此之前，曾去緬甸、柬埔寨、斯里蘭卡等國進行佛事訪問。1968年十一月一日在青海逝世。（取材自《藏文典籍目錄》〈簡介〉）

〔參考資料〕 楊效平〈喜饒嘉措大師生平事略〉（《名僧錄》第十二章）。

堪布（藏mkhan-po）

西藏格魯派寺院三級組織之一：「札倉」的主持人。相當於漢地佛教寺院的住持或方丈。拉薩三大寺中任何一個札倉的堪布，地位都十分顯赫，他主管整個札倉乃至整座寺院的學經、行政、財務，並具備轉世的資格。同時，要代表寺院出席噶厦政府的重要會議，是格魯派參與政治的重要代表。

堪布的任命方式，一般是由札倉中公推數名具有格西學位的人，報請達賴喇嘛（或攝政）圈定。有時達賴喇嘛會請候選人到夏宮羅布林卡，進行辯論，以選擇優秀者擔任。堪布的任期，別蚌寺為六年，甘丹寺和色拉寺爲七年，有時可以連任一屆。又，任滿卸職的堪布稱爲「堪蘇」，仍然留在札倉內，享有一定的榮譽。（取材自王輔仁《西藏佛教史略》）

◉附：丁漢儒（等）著〈寺廟僧伽組織和統治制度〉（摘錄自《藏傳佛教源流及社會影響》第六章）

西元十五世紀中葉，藏傳佛教經宗喀巴的「宗教改革」後，建立了一套嚴密的寺院組織和僧人的學習管理制度。十七世紀黃教在清朝中央政府的大力扶植下，從五世達賴起逐漸掌握了地方統治權，用政治力量擴充黃教的實力，迫使許多教派的寺廟改爲黃教屬寺，新建了大量黃教寺廟，如青海的塔爾寺、隆務寺、甘南的拉卜楞寺、四川的理塘寺、大金寺等等，使黃教寺廟在藏傳佛教地區占了絕對優勢。因此，佛教的寺廟和僧伽組織，以黃教最爲典型，其中以六大寺（哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、扎什倫布寺、拉卜楞寺、塔爾寺）可作代表。

⑴寺廟組織機構

拉薩三大寺（哲蚌、色拉、甘丹）的組織機構

三大寺的組織都是由三級管理機構組成（拉吉、札倉、康村），最高一級爲拉吉，又稱磋欽（即指全寺的正殿，是全寺性活動中心），由各札倉堪布、堪蘇（卸職堪布）組成，並由其中年資最高者充任堪布赤巴，掌管全寺。下設吉索二至四人，管理拉吉所屬的財產、百姓、經商、基金放息、房產等行政和財務事宜。十年一任，由寺中主要札倉的堪布推荐，原西藏地方政府選定加委。磋欽磋摩（又稱磋欽翁則）一人，爲全寺僧衆念經的領經頭，負責經堂中引誦經典，執行儀軌等。

第二級機構札倉，是三大寺組織的中堅，設堪布一人，主管本札倉的一切事務，並有權代表三大寺參加原西藏地方政府重要會議，三大寺的堪布一律由原西藏地方政府直接委派各寺考取「格西」的親信擔任。除哲蚌寺爲六年一任外，其他兩寺爲七年，可連任。下設拉讓強佐一人，强佐若干人，管理本札倉行政、財產、屬民和對外關係，由堪布委任；格貴一人，掌管札倉僧衆名册，管理札倉紀律，處理一般糾紛，哲蚌寺規定任期一年，色拉寺爲半年，甘丹寺爲四個月，由堪布任免調度；翁則一人，主持札倉僧衆念經，由堪布委派；雄賴巴一人，協助堪布管理僧衆學經和考試「格西」等事務，由堪布委派。

康村是三大寺的基層組織，設執事委員會，管理一般事務，由一名資歷最老的僧人充任吉根（意爲長老），主持一切。吉根下設歐涅四人，管理康村部分財產、基金放息，及對僧衆放茶等財務，任期三人；拉崗一人，負責柴草供應，添置什物等，任期一年，卡太格根二人，辦理雜務，任期兩年。康村是札倉內按僧人籍貫所屬地區劃分的組織，較大的康村又劃分爲若干密村。

塔爾寺組織機構

塔爾寺爲青海藏區最大之黃教寺廟，其寺

廟組織是：設總法台一人，代理寺主總管全寺的行政和宗教大權，任期三年。該寺最高權力機構爲「噶爾克會議」，由總法台、襄佐、大僧官、二老爺和六族干巴組成，以總法台爲主持人，討論全寺重要事宜。總法台下設襄佐一人，協助總法台管理寺院一切行政事務，任期一年，其下設吉索（又稱大告哇）管理全寺財務收支、租糧收放和對外聯繫事務，吉索中有吉索第巴四人，藏漢文祕書各一人。在宗教活動組織上，總法台之下爲大經堂，設協敖一人，管理寺廟紀律；翁則一人，主持大經堂的念經，任期均爲三年。大經堂之下設四大札倉，每札倉設法台（又稱堪布）一人，管理本札倉一切事務，任期三年，下設格貴（鐵棒喇嘛）、翁則（引經師）、業日哇（財務）各一人，任期三年，過尼（經營管家）數人。

拉卜楞寺院的組織機構

拉卜楞寺爲甘川青藏區黃教大寺。該寺的政教大權由嘉木樣直接掌管。下分兩套機構，即行政組織系統和宗教寺廟組織系統。行政系統稱拉章組織，設襄佐一人，管理教區政教財務各事，職權最大；葛巧堪布一人，保管印信（係嘉木樣之機要祕書）；昂佐一人，管理嘉木樣私人財產。襄佐之下設議倉、卓尼、臬倉等幾個辦事機構，分別處理教區各項事務，並設「拉章仲賈會議」（藏語午茶之意），有「須本欽布」（欽布爲大首長之意）一人，掌管總務，權力僅次於襄佐；生本欽布一人，掌管衣服臥具；秋本欽布一人，掌管經務法事；仲議欽布一人，掌管文書；卓尼欽布四人，管對外聯繫禮賓；臬哇二人，掌管司法；來羣巴四人，管理財務；格巴二人，管理紀律；瑪欽巴一人，管理飲食；普藏德哇一人，管理佛殿；秋康德哇一人，管理經堂；更察布數人，爲嘉木樣派駐教區各寺代表；遐希八十人，爲嘉木樣警衛隊。宗教系統即本寺組織系統，設磋欽慈哇一人（大法台），掌管本寺教務與財務大權，主持磋欽會議（係本寺最高權力機關），決定本寺一切重大事宜。磋欽會議設磋欽協敖一人，管理本寺僧人紀律；巧達碼二人，協助協敖工作；磋欽翁則一人，負責念經；磋欽吉哇二人，負責本寺財務管理；磋欽更巴四人，爲本寺元老代表。磋欽會議之下分六大札倉，每個札倉設札倉赤哇一人，負責本札倉一切事務。下設札倉格貴一人、札倉翁則一人、札倉吉哇一人、札倉根巴四人。

理塘寺的組織結構

理塘寺，又名春科寺，是川、滇一帶藏區的黃教大寺之一，與西藏三大寺有密切關係，寺內組織嚴密，也有典型性。

全寺的宗教、行政、經濟大權，由香根活佛總攬。下設：「堪布」，參與寺內重大事務決定，主要負責宗教事務，任期二年（卸任後可參加下布、格桑會議）；「傳號」，掌握行政大權，領導寺內七大孔村，六個西所（經濟組織），任期二年；「下部」，掌管寺內經濟，每任四人，任期五年；鐵棒二人，任期一年，掌管寺內紀律；翁則一人，大殿誦經頭。

由上述人員組成全寺「堪布會議」，是理塘寺最高權力機關，決定寺內一切重大事宜。其下設「格桑會議」，由各孔村的格桑十八人組成，管理孔村事務；「榨子」一處，設管家一人，掌管全寺的財務收支，孔村是理塘寺最基層組織單位，有的孔村還設牟孔，設格桑二至五人，每任五年，格桑可以參加「堪布會議」，是格桑會議的主要組成人員。另外寺院還設有各種管家，管理香根活佛、堪布等人的私人財產。

(2)寺廟僧伽等級制度

藏傳佛教形成龐大的寺廟僧人社會集團。這個集團同世俗社會集團一樣，因其內部也有分工，而分爲不同職業的僧人。有經常在寺外爲羣衆的生老病死、吉凶婚喪等念經占卜、祈禱禳災的，如阿巴、却吉、鈍桑巴、蓋桑巴等僧人。有雜役僧，專爲寺廟服各種體力勞動和差役者。有工藝僧，專爲寺廟佛殿從事雕塑、鑄像、繪圖、刻版、印刷和學習醫藥、星算的僧人。有兵僧，專門學習武術，爲寺廟和僧官

充當侍衛和打手，西藏稱爲「朶禿」，拉卜楞寺稱爲「遐西」。有「貝恰瓦」（意爲書生），專門學經，以爭取在學經的階梯上，升上宗教學位，從而取得僧官地位的僧人。有執事僧，即管理寺廟各級組織的行政、司法、財務、總務以及專門經商的僧人，其中大多數爲一般執事僧，其餘僧官又分若干等級。

藏傳佛教的寺廟也是一個社會，其內部和世俗社會一樣，等級森嚴，階級對立分明。寺廟內部分爲上層喇嘛和普通喇嘛。活佛、堪布、管家及各級擔任重要職務的僧官喇嘛，是上層喇嘛，組成寺廟集團的當權派，約占喇嘛總數的4%。（中略）

⑶寺廟的封建特權統治

藏傳佛教寺廟一方面是僧人聚集學佛修行的聖地，另一方面又是當地的政治經濟的據點，權力的象徵。除小寺外，大、中寺廟不僅占有大量生產資料，而且擁有起著國家機器作用的政治特權，可以設立法庭、監獄等一套統治機器，甚至有自己的武裝，對屬地直接委派官吏，下達政令、派差、徵稅、管理民刑事訴訟等。（中略）

寺廟對其所屬地區都有權直接委派代理人管理當地的一切事務。如三大寺的各級組織和活佛、堪布等的拉讓（活佛和大僧官的私人官邸，安多區稱爲「囊欠」。）對所屬谿卡、牧場都由寺廟和私人直接委派谿堆巴和牧場頭人。甘南拉卜楞寺對所屬部落派「郭哇」（係嘉木樣派駐部落的代表，是派駐所在部落的最高統治者，三年一任）直接統治。如三大寺在西藏各地的屬寺共有九九〇餘座（哲蚌寺有六四〇座，色拉寺三四〇座，甘丹寺十八座），通過主寺委派的堪布、强佐等以寺廟農奴主身分，按其意志統治屬民。甘南拉卜楞寺是通過「更察布」（嘉木樣駐屬寺的特別代表，是所駐寺院的最高統治者）直接統治。他們除在經濟上對屬民進行管轄外，在政治上有權設監獄、法庭、受理民刑訴訟。

報土

㈠佛淨土之一：菩薩在完成其所立之誓願時，因其往昔所發之誓願而得成佛。報土即指此報身佛所住之處所。

㈡指阿彌陀佛因本願成就而成立的西方極樂淨土：即法藏菩薩（阿彌陀佛的因位）依其四十八本願之行踐，成爲報身佛後所住的淨土。也稱爲受用土。可分爲自受用土與他受用土二種。在「自受用土」，阿彌陀佛自己受用法樂；在「他受用土」，阿彌陀佛使住在其淨土世界的衆生也可享受法樂。

㈢衆生依自業所感而往生的國土。

◉附：〈報土〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

報土指酬報因業的國土。計分兩種，即衆生依自業而感的依報國土，及酬報菩薩因位願行的清淨佛土。玆分述如次：

⑴衆生自業所感之報土：又名果報土。據《仁王般若波羅蜜經》卷上〈教化品〉、《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉所述，唯佛所居稱爲淨土。除了佛之外，其餘的三賢十聖乃至一切衆生所居之土，皆是惑業所感，皆名之爲果報土。

吉藏《淨名玄論》卷八云（大正38・906a）：

「夫淨穢諸土，不出三界內外，而佛旣無三界內外惑業，故無復土。今有土者，皆是應物，名爲應土。故仁王云：三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。此明三賢十聖有三界內外報土，佛則無也。」

又，《大乘玄論》卷五說佛土有淨土、不淨土、不淨淨土、淨不淨土、雜土等五種。並說此五種土皆是衆生自業所起，應名之爲衆生土。但因佛有王化之功，故名爲佛土。報土旣然有五種，應土也應如此。「報」係據衆生之業感，「應」係就如來所現。也就是說，衆生自業所感的報土，有淨、不淨等五種差異；而佛並無三界內外的惑業，故無土，唯入衆生報土施化，故名爲應土。合報應之土，可成十

土。據吉藏《華嚴經遊意》所述，此五土之說，係僧叡所唱。凝然在《維摩經疏菴羅記》卷七另舉五種報土之說，即流轉門之報土、發趣門之報土、解行願之報土、有相門之報土、無相門之報土。

慧遠《大乘義章》卷十九說淨土有事淨、相淨、眞淨等三種。智顗《維摩經略疏》卷一則舉凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土等四種土。吉藏《大乘玄論》卷五等也揭舉凡聖同居土、大小同住土、獨菩薩所住土、諸佛獨居土等四土。元曉《無量壽經宗要》說淨土有因果相對、一向不一向相對、純雜相對、正定非正定相對等四類。此中，智顗及吉藏之前三土、元曉之後三土、慧遠之前二土與眞淨土中之離妄淨土，皆相當於今之果報土。慧遠眞淨土中之純淨淨土、智顗及吉藏之第四土、元曉之初土是唯佛一人所居之眞淨土。

⑵佛報身所居之土：又名實報土、眞實報土。與受用土相同。據陳譯《攝大乘論釋》卷十三、《法華經論》、《大乘義章》卷十九所述，佛之報土是因位無漏行業所熏發而顯現之無量莊嚴清淨剎土，屬第一義諦。世之劫火所不能燒盡。

由於佛之報身有自受用、他受用之別，故其所居之土也有兩種。吉藏《法華義疏》卷十云（大正34·609c）：

「應身有二種：㈠內，㈡外。內與法身相應，名曰應身，此猶屬法身與法身同土。法華論云，我淨土不毀而衆見燒盡者，報佛如來眞實淨土第一義攝。故此即是報身土也。若外應之義名爲報身化大菩薩於淨土成佛。此以寶玉爲淨土。此土乃不爲劫火所燒而終有盡滅。所以然者，今開身有常無常三句。一者法身但常非無常，二化身但無常非常，三者應身亦常亦無常。內應身義名之爲常。外應之義名爲無常。身既三種，土亦例然。法身之土但常非無常；化身之土，但無常非常。應身之土亦常亦無常。內應身土，此即是常。外應身土，此即無常也。」

此中，內應外應二土，相當於《佛地經論》卷一所說的自受用、他受用二土。其中，「內應自受用身土」常住而不毀壞，「外應他受用身土」則係無常而終將毀滅。

迦才於《淨土論》卷上舉出二種報土。即（大正47·84a）：

「報身淨土者，有其二種：一者實報土、二者事用土。實報土者，亦人土同體。謂始起萬德爲其土體。如攝大乘論，十八圓淨中云：大空無相等爲門，三慧爲路也。及維摩經中，總持之園苑，無漏法林樹等也。若論能住人者，即總攬萬德，成一佛人也。此人及土，一切下位乃至金剛心菩薩，亦不得見，唯佛與佛自相見耳。言事用土者，此即人土別體，謂頗梨柯蓮華藏世界等。爲所住土體，故攝大乘論云：淨土以蓮華王爲依止也，大定大悲妙色相好等。爲能住人體，故攝大乘論云：應身以大定大悲，爲體也。此人及土，初地已上菩薩隨分得見，乃至十地，見皆不同。謂地即上下之別，見亦麁妙之異也。」

此外，智儼《華嚴經孔目章》卷一〈十種淨土章〉、《法苑珠林》卷十五、《遊心安樂道》等也說報土有實報、事用等兩種差別。但慧遠將離妄眞淨等三土分爲菩薩所感之土及佛所得之報土。也就是以離妄眞淨爲菩薩所感之土，而將佛所得之純淨土之中，分法性、實報、圓應等三土。又智顗《維摩經略疏》卷一說凡聖同居土及方便有餘土是應佛所居，實報無障礙土是報佛所居，常寂光土是法身所居；並說除菩薩所感之實報之外，別無報佛所居之淨土。而吉藏《淨名玄論》卷八亦說應土是報土，謂（大正38·906a）：「如來昔日起於佛行，以土應物。今成佛果，遂能以土應物，當知此土即是報土。」

〔參考資料〕《金剛仙論》卷五；《略論安樂淨土義》；《成唯識論》卷十；《法華經玄義》卷七（上）；《法華文句》卷十（上）；《仁王經疏》卷下（末）；《大乘玄論》卷五；《維摩經疏菴羅記》卷七。

報身（**梵** sambhoga-kāya，**藏** lons-pyod-rdsogs-pahi-sku）

㈠**指酬報因位無量願行，恒受用法樂之佛身**：乃圓滿修行，萬德具足之佛身。按佛之三身中，「法身」指普遍的眞理，「應身」指應現於世間的佛；前者永遠不滅，但缺乏人格性，後者具人格性，然而却無常變遷；而統合此二者的理想的佛身，就是報身。西方極樂淨土的阿彌陀佛，及東方琉璃淨土的藥師佛所現之身，即是報身。由於報身是指受用報果之佛身，因此也稱受用身。受用身可分爲二：(1)佛自受用法樂身，(2)他受用身。《大乘本生心地觀經》卷二云（大正3・298b）：

「其受用身，有二種相，㈠自受用，㈡他受用。自受用身，三僧祇劫所修萬行，利益安樂諸衆生已，十地滿心，運身直往色究竟天，出過三界，淨妙國土坐無數量大寶蓮華，而不可說海會菩薩前後圍繞，以無垢繒繫於頂上，供養恭敬尊重讚歎，如是名爲後報利益。爾時菩薩入金剛定，斷除一切微細所知諸煩惱障，證得阿耨多羅三藐三菩提，如是妙果名現報利益。是眞報身有始無終，壽命劫數無有限量，初成正覺，窮未來際，諸根相好，徧周法界，四智圓滿。是眞報身，受用法樂，一大圓鏡智，轉異熟識，得此智慧。如大圓鏡，現諸色像。」

㈡**指依業識而感受的佛身**：即菩薩依大乘之教，決意修行，從此發心之位及至證悟之間，於其心中所應現、所感受之佛身。按佛之報身，數量無限，具無邊之色相莊嚴；而此報身，隨順衆生種種機類應現，永不消失破壞。《大乘起信論》云（大正32・579b）：

「二者依於業識，謂諸菩薩從初發意，乃至菩薩究竟地心所見者，名爲報身。身有無量色，色有無量相，相有無量好，所住依果亦有無量種種莊嚴，隨所示現，即無有邊，不可窮盡，離分齊相，隨其所應，常能住持，不毀不失。」

◉**附一：印順《成佛之道》第五章**（摘錄）

頌文：「法性所流身，念念現一切。佛事菩薩事，二乘衆生事；三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。」

解說：佛的「法性所流身」，或稱法性所生身，就是平常所說的報身。在很多大乘經裏，法身與法性所流身，並沒有嚴格的分別（二身說）。只是約大菩薩所見的，顯現無邊功德的莊嚴相，所以又從法身中別出這報身，這是因契證法性而有的功德身。流是流類、等流，無邊的功德莊嚴，都是法性的等流，如光與熱爲太陽的等流一樣。

功德圓滿的法性所流身，現在略爲解說。法性所流身，是「念念」顯「現一切」的。一切是什麼呢？如「佛事」：如佛身的功德相好，佛土的清淨莊嚴，佛的法會圓滿，佛的音聲遍布，佛的壽命無量，佛的智慧、神通、利益衆生、八相成道等。「菩薩事」：如初發心，受菩薩戒，行六度四攝，遍遊十方世界，親近供養十方諸佛，聞持十方佛說法，度一切衆生，種種難行苦行，種種本生等。「二乘事」：如聲聞與緣覺的初心，修行，住阿蘭若，行頭陀行，遊化人間，入涅槃等。「衆生事」：六道衆生，有種種住處，種種名字，種種形態，各式各樣的生活，各式各樣的苦難等。這四類，就是十法界凡聖的事。還有，「三世」事，約時間說：前生、今生、後生；一念、無量劫等。「盡十方」事，約空間說：十方的無量無數，不可說不可說世界，或大或小，或正或側，或苦或樂；山河大地，草木叢林等。這一切，不外乎「依」報——器世界；「正」報——衆生與佛。這一切，有各式各樣的事，從一念到無量無數不可說不可說劫，從一微塵到十方無量無邊不可說不可說世界。無限時空中的無限依事正事，在念念中顯現，都是「無礙」的。因爲，法性所流身，遍一切處，無處不在；也就無一法而不在法性所流身中。法性所流身是無差別的，盡虛空，遍法界，等眞如的，所以不離法性所流身的一切，也展轉無

礙而無二無別。隨舉「一」點，都是顯「現一切」，那「一切」也就是「入」於「一」。古代天台與賢首宗師，都曾擬出了重重無盡的境界。這如《華嚴經》廣說。

頌文：「十力四無畏，十八不共法，大悲三不護，妙智佛功德。」

解說：清淨圓滿的法身，與一切功德相應。但約證法性而成就佛功德來說，爲法性所流身所攝。佛的果德，難以思量，或說一百四十不共功德等。現在舉幾項共知的來說。(1)佛有「十力」德，以降伏魔外的勝能而安立。十力是：處非處智力、業異熟智力、靜慮解脫等持等至智力、根勝劣智力、種種勝解智力、種種界智力、遍趣行智力、宿住隨念智力、死生智力、漏盡智力。(2)又有「四無」所「畏」德，表示自利他利的絕對自信。四無所畏是：說一切智無所畏、說漏盡無所畏、說盡苦道無所畏、說障道無所畏。(3)又有「十八」佛「不共法」德，約不共凡夫、小乘而立。十八佛不共法是：身無失、語無失、念無失、無異想、無不定心、無不知已捨；欲無滅、精進無滅、念無滅、慧無滅、解脫無滅、解脫知見無滅；智知過去無著無礙、智知未來無著無礙、智知現在無著無礙；身業隨智慧行、語業隨智慧行、意業隨智慧行。(4)又「大悲」德。(5)「三不護」德。三不護是，如來的三業，清淨現行，決無過失，不用怕人知而藏護自己。(6)「妙智」德，就是如來的無師智、自然智、一切智、一切種智等。這些「佛功德」，都是最清淨、最圓滿的。

頌文：「佛住於淨土，十八事圓滿。與諸菩薩衆，受用於法樂。」

解說：法性所流身「佛」，是一定「住於淨土」的。但這是遍法界土，以「十八事圓滿」來表顯的；不可說東方、西方，多大多小的。這圓滿淨土，如《佛地經》，〈解深密經序〉說：「薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴，放大光明，普照一切無邊世界；無量方所，妙飾間列；周圓無際，其量難測；超過三界所行之處；勝出世間善根所起；最極自在淨識爲相；如來所都；諸大菩薩衆所雲集；無量天龍人非人等常所翼從；廣大法味喜樂所持；作諸衆生一切義利；滅諸煩惱災橫纏垢；遠離衆魔；過諸莊嚴，如來莊嚴之所依處；大念慧行以爲遊路；大止妙觀以爲所乘；大空無相無願解脫爲所入門；無量功德衆所莊嚴，大寶華王衆中建立大宮殿中。」這一段淨土的敘述中，有十八圓滿：(1)顯色圓滿；(2)形色圓滿；(3)分量圓滿；(4)方所圓滿；(5)因圓滿；(6)果圓滿；(7)主圓滿；(8)輔翼圓滿；(9)眷屬圓滿；(10)任持圓滿；(11)事業圓滿；(12)攝益圓滿；(13)無畏圓滿；(14)住處圓滿；(15)路圓滿；(16)乘圓滿；(17)門圓滿；(18)依持圓滿。

十八圓滿淨土的佛，是法性所流身。又可分爲二：約佛說，又名自受用身；約大菩薩所見來說，又名他受用身。爲什麼叫受用呢？如前任持圓滿說：「廣大法味喜樂所持」。佛住在淨土中，自受用法樂，而爲大菩薩說法，菩薩們也就受用法樂。在這圓滿的淨土中，法喜充滿，所以說：佛「與諸菩薩衆」，都在淨土裏，「受用」大乘微妙的「法樂」。

◉附二：〈眞身〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

眞身，謂佛之眞實身。即指報身、法身。爲應身、化身的對稱。《大智度論》卷三十謂佛有眞身、化身二種，佛眞身者，遍於虛空，光明遍炤十方，說法音聲亦遍十方無量恆河沙等世界，衆生見佛眞身，無願不滿。魏譯《攝大乘論》卷上說有三種佛身，即眞身、報身、應身。其中，《大智度論》的「眞身」作「報身」解，《攝大乘論》的「眞身」則作「法身」解。

《大乘義章》卷十九說三身有「開眞合應」、「開應合眞」二種。《十地經論》卷三、《金剛般若波羅蜜論》卷上等所出的三身，屬開眞合應，即開眞身爲法身及報身二者，合應身爲一應身，而非應、化二身。《金光明經》卷一等所出之三身則屬開應合眞，即開應身爲

應身、化身二者，合眞身爲一法身。又，《大乘義章》卷十九論及眞應二身之別，云（大正44・838c）：

「眞應不同，開分爲二，自德名眞，隨化所現說以爲應。眞則是其法門之身，應則是其共世間身。（中略）法門身者，如世陰陽五行等法，亦如一切衆生體識。心雖是有而無一相，雖無一相而實有之。（中略）又復平等法門之身，形無所在，無所不在。無所在故，菩提無處。以無處故，德滿法界。」

〔參考資料〕《法華經論》卷下；《佛性論》卷四〈無變異品〉；《無上依經》卷上；陳譯《攝大乘論釋》卷十三；《究竟一乘寶性論》卷四〈身轉清淨成菩提品〉、〈如來功德品〉；《佛地經論》卷七；《十地經論》卷三；《大乘法苑義林章》卷七（本）；《菩薩本生鬘論》卷三；《五教章》卷三。

報恩寺

㈠位於江蘇省蘇州市北隅：通稱北寺。據《大清一統志》卷五十五、《吳地記》、《續圖經》等所載，吳・赤烏年間（238～250），孫權之母吳夫人捨舊宅建通元（玄）寺；唐・開元年間（713～741）改稱開元寺；後唐・同光三年（925），吳越王錢鏐改建新寺，並將支硎山報恩寺（東晉・支遁創建，位蘇州城西）之寺額移至新寺；北宋・崇寧年間（1102～1106）加號「萬歲」，由佛日嵩住持本寺，敷演華嚴經疏，故本寺又受勅額曰賢首教寺。

南宋・建炎四年（1130）寺毀於兵火。元・至元二十九年（1292）重建，明初德嚴一新寺容。萬曆年間（1573～1615）由金・洪恩等予以補修。清・康熙年間（1662～1722）重修大殿，光緒三十三年（1907）昭三任住持，亦致力於寺觀之整頓。

寺內有著名的北寺塔。據《通志》所載，係梁僧正慧所造，有十一層；建炎四年毀於兵火後，於紹興年間（1131～1162）再創，有九層。現存之塔，乃明・萬曆年間重建、清・康熙十二年（1673）大修而成者。爲我國二千餘座塔中典型的上累金盤、下爲重樓的中國樓閣式佛塔。被譽爲「姑蘇諸塔之冠，江南第一名塔」。

寺中殿宇現僅存三大殿。前殿爲蘇州現存最完整的一座明代建築，殿內有人物、花卉等彩繪數十幅，及張士誠記功碑等歷史文物，現改闢爲茶莊社。中殿面闊七間，單檐硬山建築，現爲蘇州市規劃建設展覽室。後殿面闊七間，四周有廊，現爲蘇州古典園林藝術陳列室。

㈡位於安徽省壽縣古城東部：爲壽縣最大的佛教寺院。相傳唐・貞觀年間（627～649），玄奘奉勅建造此寺。原名崇教禪院、東禪院、東禪寺，明・洪武年間（1368～1398）改稱報恩寺。現存寺宇爲清代建築，有山門、大雄寶殿、禪堂、客堂等。主殿爲歇山重檐的大雄寶殿，殿內展出唐、宋、明、清各種銅鑄、泥塑、木雕的菩薩佛像，其中，明末清初的泥塑十八羅漢羣像、唐代木雕的大勢至菩薩像，及宋代的地藏王像皆頗珍貴。

㈢位於四川平武縣內：始建於明・正統四年（1439），天順四年（1460）竣工。相傳原爲龍安府土司僉事王璽所建之仿宮廷式王府，後奏請修建爲報恩寺。寺占地二點五公頃，建築規模宏大，裝飾華麗，刻工精細，爲兼具宮殿與寺院特徵的古建築。全寺以大雄寶殿爲中心，前有天王殿，後有萬佛閣，左有大悲殿，右有華嚴藏。其中，大悲殿內供有楠木雕千手觀音像一尊，高達八公尺；大雄寶殿與萬佛閣內亦有三百餘平方公尺的壁畫，皆爲明代傑作。

報國寺

㈠位於峨眉山山麓的古剎：是一座具有一千餘年歷史的禪宗寺院。創建於唐代，明神宗萬曆年間（1573～1620）重建，改名爲報國寺。寺內有七佛殿、大雄寶殿、藏經樓等建築物。安置於大雄寶殿與七佛殿間庭院裏的銅鑄佛塔，爲明朝聖積寺燬於大火（民國六年，1917）後的遺物，塔高七尺，塔身鑄刻四千七百尊佛

像。

㈡**位於福建省建寧縣的金饒山麓**：原名金饒寺，後因獲朝廷支持，更名為報國寺。始建於後梁・貞明七年（921）。內有大廳、正廳、祖堂廳、地藏樓廳、觀音堂廳等。正廳是大雄寶殿，供奉有釋迦佛像（高六公尺）、三接引、文殊、普賢、觀音、達摩、十八羅漢等。

㈢**位於北京廣安門內大街路北報國寺前街**：創建於遼。明・成化二年（1466）孝肅皇太后之弟在此出家，並為太后祝釐而重建，敕額大慈仁寺。清・乾隆十九年（1754）重修，題額大報國慈仁寺。但世俗仍稱報國寺，又稱雙松寺。明清時為京師名刹之一，規模宏闊，前後凡七進，有殿、閣、門、宇六十餘間，尤以高達三十六級的毗盧閣為最雄偉，登頂可遠眺京師宮闕及西山、盧溝。正殿原有京師八寶之一的窯變觀音像，但已被竊賣。清末，寺宇遭八國聯軍焚劫，今尚存殿宇四座。

報生三昧

即八地以上菩薩受變易身時，自然產生的定（三昧）。此三昧是因果報而自然產生的寂靜境地，既非意志作用或努力而有，也非由修行而得。若住此三昧，可任運無作地示現種種身，以濟度眾生與供養佛。曇鸞《往生論註》卷下云（大正40・840a）：

「平等法身者，八地已上法性生身菩薩也。（中略）此菩薩得報生三昧，以三昧神力能一處一念一時遍十方世界，種種供養一切諸佛及諸佛大會眾海，能於無量世界無佛法僧處種種示現、種種教化，度脫一切眾生常作佛事。」

又，第八地菩薩除得報生三昧外，亦住如幻三昧。依《大智度論》卷五十釋云（大正25・418b）：「菩薩得如幻等三昧，所役心能有所作念轉身。得報生三昧如人見色不用心力。住是三昧中，度眾生安隱勝於如幻三昧，自然成事無所役用。如人求財，有役力得者，有自然得者。」可知此二種三昧之區別，在於用心力與否，而其說法度生、供養之相則相同。

〔參考資料〕《大品般若經》卷六；《十地經論》卷九、卷十。

奢羯羅城（梵Śākala、Śāgala，巴Sākala、Sāgala）

北印度磔迦國之舊都。又作奢揭羅城、舍竭城、沙竭城。相傳相當於今日印度旁遮普省以北、巴基斯坦的夏爾柯特（Sialkot）。

《大唐西域記》卷四磔迦國條載（大正51・888b）：「大城西南十四五里至奢羯羅故城，垣堵雖壞，基趾尚固。周二十餘里，其中更築小城，周六七里。居人富饒，即此國之故都也。數百年前，有王號摩醯邏矩羅（唐言大族），都治此城，王諸印度。」該卷復謂（大正51・889b）：「奢羯羅故城中，有一伽藍，僧徒百餘人，並學小乘法，世親菩薩昔於此中製勝義諦論。其側窣堵波，高二百餘尺，過去四佛於此說法。又有四佛經行遺迹之所。伽藍西北五六里，有窣堵波，高二百餘尺，無憂王之所建也，是過去四佛說法之處。」又，此地乃昔日彌蘭陀王之居城，王曾與那先比丘論法於此。

〔參考資料〕《那先比丘經》卷上；《釋迦方誌》卷上；《解說西域記》。

寒山

唐代隱士。族姓、鄉貫皆不詳，因居於天台始豐縣（浙江省台州府天台縣治）西七十里的寒巖幽窟中，故稱寒山（子）。其生存年代亦有異說，有謂為唐玄宗先天（712）中人，有謂為太宗貞觀（627～649）中人，一說為憲宗元和（806～820）中人。與天台山國清寺豐干、拾得為知交。

寒山面貌枯瘁，布襦零落，戴樺皮冠，穿木屐，常至國清寺，與拾得收拾眾僧之殘飯菜滓，置於巨竹筒內，二人負之相攜而入寒巖。有時於廊下徐行，或叫噪凌人，或望空漫罵。寺僧不耐，乃以杖逼逐。然寒山則翻身撫掌，呵呵大笑而徐退。

其時，台州刺史閭丘胤曾苦於頭痛之症，蒙天台山國清寺僧豐干治療，並自豐干處聽聞「天台山有寒山文殊、拾得普賢賢者」，乃親自登山至國清寺，參訪寒山。然寒山見太守來，並不與之多作談論，且即歸寒巖，而消失踪跡。閭丘胤乃命僧人道翹尋其遺物，獲得書寫於林間樹葉、村家屋壁上之詩頌三百餘首，遂編錄成書，題曰《寒山詩》。



寒　山

◉附一：〈豐干、寒山與拾得〉（摘錄自《佛菩薩聖德大觀》下冊）

唐代有三位奇僧，都曾駐錫天台山國清寺，因此，被稱爲「天台三聖」或「三隱」。這三位奇僧即豐干、寒山與拾得。習俗相傳，豐干是阿彌陀佛的化身，寒山是文殊菩薩的化身，拾得爲普賢菩薩的化身。

相傳豐干禪師住在天台山國清寺，平日爲該寺舂米，而行爲奇兀，頗具禪機，常乘坐老虎出入各地，因此爲當時寺僧視爲異僧。貞觀年間，台州刺史閭丘胤將赴任時忽然罹患頭痛症，爲豐干以淨水治癒。其時豐干告訴閭丘胤：在國清寺附近寒巖，住有寒山、拾得二人，常到寺內幫忙打雜。他們雖然狀似瘋狂，貌不驚人，但却是文殊、普賢二菩薩的化身。閭丘胤到任之後，乃親往國清寺拜謁。他在寺內廚房中，向寒山、拾得行禮，然而他們却只是「自相把手，呵呵大笑，云：豐干饒舌！彌陀不識，禮我何爲。」然後急歸寒巖。當閭丘胤命人到寒巖尋訪時，已經不見兩人踪跡。只找回遺留在他們住處的詩偈數百首。後世有寒山拾得的詩集流傳，便是由此而來。

寒山、拾得的詩（尤其是寒山），具有脫俗的氣韻與禪機，對於世俗名利榮華，全不措懷。不唯具有徜徉於大自然的坦蕩胸懷，而且往往有警醒佛教徒的精闢之句，因此甚爲後人所推重。近世的日本學者，研究寒山詩的人即相當多。二十世紀美國有一羣追求自然、鄙棄物質文明的年輕一代，甚至於還奉寒山爲他們效法的偶像，而羣起效法。

◉附二：〈寒山詩〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

寒山詩，三卷（或作一卷）。唐國清寺僧道翹錄。係集錄寒山子之詩頌而成者。內收五言詩二八五首、七言詩二十首、三言詩六首，共計三一一首。卷末附載豐干禪師詩及拾得詩，三詩合稱三隱集（或作三隱詩集）；卷首有台州刺史閭丘胤所作之序文。

本詩集乃道翹奉閭丘胤之命，將寒山拾得書於止跡處之竹、木、石、壁等之詩句加以輯錄而成。概觀所收詩文，有奇骨、有清韻、有雅致，跳脫出六朝以來艷麗綺靡之流弊，專致於心靈活動之呼號，開千古一家之流風。本書之異本有宋・淳熙十六年（1189）禹穴沙門志南輯本，及明代計益軒刻本。本書之註釋，較重要者爲：《寒山詩索賾》三卷（大鼎）、《寒山詩首書》三卷、《寒山詩管解》七卷（連山）。

◉附三：劉大杰《中國文學發達史》第十三章（摘錄）

寒山子是王梵志詩派的直接繼承者。他的時代，我們無法確定。據《寒山詩集》的後序，說他是貞觀時人，據《太平廣記》〈寒山子〉一條，又說他是大曆年間人，總之因爲他那種超人的地位，極容易被後人塗上仙人菩薩的神話色彩，而掩沒其生活歷史的眞實性。他是天台山的一個隱居者，有人說他是和尚，也有人說他是道士，不過由他現存的詩看來，其中戒殺禮佛的文字有那麼多，說他是和尚，似乎較爲可靠。他的詩，也全是採用通俗的語體，因爲多半偏於說理，也都流於偈文式的格言。

拾得詩有云：「我詩也是詩，有人喚作偈。詩偈總一般，讀時須子細。」可知這一派人的詩，是被人喚作偈的。詩偈不分，正是梵志寒山們的作品的共同特徵。不過因爲他描寫的範圍較廣，而又時時能加以自然意境的表現，因此他的詩，不如王梵志的枯淡，而有一種情韻和滋味。例如：

「千雲萬水間，中有一閑士。白日遊青山，夜歸巖下睡。忽爾過春秋，寂然無塵累。快哉何所依，靜若秋江水。」

「自樂平生道，煙蘿石洞間。野情多放曠，長伴白雲閑。有路不通世，無心孰可攀。石牀孤夜坐，圓月上寒山。」

「閑遊華頂上，日朗晝光輝。四顧晴空裏，白雲同鶴飛。」

「閑自訪高僧，煙山萬萬層。師親指歸路，月掛一輪燈。」

這些作品自然是《寒山集》中的佳作。好處是有自然界的意境，有詩人的性情，一點不覺得枯淡，字裏行間，處處顯出一種高遠空靈的情趣。可是在他的集中這種詩並不多。多的，還是那些白話體的說理詩。

「東家一老婆，富來三五年。昔日貧於我，今笑我無錢。渠笑我在後，我笑渠在前。相笑儻不止，東邊復西邊。」

「人吃死猪肉，猪吃死人腸。猪不道人臭，人反道猪香。猪死拋水裏，人死掘地藏。彼此莫相食，蓮花生沸湯。」

他用白話作詩是有意的，他反對當日詩風的講格律聲病，也是有意的。他在他的詩裏，明顯地表示他作詩的意見。

「有個王秀才，笑我詩多失。云不識蜂腰，仍不會鶴膝。平側不解壓，凡言取次出。我笑你作詩，如盲徒詠日。」

「有人笑我詩，我詩合典雅。不煩鄭氏箋，豈用毛公解。不恨今人稀，只爲知音寡。若遣趁宮商，余病莫能罷，忽遇明眼人，即自流天下。」

「五言五百篇，七字七十九。三字二十一，都來六百首。一例書岩石，自誇云好手。若能會我詩，眞是如來母。」

由這些話，可知寒山子對於當日詩風的反對的態度。他也明知道他這種不解「平側」、不會「蜂腰鶴膝」的作品，不會爲世人所重視，只好書之於岩石土壁，以待如來母來賞識了。不用說，他這種猜測並沒有錯誤，他們這一派的白話詩，除了那些佛徒隱士們聊作爲修養性靈的吟誦以外，在那些宮庭詩人的眼裏，是要看作土俗不堪的東西的。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十九；《景德傳燈錄》卷二十七；《佛祖統紀》卷三十九；《佛祖歷代通載》卷二十；《釋氏稽古略》卷三；《祖堂集》卷十六；《古尊宿語錄》卷十四；《天台山國清禪寺三隱集記》。

寒林（梵Śītavana，巴Sītavana，藏Dur-khrod）

位於中印度摩揭陀國王舍城北方之森林。又作尸陀林、屍陀林、尸多婆那、尸陀伐那、尸摩賒那。《雜阿含經》卷二十二云（大正2·157b）：「佛住王舍城寒林中丘塚間。」《大智度論》卷三云（大正25·76c）：「復次王舍城南屍陀林中多諸死人，諸鷲常來噉之。」

其位置在山城北門之北、新城之南稍偏東方。該地原爲王舍城民棄屍之所，後爲罪犯之居地，其後更爲棄屍地之泛稱。如《大唐西域記》卷九云（大正51·923a）：「今茲細民不謹，致此火災。宜制嚴科，以清後犯。若有火起，窮究先發。罰其首惡，遷之寒林。寒林者，棄屍之所，俗謂不祥之地，人絕遊往之迹，今遷於彼，同夫棄屍，既恥陋居，當自謹護。」《玄應音義》卷十八云：「尸陀林，正言尸多婆那，此云寒林，其林幽邃而且寒，因以名也。在王舍城側，死人多送其中，今總指棄屍之處，名尸陀林者取彼名。」

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三十九；《入楞伽經》卷八；《大寒林聖難拏陀羅尼經》；《五分律》卷二十一；《摩訶僧祇律》卷二十三；《立世阿毗曇論》卷一〈六大國品〉；《高僧法顯傳》；《翻譯名義集》

卷三。

寒山寺

位於江蘇省蘇州閶門西七里的楓橋鎮。又名楓橋寺。依寺誌所載，此寺創於梁・天監年間（502～519），原名妙利普明塔院。相傳唐朝異僧寒山、拾得在此結庵，故名寒山寺。元、明兩代屢有興毀，現存寺院爲清・光緒二十二年（1896）至宣統三年（1911）間所重建。

寺內有大雄寶殿、廡殿、藏經樓、碑廊、鐘樓、楓江樓等。寺門上橫書「古寒山寺」，入門即見彌勒佛和韋馱像。正中爲大殿，內有釋迦牟尼佛木雕像，佛座旁嵌有寒山子詩三十六首。另有清代畫家羅聘（揚州八怪之一）、鄭大焯所作寒山、拾得及豐干的寫意畫像石刻。廡殿內陳列寒山、拾得的塑像，及由小型香樟木雕刻的全身五百羅漢像。藏經樓樓下之環壁，則嵌有宋・張樗寮所書《金剛經》石刻。碑廊爲一幽靜小院，廊內陳列著各種碑刻，及數十方歷代題詠寒山寺的石刻。其中最著名者，爲詩人張繼「楓橋夜泊」詩之刻碑，原由明・文徵明所書，後經清・俞樾補書重刻。

〔參考資料〕《寒山寺志》；《蘇州風物志》。

寒修行

日本佛教用語。謂自小寒到立春的三十日間所作的耐寒修行。又作「寒行」。蓋舊曆正月爲立春，而從小寒至立春之間當屬一年之年末，日本人以爲此時期爲一年之最寒時期，若修行或祈願當最有效果。因此，僧侶於此期間內，或坐禪，或托鉢、誦經等，像忍受苦難一般地磨練意志和身體。有寒垢離、寒念佛、寒詣等數種。

「寒垢離」謂沐浴冷水以祈願神佛。「寒念佛」謂僧侶巡行於市中、村落，叩鐘念佛或唱和讚。「寒詣」謂於寒夜參詣神社佛寺以祈念。通常以一日、三日、七日、二十一日、三十日等爲限。信徒一般皆裸身、跣足，或僅著白衣。

此外，日本淨土教高僧空也之信徒「空也僧」，曾於嚴冬寒夜巡行京都城外之墓所葬場，以修寒念佛。此風後來成爲「七墓巡」，亦行於空也僧以外之流派。

富樓那（梵Pūrṇa-maitrāyaṇī-putra，巴Puṇṇa-mantāni-putta，藏Byams-maḥi bu gaṅ-po）

釋尊的十大弟子之一，具稱富樓那彌多羅尼子。又作富樓那彌窒那尼子、富留那彌多羅尼子、富囉拏梅低梨夜富多羅等名。或簡稱富婁那、彌多羅尼子、彌窒耶尼子、彌窒。意譯滿願子、滿慈子、滿祝子、滿見子、滿足慈者等。

據《佛本行集經》卷三十七〈富樓那出家品〉所載，師爲迦毗羅婆蘇人，屬婆羅門種，與佛陀同日降生，容貌端正，巧智聰慧，明解三韋陀等諸論，長而厭俗，志求解脫，於悉達太子出城之夜，與三十友人一起出家，入雪山苦行求道，終得四禪五通。後以天眼觀知佛已成道，且於鹿野苑轉法輪，遂詣佛所要求出家受戒，後證阿羅漢果。

師證果後致力於教化。依《雜阿含》卷十載，師常爲年少初出家者講說深法，令得知五蘊無常苦，亦以之化導四衆；《中阿含》卷二〈七車經〉載，師受鄉里諸比丘讚揚，復於舍衛國安陀林之經行處爲舍利弗說七車之譬喻。此外，《增一阿含經》卷三〈弟子品〉謂（大正2・557c）：「能廣說法，分別義理，所謂滿願子比丘是。」《分別功德論》卷四謂師於說法時，先以辯才使衆人歡喜，次以苦楚之言切責其心，末以明慧教導空無，以令聞者解脫，其由證果至涅槃間，共度九萬九千人，故稱說法第一。由此可知，師擅長辯才，常從事弘法。

又，《雜阿含經》卷十三、《摩訶僧祇律》卷二十三、《有部毗奈耶藥事》卷三等記載，師聞西方輸盧那（Sunāparanta，一作輸那鉢羅得伽、輸那、首那和蘭）國人兇惡暴戾、好嘲罵，乃於佛陀允許後，前往該國，爲五百

優婆塞說法，建立五百僧伽藍。一夏安居具足三明，後於該地入無餘涅槃。《法華經》卷四〈五百弟子受記品〉記載，師未來也將成佛，號爲法明（Dharma-prabhasa）如來。

依《大唐西域記》卷四所載，秣菟羅國之大都城有富樓那之遺身塔，每年之三長月及每月之六齋日，僧徒往往攜帶供具前往供養。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十六；《增一阿含經》卷三十三、卷四十六；《滿願子經》；《阿羅漢具德經》；《生經》卷二〈比丘各言志經〉；《賢愚經》卷六〈富那奇緣品〉；《道行般若經》卷一〈道行品〉。

富永仲基（1715～1746）

日本江戶中期學者。大阪人。俗稱道明寺屋吉兵衛，通稱三郎兵衛，號謙齋。父芳春，嘗創懷德堂，聘三宅石庵講學，仲基即從其習儒。其後，仲基著《說蔽》一書，以歷史發展的角度考察儒學；該書與三浦梅園之《三語》、山片蟠桃之《夢物語》併稱爲三名著，惜今已不傳。

氏不僅研習儒學，亦深究神、佛二道，但不執著於任何立場，其學說在當時及其後的日本思想界，都曾引起强烈的震撼。尤其氏之主要著作《出定後語》一書，更是日本思想史及佛學研究史上的重要作品，爲該國「大乘非佛說論」的先驅，所顯示的創發性、批判性及新穎的史學方法，爲該國同時代思想界所罕見。又，氏亦著有《翁の文》；並主張除去儒之文、佛之玄及神道之舊風，而求「誠之道」。此說對本居宣長、平田篤胤等人影響甚深。

〔參考資料〕《人生觀》（《講座・佛教思想》⑥）；《中村元博士還曆紀念論文集》〈インド思想と佛教〉。

富蘭那迦葉（梵Pūraṇa-kāśyapa，巴Pūraṇa-kassapa、Purāṇa-kassapa，藏Ḥod-syuṅ rdsogs-byed）

六師外道之一。又作富蘭迦葉、不蘭迦葉、老迦葉、布剌拏迦葉波、補剌拏迦葉波、晡剌拏迦攝波，或單稱富蘭那、脯剌拏。「富蘭那」爲其名，意譯滿，或究竟。「迦葉」爲其姓，意譯龜、飲光，或護光。係佛在世時，住在中印度、甚有勢力的外道，《長阿含》卷十七〈沙門果經〉云（大正1・107b）：「有不蘭迦葉，於大衆中而爲導首，多有知識，名稱遠聞，猶如大海多所容受，衆所供養。」

據《法句譬喻經》卷三〈地獄品〉所說，富蘭那爲舍衞國的婆羅門師，有五百弟子，嘗請王允許與佛比試道力，後敗而知慚愧，至江水邊，投水而死。復有一說，謂富蘭那是奴隸之子，常裸形。

關於其學說，《雜阿含經》卷三云（大正2・20c）：「我聞富蘭那爲諸弟子說法：無因無緣衆生有垢，無因無緣衆生清淨。」《長阿含》卷十七〈沙門果經〉云（大正1・108a）：「彼不蘭迦葉報我言：（中略）於恒水南臠割衆生亦無有惡報，於恒水北岸爲大施會施一切衆，利人等利亦無福報。」又，《大般涅槃經》卷十九云（大正12・474b）：「有大醫名富蘭那，（中略）爲諸弟子說如是法：無有黑業無黑業報，無有白業無白業報，無黑白業無黑白業報，無有上業及以下業。」

由此可知，不蘭迦葉認爲人的行爲與果報無關。所以作惡無罪報，行善無福報。殺人與布施的價值是平等的。

此外，依巴利《增支部》六・五十七所述，他將人分爲六種階級，即(1)黑生（kaṇhābhijāti）：指屠者、獵師等古代印度人視爲賤業者；(2)青生（nīlābhijāti）：指佛教比丘及業論者、所作論者等；(3)赤生（lohitabhijāti）：指尼乾子之徒；(4)黃生（haliddabhijāti）：指在家的裸形者；(5)白生（sukkabhijāti）：指邪命外道；(6)最勝白生（paramasukkābhijāti）：指難陀跋蹉（Nanda-vaccha）、瞿沙商吉迦（Kisa-saṅkicca）、末伽利瞿舍梨子（Makkhali-gosāla）等人。並以黑生爲最下級，越白則階級越高。

◉附：黃心川〈富蘭那迦葉的道德否定論〉（摘錄自《印度哲學史》第四章）

富蘭那迦葉的生平和思想留下的史料不多。迦葉是他的族姓，富蘭那是他名字，有人根據他的族姓，推測他是一個婆羅門出身的人，但此說曾被很多學者所否定。據西元五世紀斯里蘭卡的佛音說，他是一個奴隸的兒子，生於牛舍，在年輕時曾裸形露體地從奴隸主家裏逃出，後在羣衆中說教，獲得了聲名，成爲王舍城的「名德宗主」。後來他在和佛陀的一次爭論中遭到失敗，投河自盡，時在佛陀成道以後第二年。據南印度泰米爾文《女雄尼羅凱西詩史》和《摩尼彌伽羅》等記載，富蘭那是竇廬咀伽羅地方生活派的一個「領袖」和「賢人」。在南印度生活派中常常把拘舍羅和富蘭那並列，尊他們倆人爲「祖師」。

他的學說在漢譯佛經中被稱爲無因無緣論（Ahetu-appaccaya-vāda），在耆那教中稱爲無作用論（Akriyāvāda）。他認爲世界上一切事物的產生和發展都是偶然的。它們之間並沒有互相聯繫和必然的因果關係。「無因無緣，衆生有垢；無因無緣，衆生清淨」。他從這個哲學觀點出發，對社會上的一切宗教道德都表示了懷疑和否定。他說：「不論自作（何事）或教人作，截、使截，苦、使苦，惱、使惱，栗、使栗，殘害生命，取非所與，踰人家牆，劫盜掠奪，與人妻通，口爲妄語，行如此事，非爲惡也。若有人焉，以鋒利輪寶，臠割地上衆生，以爲肉聚，以爲肉塊，不因此事，而生罪惡，亦無罪報。有人於此，行恒河南，殺或使殺，截或使截，苦或使苦，不因此事，而生罪惡，亦無罪報。有人於此，行恒河北，從事布施、或教布施，從事祭祀、或教祭祀，不因此事，而生功德，亦無福報。不因布施，不因調御，不因禁戒，不因實語，而生功德，亦無福報。」

富蘭那出身於奴隸，從他切身經歷中體會到了統治階級的殘暴、貪婪和婆羅門教的虛僞，因而大膽地對他們進行了無情的揭露和批判，他公開反對統治階級的善惡標準和輪迴業報的說教，並且宣稱「使用暴力不以爲罪」，把矛頭直接指向統治階級，他的這種思想在喚醒人民覺悟中有著一定的意義，但是他懷疑一切，否定一切，抹殺是非界限，否定一切道德。對眞理的認識超過了限度，也就成了謬誤。因之，他的這種反抗是無力的。富蘭那的學說宣泄了一部分下層羣衆在統治階級暴力鎮壓下既要反抗，但又感到無能爲力的無可奈何情緒。

〔參考資料〕《中阿含》卷五十七〈箭毛經〉；《增一阿含經》卷三十二、卷三十九；《寂志果經》；《撰集百緣經》卷一；《蓮華面經》卷下；《有部毗奈耶出家事》卷一；《摩訶止觀》卷十（上）。

尊者（梵āyuṣmat、sthavira，巴āyasmā、thera，藏tshe daṅ-ldan-pa、gnas-brtan）

指智德皆勝，可爲人師表者。乃對佛弟子、阿羅漢等人的敬稱。又作聖者、賢者、具壽、慧命、淨命、長老。如《釋氏要覽》卷上云（大正54・260c）：「尊者，梵云阿梨夷，華言尊者，謂德、行、智具，可尊之者。」《無量壽經》卷上云（大正12・265c）：「一切大聖神通已達，其名曰尊者了本際、尊者正願、（中略）尊者阿難。」《無量壽經義疏》云（大正37・117c）：「尊者是御人之號，學德標人，故稱尊者。」又，《文殊師利普超三昧經》卷中〈變動品〉云（大正15・419c）：「不以年歲而爲尊長，法律所載智慧爲尊，神智聖達乃爲可尊，博聞才辯乃曰爲尊，諸根明徹乃曰爲尊。」

按尊者之原語並不一致。《翻譯名義大集》舉出三語：ārya（聖者之義）、abhy-arhita（應現供養之義）、stharira（長老或上座之義）。然在《中阿含》〈七車經〉中譯爲「尊者」之處，與其相當的巴利《中部》第二十四經所用梵語則爲有「具壽」之義的āyasmanto（āyusmanto）或āvuso。此外，在漢譯《無量壽經》中載爲「尊者」之處，梵本《無量壽經》則用sthavira一詞。藏譯《無量壽經》則

用相當於「具壽」之義的tshedaṅ-ldan-pa之語；漢譯《正法華經》〈光瑞品〉譯之爲賢者知本際、賢者大迦葉處，其梵本則爲有「具壽」之義的ayuṣmat。

至後世，「尊者」一詞之使用，漸不限於佛弟子。對於祖師或先德，皆有人以「尊者」稱呼。如《佛祖統紀》卷六至卷八所列東土九祖、十七祖中，舉出龍樹尊者、北齊尊者（慧文）、南岳尊者（慧思）、章安尊者（灌頂）、法華尊者（智威）、天宮尊者（慧威）、左溪尊者（玄朗）、荊溪尊者（湛然）、興道尊者（道邃）、至行尊者（廣修）、正定尊者（物外）、妙說尊者（元琇）、高論尊者（清竦）、淨光尊者（義寂）、寶雲尊者（義通）、法智尊者（知禮）等名。又如華嚴祖師法順號帝心尊者，智儼號雲華尊者，日本之源空號華頂尊者、覺鑁號密嚴尊者，飲光號慈雲尊者。

此外，又有「尊宿」一詞，，係指學德並優、堪爲大衆所依止之年表高僧而言，然亦有人以之稱呼一寺之住持。

〔參考資料〕《中阿含》卷八〈侍者經〉；《金光明最勝王經》卷一〈序品〉；《無量壽經連義述文贊》卷上；《無量壽經鈔》卷一。

尊勝法

密教修法之一。指爲滅罪生善、淨除業障、延命增壽、破地獄、生產平安、祈雨等目標，而以尊勝佛頂爲本尊，誦尊勝陀羅尼所修的祕法。又稱如法尊勝法、尊勝陀羅尼法。

此法係依善無畏所譯《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》、不空所譯《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌》而修。修法時，須懸掛尊勝曼荼羅（有善無畏所傳與不空所傳之二種繪製法），設大壇，其右置護摩壇。各隨其壇之息災、增益而分別莊嚴之。並依道場觀、本尊之印言、八大佛頂及降三世之眞言、本尊之密號或梵號、讚（四智或不動）等次第而行。其行法中，修法僧須不斷念誦尊勝陀羅尼。然二書所示之曼荼羅形像不同，善無畏之儀軌謂月輪中央畫大日如來，頭戴五智寶冠，於七師子座上結跏趺坐，手結法界定印，周圍布列八佛頂，下置不動、降三世二明王與香爐，上配天蓋與六個首陀會天。不空之儀軌亦將大日如來置於中央，周圍則布列觀音、慈氏、虛空藏、普賢、金剛手、文殊、除蓋障、地藏等八大菩薩。又，前者以金剛界大日如來爲中尊，後者乃以胎藏界大日如來爲中尊。

《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷上曾說明此法之殊勝，云（大正19・368b）：

「修瑜伽者不動事法，若於一念頃證無生，轉五智成五分法身，悟三密即三身；初發心時，便越百六十種心，度三無數劫行，證普現色身三昧耶，即是初發心時，便成正覺。」

◉附一：〈尊勝陀羅尼〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

尊勝陀羅尼（梵uṣṇīṣa-vijaya-dhāraṇī，藏gtsug-tor rnam-par-rgyal-maḥi-gzuṅs），象徵尊勝佛頂尊之內證功德的陀羅尼。依密教所傳，此咒係釋尊爲拯救將受七度畜生惡道身之業報的善住天子而說的。又稱淨除一切惡道佛頂尊勝陀羅尼、清淨諸趣佛頂最勝陀羅尼、一切如來烏瑟膩沙最勝總持、佛頂尊勝陀羅尼、善吉祥陀羅尼、延壽陀羅尼。

此咒與光明眞言、大日如來之五字明（阿、毗、羅、吽、欠）依長短而分別稱爲大咒、中咒、小咒。相傳若受持、讀誦、書寫此陀羅尼，或安置於率都婆（塔）、高幢、樓閣上，能得淨一切惡道、罪障消滅、壽命增長、往生極樂世界等無量功德。

在我國、印度、西域、西藏及日本，古來皆盛行奉持此陀羅尼。其靈驗事蹟亦流傳頗多。據經論所載，唐高宗儀鳳元年（676），罽賓國三藏佛陀波利東來，詣五台山，因一老翁之勸，乃回國求得《佛頂尊勝陀羅尼經》，並於永淳二年（683）再至長安，與日照三藏、杜行顗等人翻譯此經。爾後，義淨、善無畏、不空及宋・法天諸師亦各有異譯本，彼等所

譯經均載有此陀羅尼，但字句長短有所不同。日本眞言宗係採用善無畏譯《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》所說者。又，唐代宗於大曆十一年（776）勅令天下僧尼每日誦此陀羅尼二十一遍。唐末五代時，更盛行將此陀羅尼刻於所建的經幢上，今河北省居庸關內壁存有以梵漢等六種字體鐫刻者，其語句與《瑜伽集要焰口施食儀》所載者大致相同。此外，日本法隆寺藏有請自隋代的古貝葉梵本，仁和寺則有相傳係不空所寫的悉曇殘本。

西元1884年，英國學者穆勒（Friedrich Max Müller）與日本學者南條文雄校訂法隆寺貝葉、阿叉羅帖所載、靈雲寺淨嚴校訂刪補的寫本及淺草寺碑拓本等，將彼等與梵文《般若心經》共同收錄於《Anecdoto Oxoniensia》（Aryan Series, vol. I. Part iii.）出版行世。

◉附二：佛頂尊勝陀羅尼（中文與梵語讀音）

㈠中文（錄自《大正藏》第十九冊三五〇頁）

曩謨　婆誐嚩帝　怛喇路枳也鉢囉底尾始瑟吒野　沒馱野　婆誐縛帝　怛儞也他　唵　尾戍馱野　娑麼娑麼三滿哆嚩婆娑娑頗囉拏蘖帝誐賀曩娑嚩婆嚩尾秫弟　阿鼻詵左覩　牟素蘖哆嚩囉嚩左曩阿蜜㗚哆鼻矖罽　摩賀曼怛囉播乃　阿賀囉　阿賀囉　阿庾散馱囉柅　戍馱野　戍馱野　誐誐曩尾秫弟　鄔瑟膩灑尾惹野尾秫弟　娑賀娑囉囉濕銘散𡁠儞帝　薩嚩怛他蘖哆嚩路迦顊　殺播囉弭哆跛哩布囉抳　薩嚩怛他蘖哆紇哩娜野地瑟姹曩地瑟耻跢摩賀母捺哩　嚩日囉迦野僧賀跢曩尾秫弟　薩嚩嚩囉拏跛野訥蘖帝跛哩尾秫弟　鉢囉底顊韈跢野　阿欲秫弟　三摩野地瑟耻帝麼柅　麼柅　摩賀麼柅　怛闥哆部跢句致跛哩秫弟　尾窣普吒沒地秫弟　惹野　惹野　尾惹野　尾惹野　娑麼囉　薩嚩沒馱地瑟耻哆秫弟　嚩日哩　嚩日囉蘖陛　嚩日𠻝　婆嚩覩　麼麼　舍哩𠻝　薩嚩薩怛嚩難　左　迦野尾秫弟　薩嚩誐帝跛哩秫弟　薩嚩怛他蘖哆　三麼濕嚩娑演覩　薩嚩怛他蘖哆　三麼濕嚩娑地瑟耻帝　沒地野　沒地野　尾沒地野　冒馱野　冒馱野　尾冒馱野　尾冒馱野　三滿哆跛哩秫弟　薩嚩怛他蘖哆紇哩娜野地瑟姹曩地瑟耻哆摩賀母捺㘑　娑嚩賀／

㈡梵文羅馬字拼音（錄自八田幸雄著《真言事典》二四四頁）

namo bhagavate trailokya-prativiśiṣṭaya buddhaya bhagavate, tad yatha: oṃ viśodhaya viśodhaya samasama-samanta-vabhasa-spharaṇa-gati-gahana-svabhava-viśuddhe, abhiṣiñcatu maṃ, sugata-vara-vacanaṃrtabhiṣekair maha-mantra-padair ahara ahara, ayuḥ-saṃdharaṇi śodhaya śodhaya, gagana-viśuddhe, uṣṇıṣa-vijaya-viśuddhe, sahasra-raśmi-saṃcodite, sarva-tathagatavalokani ṣaṭ-paramita-paripuraṇi, sarva-tathagata-hṛdayadhiṣṭhanadhiṣṭhite maha-mudre, vajra-kaya-saṃhatana-viśuddhe, sarv'avaraṇa-bhaya-durgati-pariviśuddhe, pratinivartaya ayuḥ-śuddhe, samayadhiṣṭhite, maṇi maṇi mahamaṇi tathata-bhuta-koṭi-pariśuddhe, visphuṭa-buddhi-śuddhe, jaya jaya vijaya vijaya smara smara, sarva-buddhadhiṣṭhita-śuddhe vajri vajra-garbhe vajraṃ bhavatu mama śarıraṃ sarva-sattvanaṃś ca kaya-pariviśuddhe, sarva-gati-pariśuddhe, sarva-tathagataśca me samaśvasayantu, sarva-tathagata-samaśvasadhiṣṭhite, budhya budhya vibudhya vibudhya bodhaya bodhaya vibodhaya vibodhaya samanta-pariśuddhe, sarva-tathagata-hṛdayadhiṣṭhanadhiṣṭhita-maha-mudre, svaha／

◉附三：般若室利〈尊勝陀羅尼解說〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑭冊〈真言密咒的解說〉）

㈠緣起

尊勝陀羅尼具說「淨除一切惡道佛頂尊勝陀羅尼」，這是由《佛頂尊勝陀羅尼經》中抽

出的眞言。《尊勝陀羅尼經》的異譯本如下：

(1)《佛頂尊勝陀羅尼經》	一卷	唐・佛陀波利譯
(2)《佛頂尊勝陀羅尼經》	一卷	唐・杜行顗譯
(3)《佛頂尊勝陀羅尼經》	一卷	唐・地婆訶羅譯
(4)《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》	一卷	唐・地婆訶羅譯
(5)《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》	一卷	唐・義淨譯
(6)《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》	一卷	唐・不空譯
(7)《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》	二卷	唐・善無畏譯
(8)《最勝佛頂陀羅尼經》	一卷	宋・法天譯
(9)《佛頂尊勝陀羅尼註義》	一卷	唐・不空譯
(10)《佛頂尊勝陀羅尼別法》	一卷	唐・若那譯

此中最爲有名的，即是最初佛陀波利三藏譯的《佛頂尊勝陀羅尼經》。今解說如下：

本經是有一次佛陀在舍衛國的逝多林祇園精舍，向其常隨弟子一千二百五十人和大菩薩衆一萬二千人說的。起因是：當時在忉利天的善法堂會上，有一叫做善住的天子。這個天子被許多天女圍繞，每日過著極歡樂的日子。某夜善住天子聽到天上：「你過七日後即命終，必須七次受生於畜生道，受地獄之苦，縱使生於人間，也不過是貧賤之家」的忠告，嚇得魂不附體了。於是他到帝釋天的宮殿，大聲慟哭求救。但帝釋天是心有餘而力不足的，只好安慰他後即往釋尊處。這時釋尊所開示的，便是本陀羅尼。本咒爲驅除一切惡業與惡道，得延壽的陀羅尼。帝釋天的歡喜自不待言，他隨即將此喜訊轉告善住天子，叫他一心持此陀羅尼。

善住天子受此陀羅尼後，六日六夜一心如法受持，因此不但脫離了一切惡道，住於無上菩提，又得延壽，獲得種種福德等。

(二)功德與傳播

本咒是說明尊勝佛頂的內證功德的，因此被視爲一切如來的祕密藏、總持門，而最有大神力的陀羅尼。尊勝佛頂就是，在一切佛頂中最尊、最勝的意思。關於尊勝佛頂，有許多不同的異名，如說：捨佛頂，即爲捨煩惱之意，除障佛頂或除業佛頂，即爲除一切煩惱業障之意。要之佛頂是摧破一切惡道，獲得吉祥的。本咒也有摧破惡道、延壽、吉祥等三種功德。

傳本咒至我國的第一人，就是佛陀波利三藏，關於他的傳記在《宋高僧傳》、《開元錄》、《貞元錄》都有記載。唐朝時有一位覺護三藏，他是印度人，生於婆羅門家，自幼很勤於讀書，因此名聞四方。那時他由國人得悉我國有一文殊菩薩的淨土——五台山，因此很嚮往並立了一個誓願，於一生中必來參拜一次。有志竟成，他終於在唐・儀鳳元年由罽賓國來到我國。但很不幸，在往五台山的途中，被黑雲、白霧捲入迷路，受到種種災難。可是他仍不灰心，排除萬難登五台山。這時他遇到了一老人，因老人懇請他傳入「尊勝陀羅尼」，故又趕回印度攜該經咒，並於唐・永淳二年再度來朝，將本經獻於朝廷。朝廷接獲本經後，隨即譯爲中文。這個老人傳說就是文殊菩薩。

(三)句義

本咒的註解書很多，其章句也有出入，但今依唐崇的註釋——《佛頂尊勝陀羅尼教跡義記》，把它分爲十門句註如下：

第一、歸敬尊德門

曩謨（歸命）婆誐縛帝（世尊）怛賴路枳也（三世）鉢囉底尾始瑟吒野（最殊勝）沒馱野（大覺）婆誐縛帝（世尊）

第二、章表法身門

怛儞也他（所謂）唵（三身，一切法不生，無見頂相）

第三、淨除惡趣門

尾戍馱野（清淨）尾戍馱野（清淨）娑麼娑麼三滿多縛婆娑（普遍照耀）娑頗羅拏（舒遍）誐底誐賀曩（六趣稠林）娑縛婆縛尾秫弟（自然清淨）

第四、善明灌頂門

阿詵鼻左都鈐（引灌頂我）素誐多（善逝）縛囉縛左曩（殊勝教）阿密多嘌鼻曬罽（甘露灌頂）摩賀曼怛羅跛乃（解脫法身）阿賀羅阿賀羅（唯願攝受唯願攝受，遍攘災難脫諸苦惱）阿欲散馱囉抳（堅住持壽命）

第五、神力加持門

戍馱野戍馱野誐誐曩尾歷弟（如虛空清淨）烏瑟抳灑（佛頂）尾惹野尾歷弟（最勝清淨）娑賀娑囉阿羅濕茗（千光明）散祖儞帝（驚覺）薩縛怛他孽多（一切如來）地瑟姹曩地瑟恥多（神力加持）摩訶母捺隸（大契印）縛日羅迦野僧賀多曩尾歷弟（金剛鉤鎖身清淨）薩縛縛囉拏皤野納哩蘖底跛哩尾歷弟（一切障清淨）

第六、壽命增長門

鉢囉底顆韈羅多野阿欲禾弟（壽命皆得清淨）三麼野地瑟恥帝（誓願加持）摩抳摩抳（世寶，法寶）摩訶摩抳（大世寶，大法寶）

第七、定慧相應門

怛闥多部多句致跛哩歷弟（遍淨，眞實）尾娑普吒沒地歷弟（顯現智慧）惹野尾惹野惹野尾惹野（最勝最勝）娑麼囉娑麼囉（念持定慧相應）

第八、金剛供養門

薩囉沒馱地瑟恥多歷弟（一切諸佛加持清淨）縛日隸（金剛）縛日囉蘖陛（金剛藏）縛日覽婆縛都（願成如金剛）麻麻設哩覽（是我之義）

第九、普證清淨門

薩縛薩怛縛難左迦野跛哩尾歷弟（一切有情身得清淨）薩縛誐底跛弟禾哩（一切趣皆清淨）薩縛怛他誐多室者銘三麼濕縛娑琰覩（一切如來皆共護持）薩縛怛他誐多三摩濕縛娑地瑟恥帝（一切如來安慰令得加持）沒地野沒地野尾沒地野（所覺所覺）冒馱耶冒馱耶尾冒馱耶尾冒馱耶（能令覺悟能令有情速得覺悟）三滿多跛哩禾弟（普遍清淨）薩縛怛他誐多（一切如來）紇哩那野地瑟姹地瑟恥多（神力所持）摩加母捺隸（大契印）

第十、成就涅槃門

娑縛賀（吉祥）

本咒法崇的《義記》與上列的咒文稍有出入（上列的咒文章句較多）。

〔參考資料〕《覺禪鈔尊勝》卷上；《玄祕鈔》卷二；《祕鈔問答》卷二；《遍口鈔》卷二。

尊婆須蜜菩薩所集論

十卷。印度・尊婆須蜜撰，苻秦・僧伽跋澄等譯。又稱《尊婆須蜜所集論》、《婆須蜜所集論》或《婆須蜜經》。乃依據說一切有部之教說，分別解說諸法性相之論書。收在《大正藏》第二十八冊。

全書分十四犍度，略如下述：

(1)**聚犍度**：分初偈品乃至第七偈品等七品，解色相、三業、想、識、因緣、四大、五根、苦樂、諸法生相、俱起、衆生受報、攝人、無常法、塵垢、四苦、三苦、四聖諦、五根、三種生、十二因緣等。

(2)**心犍度**：敍述心意善不善、六識身、相應、一心、苦樂、更樂、顚倒心、心性、心住等。

(3)**三昧犍度**：解論經深義與賢聖默然、三三昧、三昧緣、安般定、四禪、三昧相、十八纏等。

(4)**天犍度**：論諸天五根五境果報等。

(5)**四大犍度**：解四大性相因緣等。

(6)**契經犍度**：明經中所說諸弟子行相及因果等。

(7)**更樂犍度**：說二更樂習、信財、六更樂、四法句、四意斷、三刺、二究竟等。

(8)**結使犍度**：論顚倒隨顚倒、因緣、瞋恚、三界相應結使、無明、使所使、五上分結、五下分結、五欲、無染汚心、斷結、二見等。

(9)**行犍度**：解阿羅漢受報、五逆罪、三善行、十善、三學、福田、戒、善不善無記、性罪遮罪等。

(10)**智犍度**：明不諍想、修護、見諦斷思惟斷，漏無漏智、四意止、三解脫門、三三昧等。

(11)**見犍度**：說諸法因緣、阿羅漢果、法相、衆生身、因緣、智見、力精進、施受、生死、六生、七大身、自得、道行等。

(12)**根犍度**：論五識身、七覺意、未知見、無智根、苦樂、三根、二形等。

(13)**一切有犍度**：論有無、常無常、漏無漏、三世及識等。

⒁偈犍度：分四品，隨文解釋佛所說偈凡一百頌。

在十四犍度中，前十三犍度隨處揭舉攝頌，概括所說。本書卷首道安序謂本論博涉十法，此十法當係指十四犍度之心、三昧、天、四大、更樂、結使、行、智、見、根等十犍度。

此書之分類，與《阿毗達磨發智論》及《雜阿毗曇心論》之分類相似。按，《發智論》分雜、結、智、業、大種、根、定、見等八犍度；《雜阿毗曇心論》分〈界〉、〈行〉、〈業〉、〈使〉、〈賢聖〉、〈智〉、〈定〉、〈修多羅〉、〈雜〉、〈擇〉、〈論〉等十一品。其中，若以《發智論》之雜犍度配於十四犍度之聚犍度，則其餘七犍度正相當於本論三昧以下之諸犍度。《雜阿毗曇心論》〈行〉、〈使〉、〈智〉、〈定〉四品，相當於本論之行、結使、智及三昧四犍度；〈賢聖品〉相當見犍度、〈雜品〉相當聚犍度，〈修多羅品〉相當契經犍度，〈論品〉相當偈犍度，又〈擇品〉出一切有說相當於一切有犍度。因此，本論之十四犍度可謂在《發智論》之八犍度外，復加心等六犍度而成。《雜阿毗曇心論》十一品乃除去本論之心犍度等，整理而成。

又，本論一切有犍度所揭三世建立說，與《大毗婆沙論》卷七十七所出之世友說相吻合。因此，被視爲本論作者之婆須蜜，與婆沙會四大論師之一之「世友」可能係同一人。本論雖稱係婆須蜜所集，然聚犍度初偈品云「尊婆須蜜說」，又處處記「尊作是說」等，依之，可謂本論係其門人或後人所撰集。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十；《法經錄》卷五；《開元釋教錄》卷三。

尋伺（梵vitarka-vicāra）

尋與伺二心所的併稱。「尋」者，舊譯「覺」，爲粗略推求諸法名義的思惟作用，通於定、散及無漏。「伺」者，舊譯「觀」，乃細心伺察諸法名義的思惟作用，不遍於一切心，不起於一切時，其性雖遲鈍，但深入推度名身等，與「尋」同有等起語言之作用。二者皆攝於俱舍七十五法的不定地法、唯識百法的四不定。

說一切有部主張尋、伺二者各有別體，且爲一心同時相應，恰如浮於冷水上的熟酥，雖經烈日照射，然未化開，亦不因冷水而凝結；又說尋伺是語言之因，粗的作用爲尋，細的作用爲伺，二法之作用有別。然經部及大乘以尋、伺二者爲假立之法，同體，同作用，唯分粗細，但不俱起，僅與意識相應。《成唯識論》卷七云（大正31・35c）：

「尋謂尋求，令心忽遽於意言境麁轉爲性；伺謂伺察，令心忽遽於意言境細轉爲性。此二俱以安不安住身心分位所依爲業，並用思慧一分爲體，於意言境不深推度及深度義類別故。」

在佛教中，不論大小乘，皆依尋、伺之有無，而將三界分成有尋有伺地（指欲界及色界初禪天）、無尋有伺地（指初禪天之上，二禪天之下的中間天）、無尋無伺地（指二禪天以上至無色界）三所依地。

又，《瑜伽師地論》卷五論尋伺、分別二者的差異，云（大正30・302c）：

「尋伺決擇者，若尋伺即分別耶，設分別即尋伺耶，謂諸尋伺必是分別。或有分別非尋伺，謂望出世智所餘一切三界心、心法，皆是分別而非尋伺。」

此意以爲分別之義較廣，尋伺僅是其一部分而已。同書卷五十八更以尋、伺爲隨煩惱，謂尋求伺察過久，會令身疲念失，心亦勞損。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十二、卷五十二、卷九十；《中阿含》卷五十八〈法樂比丘尼經〉；《法蘊足論》卷七；《瑜伽師地論》卷一；《俱舍論》卷二；《順正理論》卷四、卷十一。

彙宗寺

內蒙古自治區的喇嘛廟。位於多倫縣（即多倫諾爾）北方二公里的山丘上。又名舊廟、黃寺。清・康熙三十年（1691），聖祖巡行多倫諾爾時，應蒙古各部君長之請，爲第五世達

賴之弟子章嘉呼圖克圖創建此寺。第一代住持即是章嘉呼圖克圖第十四世。康熙五十年，帝勅賜「彙宗」之匾額。

◉**附：清聖祖玄燁撰〈彙宗寺碑文〉**（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

我國家承天順人，統一寰宇，薄海內外，悉賓悉臣。自太祖、太宗握樞秉軸，駕馭風雲，蒙古諸部相繼效順。暨于朕躬，克受厥成，前所未格，罔不思服。惟喀爾喀分部最多而又強盛，朕綏德輯威，薰陶漸革二十餘載。七家之衆，既震且豫，咸來受吏，乃除其頑梗，扶其良弱，錫之封爵，畀以土疆，朕親北巡，以鎮撫之，於康熙庚午之秋，大宴賚于多倫諾羅。四十八家名王君長，世官貴族，靡不畢集，拜觴起舞，稽首踴躍。蓋至是而要荒混合，中外一家矣。醻賜既畢，合辭請曰：斯地川原平衍，水泉清溢，去天閑芻牧之場甚近，而諸部在翰海龍堆之東西北者，道裏至此亦適相中，而今日之筵賞數錫，合萬國以事一人，又從古所無也，願建寺以彰盛典。朕爲之立廟一區，令各部落居一僧以住持，朕或間歲一巡，諸部長於此會同述職焉。至於今，又二十餘年矣。殿宇廊廡，鐘臺鼓閣，日就新整，而居民鱗比、屋廬望接，儼然一大都會也。先是，寺未有額，茲特允寺僧之請，賜名曰「彙宗」，蓋四十八家，家各一僧，佛法無二，統之一宗，而會其有極，歸其有極。諸蒙古恪守侯度，奔走來同，猶江漢朝宗於海，其亦有宗之義也。夫是爲之記，以垂永久云。

〔參考資料〕 矢野仁一《近代蒙古史研究》。

彭際清（1740～1796）

名紹升，字允初，號尺木，又號知歸子及二林居士，際清是他受菩薩戒的法名。他生於江蘇長洲縣（今蘇州）一個典型的士族家庭。父祖都以科第仕宦，際清也於乾隆三十四年（1769）進士及第，授縣官，他辭而不就。

際清最初研究宋明理學，又從道士學修煉之術，三年無驗。後從友人薛家三（起鳳）聽聞佛法；入京師應試，得識瑞金羅有高，有高好佛書，自是日以佛學相切磋。及讀明高僧《紫柏全集》，始歸心佛法。繼讀蓮池、憨山、蕅益諸人著書，遂深信淨土法門（〈四大師傳後紀〉）。他因私淑蓮池，誓願往生淨土，自號「知歸子」。乾隆三十八年，從蘇州華藏庵聞學受菩薩優婆塞戒，這時年三十四歲。

際清受皈戒後，素食淨行。其妻費蘭襄亦受優婆夷戒。二女阿環、阿瑩日常背誦《法華經》。其家庭生活充滿佛教的氣氛。

際清少讀儒書，慕梁溪（江蘇無錫）高攀龍之爲人；學佛以後，又慕廬山劉遺民的逸行。因這二人往來修學之地同名東林，他乃自題其居曰「二林」，並以爲號。他的生平知交，有同府汪縉（大紳）和江西瑞金羅有高（台山），三人都治理學，爲清代理學中的一個流派。學佛以後又成了親切的清淨法侶。際清曾與汪縉共立建陽書院，作起儒、決疑等偈以勗學人。有高喜究天台教義，又遍讀大乘經及諸經義疏，而際清則獨歸信淨土法門。他於淨土教義，於蓮池外，又極推重省庵。並與同時的北京紅螺山徹悟、揚州高旻寺昭月、浙江天目山旅亭等相交遊，往來論道。

乾隆五十年，他屏居蘇州文星閣，專修一行三昧，繫心一佛，因顏所住處曰「一行居」。後來他即把他生平所作願文、敍、題記、銘傳等有關佛教雜著編成《一行居集》。

際清時常閉關念佛、發願迴向。他所撰的〈受菩薩戒發願文〉、〈閉關發願偈〉、〈安居迴向偈〉及〈和陶淵明歸去來辭〉等，皆信願莊嚴，足以感動人心。晚年於杭州武林門外，和二、三禪侶靜修。他在這裏安居二年，後以病歸。又時常掩關僧舍，愛太湖秀峯寺風景之美，常在那裏專修淨業。嘉慶元年（1796），念佛安詳而逝，年五十七。

際清的文學，得力於佛學處甚多。他自言自讀佛經，始得爲文之旨，特別是受了《華嚴》、《般若》及《四十二章經》的影響。他稱

這些佛經，有如千尋飛瀑和靜夜鐘聲，發人深省而汲之無盡。羅台山評其文字：如梅如蓮，寒香寂靜，和風扇物。他亦以爲知言。

際清雖專修淨土法門，仍廣讀大小乘經論。曾撰有《四十二章》、《梵網》、《觀經》、《楞嚴》、《維摩》、《華嚴》、《金剛》、《遺教》等三十餘種佛經的讀後記，即每讀一經，便寫一題記介紹一經的大意，和他的體會等。

際清尤注意周濟貧困孤寡等悲田、福田事業，並從事刻經、飯僧、施衣、放生等善行，積二十年不懈。對於法侶如羅有高、汪縉等，每通信論道，啓發箴規，懇切備至。羅有高在京屢試不第，每次南歸，際清都延住其家，俾遊名山或閉關念佛，沉浸於宗教信願中。汪縉聰明才辯，但言行時有未相應處，則常致書規勸。他們三人的友誼之篤，一時傳爲美談。羅、汪二人早逝，際清都爲他們編集遺文，刻行於世。

際清的著作，有《無量壽經起信論》三卷、《觀無量壽佛經約論》一卷、《阿彌陀經約論》一卷、《一乘決疑論》一卷、《華嚴經念佛三昧論》一卷、《居士傳》五十六卷、《善女人傳》二卷、《二林居集》二十四卷、《一行居集》八卷、《二林唱和詩》、《觀河集》、《測海集》各一卷。此外由他發起編纂，經其從子彭希涑等編成的有《淨土聖賢錄》九卷。又由他重刊的有《淨土三經》、《省庵法師語錄》二卷、《念佛警策》三卷、《西方公據》二卷等（現均存）。（林子青）

〔參考資料〕《居士傳》卷五；《清史》卷四八〇〈彭定求傳〉；蔣維喬《中國佛教史》第十七章；牧田諦亮著．索文林譯《中國近世佛教史研究》第八章。

徧知（梵parijñā，藏yoṅs-su-śes-pa）

又作遍知。原指周遍了知四諦之理的無漏智（智徧知）。由於以此智爲因而斷一切煩惱、證得擇滅則是其結果，故在「果」上附與「因」之名，而稱「斷」爲遍知。因此，在佛典中，徧知有二種，即「智徧知」與「斷徧知」。印度之部派佛學，對於斷徧知有綿密而繁瑣的分析。茲略述如次：

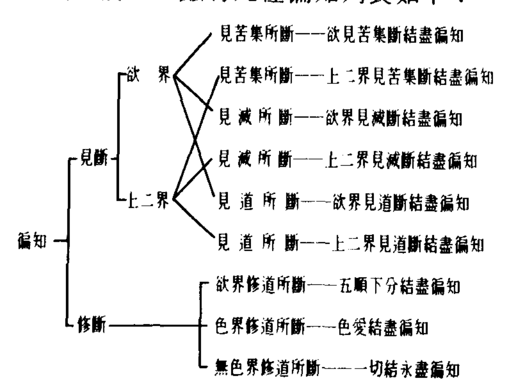
《俱舍論光記》卷二十一云（大正41．327c）：「斷遍知者，謂諸斷擇滅爲體。遍知是智，即是斷因。斷是智果，體非遍知。而言遍知，此於果上假立因名。」

斷徧知有九種，稱爲九徧知。即於見、修、無學三道中，特將見、修二道所斷煩惱等之「斷」，分爲九種。《俱舍論》卷二十一云（大正29．112a）：

「諸斷總立九種遍知，謂三界繫見諦所斷煩惱等斷立六遍知，所餘三界修道所斷煩惱等斷立三遍知。」

就中，所謂三界繫見諦所斷煩惱等「斷」有六種，係於欲界繫的苦、集二部所斷，立一徧知；又於滅、道二部所斷，各立一徧知。如此，欲界見諦所斷煩惱等之「斷」合有三徧知。另外，色、無色二界見諦所斷煩惱等之「斷」亦同於欲界，有見苦集、見滅、見道等三徧知。因此，三界見諦所斷之法的「斷」總有六種徧知。

又，所餘三界修道所斷煩惱等「斷」有三種，係於欲界繫修道所斷煩惱等之「斷」立一遍知，此即五順下分結盡徧知。色界所繫修道所斷煩惱等之「斷」立一徧知，此即色愛結盡徧知。無色界繫修道所斷煩惱等之「斷」立一徧知，此即一切結永盡徧知。如此，三界修道所斷之法的「斷」總有三種徧知。因此，見修合成九徧知。茲將九種徧知列表如下：



上述修道所斷之法的「斷」係於色、無色二界各別立一徧知，而見道所斷則合而不別立，其原因在於修所斷上二界的對治道不同，而見道所斷則係對治道相同。

又，見斷法斷的六種徧知係忍之果，修斷法斷的三種爲智之果。而於見修惑八十九品的斷唯九位立徧知之名，乃因見道斷的六位係具三緣之位、修道斷的三位爲具四緣之位，故立徧知之名。

所謂三緣，即(1)得無漏離繫得，(2)缺有頂五部之惑，(3)滅自部同類因與他部遍行因之雙因。依此，異生之位雖有斷欲界九品之惑，即滅雙因，但無無漏的離繫得，又未缺有頂，故雖得斷而不名徧知。若聖位中，入見道而苦法智忍、苦法智、苦類智忍未現行以前，雖已得無漏斷之得，但未缺有頂，未滅雙因；至苦類智、集法忍之位，雖更缺有頂，但未滅雙因；後至法智、類智之位，諸所得斷具三緣，故方得建立徧知。

另外，修道斷所具四緣，係於前三緣之外更加越界緣。越界，指分離欲，或色，或無色諸界之修道所斷煩惱等之法。即由於完全分離欲界九品之惑而越欲界，由於完全分離第四靜慮九品之惑而越色界，由於完全分離有頂九品之惑而越無色界。諸越界之位皆必滅雙因，而滅雙因時皆非越界，故於滅雙因之外別立越界緣。

此外，關於成就此徧知，異生無定成之理。諸聖者住見道之中，從初至集法忍時亦未成就，至集法智、集類忍時唯成就一徧知，至集類智、滅法忍時成就二，至滅法智、滅類忍時成就三，至滅類智、道法忍時成就四，至道法智、道類忍時成就五，住修道位而未離欲界之染及離欲退者成就六。其次，完全離欲而色愛未盡，或先離欲而從道類智未起色盡勝果道以前，唯成就順下分盡徧知；有色愛者從色愛永盡到未完全離無色愛以前，以及先離色者從起色盡道到未完全離無色愛以前，成就順下分盡與色愛盡二徧知；住無學位者，唯成就一切結永盡徧知。

〔參考資料〕《品類足論》卷六；《阿毗達磨發智論》卷四；《大毗婆沙論》卷三十四、卷一八六；《瑜伽師地論》卷五十七；《阿毗達磨順正理論》卷五十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十五；《俱舍論寶疏》卷二十一。

惡（梵pāpa、pāpaka，藏sdig-pa）

指能招引可厭之果之不善法。三性之一。與善、無記相對，與不善（akuśala）同義。有違理背法、違損自他，與貪瞋等煩惱相應、障害聖道等性質。《俱舍論》卷十六云（大正29・84b）：「由此能感非愛果故，是聰慧者所訶厭故，此行即惡，故名惡行。」《法界次第初門》卷上云（大正46・669c）：「若人能知惡是乖理之行故，現在將來由斯招苦，則必須息惡行善。」《大乘義章》卷七云（大正44・599c）：「順名爲善，違名爲惡。」

佛法中，「惡」可分爲五惡、五逆、十惡業等種。「五惡」，指爲五戒所禁止者，即殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒。「五逆」，一般指害母（殺母）、害父（殺父）、害阿羅漢（殺阿羅漢）、出佛身血、破和合僧（破壞教團），以此種行爲能令人落無間地獄，故名五無間業，又作五不救罪；又，此處所說之五逆，與《大薩遮尼乾子所說經》所立之五逆不同。「十惡業」，即殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見；此中，前三者是身惡，次四者是口惡，後三者爲意惡，若行此十惡業，將落入三惡道。

◉附：〈十惡〉（編譯組）

十惡（梵daśakuśala-karma-pathani，巴dasakusala-kamma-patha，藏mi-dge-ba bcuḥilas）指十種過患。即由身、口、意三業所起的十種非理損人之業，與「十善」相對，又稱十惡業、十惡道業。即殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。

依《大乘義章》卷七、《法界次第》卷上等所述，「殺生」謂斷其他有情之命；「偷盜」謂盜取他人財物；「邪淫」謂對非己妻妾行違法之行；以上三種是身業惡行。

「妄語」謂以言誑他；「兩舌」謂以言構鬥，離間彼此；「惡口」謂以粗惡之言，惱怒他人；「綺語」謂以乖違道理的巧言，令他人好樂，以上四種屬口業惡行。

「貪欲」謂染著順情之境，心無厭足；「瞋恚」謂忿怒違境，心不能平；「邪見」謂否定因果，抱持僻見，心無正信，以上三種爲意業惡行。

前述十種皆是乖違眞理，損毀自他，故名十惡。此十惡能起報應，通入當果，故又稱業道。此中，口業四種，順序不定，如《長阿含經》卷九作兩舌、惡口、妄語、綺語；《增一阿含》卷四十三、《十不善業道經》等作妄語、綺語、兩舌、惡口。此外，其他六惡，在順序上也有所不同。

另有上品十惡之說，謂十重罪。《大方廣如來祕密藏經》卷下云（大正17・844c）：

「如人有父得緣覺道，子斷父命名殺中重。奪三寶物名盜中重。若復有人，其母出家得羅漢道，共爲不淨是淫中重。若以不實謗毀如來，是妄語中重。若兩舌語壞賢聖僧，是兩舌中重。若罵聖人是惡口中重。言說壞亂求法之人，是綺語中重。若五逆初業，是瞋恚中重。若欲劫奪持淨戒人物，是貪中重。邪見中重，謂之邊見。迦葉，此十惡道，是爲最重。」

《摩訶止觀》卷一（下）引此經文，名之爲十惡惡。《止觀輔行》卷一之五釋云（大正46・178a）：「若起十惡於中下境尚已名惡，於恩德田名惡中惡。」並舉《大智度論》所說爲例：被他人打而報復是名爲惡，不被打而打人是名爲大惡，打有恩者名惡中惡。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一一二；《俱舍論》卷十四；《無量壽經》卷下；《愚禿鈔》卷下。

惡作（梵kaukṛtya，藏ḥgyod-pa）

指針對自己的行爲或遭遇，所產生的追悔心態。又名悔。爲俱舍家八不定地法之一、唯識家四不定之一，亦爲說一切有部所立七十五法之一。《俱舍論》卷四（大正29・20b）：

「惡作者何？惡所作體名爲惡作。應知此中緣惡作法說名惡作。謂緣惡作心追悔性，如緣空解脫門說名爲空，緣不淨無貪說爲不淨。又見世間約所依處說能依事，如言一切村邑國土皆來集會，惡作即是追悔所依，故約所依說爲惡作。又於果體假立因名，如說此六觸處應知名宿作業。」

此中，第一解謂緣惡所作之事而追悔名惡作，此即於能緣之追悔上立所緣境之名。第二解謂追悔係以惡作爲所依而生，故於能依之追悔上立所依名。第三解謂追悔是惡作之果，故於果之追悔上立因之名。

此外，《大毗婆沙論》卷三十七就已作之業舉出四句惡作，即(1)追悔已作之惡業，(2)追悔已作之善業，(3)追悔已作之善業未滿，(4)追悔已作之惡業未滿。若更細分，則成六句，即善、不善各有三句。此中，善之三句爲(1)追悔先前之不善業，(2)追悔已作善業之未滿，(3)追悔善業之不作；不善之三句爲(1)追悔不善之不作，(2)追悔已作之善業，(3)追悔已作不善業之未滿。又，《俱舍論》卷四以爲追悔未作之事亦爲惡作；說一切有部以爲追悔善之不作業爲善之惡作，追悔不善之不作業爲不善之惡作。

關於此惡作是否通於無記，《阿毗達磨順正理論》卷十一云（大正29・392b）：

「此惡作，通善不善，不通無記，隨憂行故。離欲貪者，不成就故。非無記法有如是事，然有追變，我頃何爲不消而食？我頃何爲不畫此壁？如是等類，彼心乃至未觸憂根，但是省察未起惡作，若觸憂根，便起惡作，爾時惡作，理同憂根，故說惡作，有如是相，謂令心悠。惡作心品，若離憂根，誰令心悠。」

然《俱舍論》卷四則謂外方諸師中，有說通無記者；《成唯識論述記》卷七（本）亦以爲惡作通三性。

又，唯識家稱惡作爲悔，其解釋亦異於《俱舍》所說，《成唯識論》卷七云（大正31·35c）：「悔謂惡作。惡所作業，追悔爲性，障止爲業。此即於果，假立因名。先惡所作業，後方追悔故，悔先不作，亦惡所攝，如追悔言，我先不作如是事業，是我惡作。」

此謂「悔」即嫌惡所作之業，追悔爲性，障害奢摩他爲業，且惡作是於果上假立因名，悔是就當體立其名者。

◉附：《瑜伽師地論》卷十一（摘錄）

惡作者：謂因尋思親屬等故，心生追悔。謂我何緣離別親屬，何緣不往如是國土，何緣棄捨如是國土。來到於此，食如是食，飲如是飲，唯得如是衣服、臥具、病緣、醫藥、資身眾具。我本何緣少小出家，何不且待至年衰老。或因追念昔所曾經戲笑等事，便生悔恨。謂我何緣於應受用戲樂嚴具朋遊等時，違背宗親朋友等意，令其悲戀、涕淚、盈目而强出家。由如是等種種因緣，生憂戀心，惡作追悔。由前掉舉，與此惡作、處所等故，合說一蓋。又於應作不應作事，隨其所應，或已曾作，或未曾作，心生追悔。云何我昔應作、不作，非作、反作。除先追悔所生惡作，此惡作纏猶未能捨；次後復生相續不斷憂戀之心，惡作追悔。此又一種惡作差別。次前所生非處惡作，及後惡作，雖與掉舉、處所不等，然如彼相，騰躍諠動，今此亦是憂戀之相。是故與彼雜說一蓋。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷十一；《顯揚聖教論》卷一；《俱舍論光記》卷四；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七。

惡見（梵dṛś、mithyā-dṛṣṭi，藏phyin ci-log-gi lta-ba）

百法之一。六煩惱之一。指對諸法眞理起不正之見解。又作不正見，或略稱爲「見」。《成唯識論》卷六（大正31·31c）：「云何惡見？於諸諦理，顚倒推求染慧爲性，能障善見，招苦爲業，謂惡見者，多受苦故。」《四分律删繁補闕行事鈔》卷上二云（大正40·20c）：「惡見不捨擧者，欲實障道說言不障。邪心決徹，名之爲見；見心違理，目之爲惡。」其行相分爲薩迦耶見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見等五見（又作五惡見）。此外，《俱舍論》所說六隨眠中之見隨眠（dṛṣṭy-anuśaya）、五濁中之見濁，均同於惡見。

此外，淨土宗或日本淨土眞宗對於某些主張自力教的人的錯誤見解，也稱爲惡見。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十九；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《愚禿鈔辛丑記》。

惡叉聚（梵akṣa）

植物名。惡叉（akṣa），本爲樹名，以其果實多聚集成一處，故名惡叉聚。音譯又作嗚嚕捺囉叉（rudrakṣa），或因陀羅叉（in-drakṣa）。意譯綖貫珠、金剛子。屬田麻科，學名是Elaeocarpus Ganitrus。分布於全印度及馬來半島。

惡叉聚爲喬木，單葉，邊緣呈鋸齒狀，長四、五寸。葉柄短，有早落性的托葉。花呈繖房狀，花瓣白色。果實呈核球狀，紫色，大如櫻實。印度人多用以染物或榨油。果實內之核有溝，稍堅，佛教徒常以之作成念珠，名爲綖貫珠、天目珠，或金剛子。

經論中多以此樹譬喻多數。如《瑜伽師地論》卷九十六云（大正30·846c）：「譬如世間大惡叉聚，於此聚中有多品類。」《成唯識論》卷二云（大正31·8a）：「一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有。」

〔參考資料〕《瑜伽論記》卷十三（上）；《玄應音義》卷二十二；《慧琳音義》卷三十五；《成唯識論述記》卷二（末）；《大佛頂首楞嚴經》卷一；《成唯識論演祕》卷二（末）；《翻譯名義集》卷三。

惡知識（梵pāpa-mitra）

即說惡法邪法，陷人於魔道之惡人。善知

識之相反詞。又作惡友、惡師。《大般涅槃經》卷二十云（大正12·741b）：「菩薩摩訶薩於惡象等心無怖懼，於惡知識生畏懼心。何以故？是惡象等唯能壞身，不能壞心，惡知識者二俱壞故。」《愚禿鈔》卷下云（大正83·653a）：「惡知識者，假善知識，僞善知識，邪善知識，虛善知識，非善知識，惡善知識，惡性人也。」

關於惡知識之類別，《尸迦羅越六方禮經》云（大正1·251a）：

「惡知識有四輩，一者內有怨心，外强爲知識；二者於人前好言語，背後說言惡；三者有急時，於人前愁苦，背後歡喜；四者外如親厚，內興怨謀。（中略）惡知識復有四輩，一者小侵之便大怒，二者有急情使之不肯行，三者見人有急時避人走，四者見人死亡棄不視。」

此外，《長阿含》卷十一〈善生經〉亦舉出六惡友，並指出親惡友之四事。又，親鸞《愚禿鈔》卷下，嘗就善導《觀經疏》〈散善義〉二河譬中之惡友加以解釋，謂惡友乃雜毒虛假之人。此係指妨害往生淨土門旨趣之異學、異見、別解、別行者。

〔參考資料〕《維摩詰經》卷上〈菩薩品〉；《佛性論》卷二；《佛本行經》；《法句譬喻經》。

惡取空（梵dur-gṛhītā śūnyatā）

指固執於空觀的否定面而誤解空義。又作僻取空。爲「善取空」之對稱。《菩薩地持經》卷二云（大正30·894c）：「若沙門婆羅門，謂此彼皆空，是名惡取空。」《中論》卷二〈觀行品〉云（大正30·18c）：「若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法。」

所謂空，係爲破斥有部之實在論而說者。龍樹於《中論》卷四〈觀四諦品〉曾指出，虛無空見的空是相對於不空（有）的概念，由於此「有」（不空）的被否定，故此虛無空見的空亦不存在；眞正的空應是離於空（虛無空見的空）、不空（有）二邊。由於有此眞義之空，故一切得以成立。由此可知龍樹並不主張虛無主義。

關於惡取空的問題，自龍樹以後，長期被爭論著。佛教以外之外道，屢將空誤解爲惡取空，而將佛教徒與虛無論者等同視之。對於這種誤解，後代佛教思想家亦常有起而辯駁者。

〔參考資料〕《成唯識論》卷七；《華嚴經探玄記》卷十；《大智度論》卷一；《瑜伽師地論》卷三十六；《瑜伽論記》卷九（上）；宮本正尊《根本中と空》。

惡人正機

日本淨土眞宗開祖親鸞之核心救濟思想。「惡人」，指不能自力行善的凡夫，即須藉彌陀本願之他力方能產生善根者。「正機」，指直接的對象，亦即阿彌陀佛救濟的目標。蓋阿彌陀佛之本願在救濟罪惡深重之凡夫，故其救濟之主要對象是那些必須仰賴彌陀本願之惡人，其次才是能自力行善的善人。《涅槃經》中曾如此敍述，七子之中若有一人生病，父母待七子之心雖平等，但對病中之子關愛較深云云。此經意即同於此。又，《歎異鈔》卷三謂善人能往生，何況惡人？此即親鸞念佛思想之特色。

惡醯掣呾邏國（梵Ahi-cchattra）

中印度古國名。音譯又作堊醯掣呾邏、阿喜掣多羅、阿藍車多羅國。意譯蛇蓋或蛇繖。《大唐西域記》卷四云（大正51·892c）：

「惡醯掣呾邏國，周三千餘里，國大都城周十七八里，依據險固，宜穀麥，多林泉，氣序和暢，風俗淳質，翫道篤學，多才博識，伽藍十餘所，僧徒千餘人，習學小乘正量部法，天祠九所，異道三百餘人，事自在天塗灰之侶也。城外龍池側有窣堵波，無憂王之所建也，是如來在昔爲龍王七日於此說法。其側有四小窣堵波，是過去四佛坐及經行遺迹之所。自此南行二百六七十里，度殑伽河，西南至毗羅刪拏國。」

又，據《摩訶婆羅多》所載，惡醯掣呾邏

爲古代般闍羅（Pañcala）國之首都。此國位於今日羅希佩得（Rohilkand）之東方，稱爲阿迪克特（Adikot），其名稱似爲舊名之轉訛。目前仍殘存著阿里．穆罕默德（Ali Muhammad khan）王所修造的城址，及佛教時代所遺留下來之恰特（Chattr）廢塔。

〔參考資料〕《佛母大孔雀明王經》卷中；《大智度論》卷三；《翻梵語》卷八。

惠中（1628～？）

日本江戶初期主張禪淨一致之僧人。鄉貫不詳。字信覺。又稱便沙彌、中沙彌、草庵乞士。十歲出家。夙捨名利，博考經論，廣求禪錄，四處參訪。慶安元年（1648），於江戶了心庵訪石平正三，隨其受仁王坐禪法，並筆錄其法語，編成《驢鞍橋》三卷。正三寂後，爲尋訪其遺蹟而遊九州，復於島原撰《心頭之銘》、《海上物語》、《庵主問答》等，弘通所承受之法。

寬文五年（1665）駐錫了心庵。十一年於牛込長德山建草庵，安置仁王像、不動明王像等，專修捨身立禪之法，道俗之受法者頗多。天和二年（1682）於攝津有馬養病，漸傾心於西方淨土。翌年撰《念佛三昧集》，引禪祖念佛之事蹟，主張往生成佛，並將所住長德山庵改稱蓮臺山西禪庵。貞享二年（1685），列京都獅谷忍澂之《安樂集》講筵，歸淨之志益深。晚年基於源空之《一枚起請文》，專修日課稱名。其後經歷不詳。

師之著作除上述外，尚有《修心玄記》、《參禪正語》、《持戒念佛集》、《草庵家訓》等，均收錄於《西禪集》十五卷（但《禪祖念佛集》二卷除外）。

〔參考資料〕《獅谷白蓮社忍澂和尚行業記》卷下；《江府名跡志》卷四；《佛教文化研究》卷一。

惠果（746～805）

唐代僧。眞言密教付法第七祖。京兆府昭應縣（陝西省）人，俗姓馬，通稱青龍寺和尚。幼年穎悟，師事大照，又隨大照見不空三藏，不空見師，異之曰：汝爲興我法教者。二十歲受具於慈恩寺，二十二歲從玄超傳胎藏及蘇悉地諸法，復從不空受金剛大法。爾後師事不空二十餘年，盡得三密四曼祕奧。後奉詔入大內，奏對法要，爲內道場護持僧。住長安青龍寺東塔院，深受代宗、德宗、順宗三代尊崇，世稱三朝國師。永貞元年（805），授日僧空海兩部及阿闍梨灌頂。同年示寂於東塔院，世壽六十。空海奉勅爲師撰碑文，該文收載於《遍照發揮性靈集》卷二中。

師秉承金剛、胎藏兩部密法，加以融會貫通，建立「金胎不二」之思想，爲不空之後傳播密宗最具影響力之人物。嗣法弟子衆多，遍布各地。國內嗣其法者，有義明、義操、義圓、惠應、惠則等人。其中以義操一支傳通較盛，綿延較久。義操下傳法全、義眞、大遇、海雲等人。法全又傳智滿、文懿及日僧宗睿、圓載、圓珍、圓仁等人。而從師學法之外國僧人，除空海（返國後教法弘盛，被稱爲日本東密初祖）外，另有訶陵國僧辨弘及新羅僧惠日、悟眞等人。著作有《十八契印》、《阿闍梨大曼荼羅灌頂儀軌》、《大日如來劍印》等。


惠　果

◉附：戴蕃豫〈惠果〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑧〈唐代青龍寺之教學與日本文化〉）

㈠修學次第：惠果（746～805）者，俗姓馬氏，玄宗天寶五年（746）生於唐京兆府昭應（今臨潼）。九歲即入不空弟子曇貞之門。一日與曇貞共見不空，不空見而驚曰：此兒爲密藏之器，必興我法。由是愛撫惠果，不異父母。遂口授大佛頂大隨求梵本，並普賢行願、文殊之讚偈等。已而兼修禪律。故日僧空海所

撰碑云：「始則四分秉法，後則三密灌頂。」年十九，入學法灌頂壇，投華結緣時，得轉法輪菩薩。不空昔時亦得此尊，勉以紹繼已位。大曆元年，滿二十歲（生年二十一歲），更從不空學金剛頂五部大曼荼羅法，及大悲胎藏三密法門，即授以兩部大阿闍黎位。翌年，更從善無畏弟子玄超受大毗盧遮那大教王及蘇悉地教。故惠果之學，實兼善無畏、不空兩三藏所傳密教之長。不空弟子中有七人僅得金剛界一部，唯果師兼得兩部師位，與精洽兩三藏所譯經典譯語異同及兩部大法的精髓。爾後三十八年間，果師大弘密教。順宗永貞元年（805）十二月十五日，示寂於青龍寺東塔院。春秋六十，法臘四十。

㈡**惠果系密教之特徵**：自不空大譯儀軌，盛興修法，惠果努力弘宣以來，密教特徵，逐日益彰著。計其異乎諸宗者凡三點：不空所譯《護國般若波羅蜜多經》、《密嚴經》，均含有護國思想。不空嘗誨惠果曰：吾百年後，汝持此兩部大法，護持佛法，擁護國家，利樂有情；果師亦以此義誨弟子空海。唐世自開元以來，宮中則捨長生殿爲內道場，城中城外亦建鎮國念誦道場。佛國風範，儼然在目；即示此種思想之瀰漫。其國家色彩强烈，一也。他宗皆言凡夫修行，不經三大阿僧祇劫不得成佛。密教獨主即身成佛，以簡易示人，此思想導源於《大日經》，至果師溥利有情。果師之意，欲使行者之人格，由修持、禮拜、信仰，以實現大日如來之佛格。其即身成佛義，二也。密宗修法，貴乎有驗，非徒託諸空言。果師於大曆五年加持童子，說三世之事及帝王曆數；貞元二十年（804）於醴泉寺爲弟子僧義智，建立金剛界大曼荼羅，拼布尊位，言發雨降，皆驗法力與實踐一致。此修學之實踐，三也。

㈢**惠果在密教學上之成就**：果師自受具以後，爲密教學上之大導師者三十八年，其成就約分三端：

⑴**製作現圖曼荼羅**：因眞言祕藏，經疏隱密，若不假圖畫，不易授受；故密宗重視圖畫與經疏等，兩部曼荼羅之製作，緣斯而起。先是果師從新羅僧玄超學善無畏三藏之「攝大儀軌」及三藏所躬畫之「胎藏圖像」曼荼羅；旋又傳不空系之胎藏曼荼羅。果師既承兩系之緒，爲牖導初學，便利傳法，於是創制曼荼羅多種，今可考者有三：①金剛界曼荼羅，即果師賜空海者。計有「金剛界九會曼荼羅」與「金剛界八十一尊大曼荼羅」各一鋪。其尊數有五佛、十六大菩薩、四攝八供、賢劫十六尊、四大神、二十天、四大明王等，通計八十一尊，諸尊悉坐獸環。②胎藏法曼荼羅，元唯有十二院，至果師乃始成十二院組織，以付弟子空海。斯二者皆三大士時所未有，出於果師所獨創。③現圖曼荼羅。云現圖者，別於《大日經》及其疏所說。是圖爲果師命李眞等繪製，故云現圖。果師終生盡瘁於此。當時青龍寺灌頂堂內、浮圖塔下、內外壁上，彩繪殆徧。其莊嚴肅穆，雖千載之下，猶儼然瑩人心目。

⑵**梵語學上之成就**：初，不空三藏以果師有祕藏之器，能興已法，口授大佛頂大隨求梵本；其後討尋梵夾二十四年，晝夜精勤，服膺諮稟。故果師於梵語學上之造詣極深。其撰述中有「八轉聲」與「六離合釋」（Ṣatṣamasa）二者，即示實例。斯二者若明，則梵語文法明。此果師紓其心得以津逮來學也。

⑶**果師之著述**：果師集金、胎兩部於一身，極密教之奧祕，其著作據《入唐諸師製作目錄》，僅舉《阿闍黎大曼荼羅灌頂儀軌》一卷、《金剛界金剛密號》一卷。此外可考者有：《大日如來劍印》、《十八契印》、《胎藏界曼荼羅》、《金剛界曼荼羅》；此四部皆不記年代。就中《十八契印》，即後世所謂十八道，爲一種行法通則，本出於蘇悉地，其意通於胎金，諸尊法皆可依是修焉。《大日如來劍印》，果師以授弟子空海者。自餘有《祈雨壇法》、《大日經略攝念誦行法》、《摩利支天菩薩念誦法》等抄記。

〔參考資料〕〈惠果和尚行狀〉；《祕密曼荼羅教付法傳》卷二；《御請來目錄》；《佛祖統紀》卷二

十九、卷四十一；《真言傳》卷一；大村西崖《密教發達志》卷五。

惠空

七世紀時朝鮮之神異僧，爲新羅十聖之一。生卒年不詳。幼名憂助，爲新羅．天眞公之家傭嫗之子，七歲時，以神力治癒天眞公之瘡疾，然公謂偶爾，不甚異之。既壯，再現靈異，預知公所欲取之鷹，俄頃獻之，公始敬之。後出家爲僧，易名惠空，常住一小寺，每猖狂大醉，負簣歌舞於街巷，號負簣和尚，所居寺因名夫蓋（「夫蓋」即「簣」之俚語）寺。晚年移止恆沙寺。時，元曉撰諸經疏，每就師質疑。今興輪寺之大雄寶殿，有師之塔像。

又，師之靈異事蹟頗多。相傳師每入井，即數月不出。每出，則有碧衣神童先湧出。且師出井後，亦衣裳不濕云云。又，神印祖師明朗新創金剛寺，設落成會，龍象畢集，唯師不赴。朗乃焚香虔禱，少焉師即至。時天降大雨，然師衣袴不濕，足不沾泥，謂明朗曰：「辱召懃懃，故茲來矣。」

〔參考資料〕《三國遺事》卷四；李能和《朝鮮佛教通史》下編。

惠洪（1071～1128）

又作慧洪。北宋臨濟宗黃龍派僧。瑞州（江西省高安）人，俗姓喻。一名德洪。字覺範，號寂音尊者。年十四，父母俱喪，依三峯靘禪師居，日記數千言，覽羣書殆盡，靘器之。年十九試經得度於東京天王寺，從宣祕講《成唯識論》。後謁眞淨克文，七年盡得其道，始自放於湖、湘之間，歷住撫州北石門景德寺、江寧清涼寺。崇寧年間（1102～1106）受讒訴，前後四度入獄，後得宰相張商英、太尉郭天民等人之助而獲赦，住湘西（湖南省）明白庵，致力於著述。建炎二年入寂於同安，世壽五十八，僧臘三十九。賜號「寶覺圓明」。

師性簡亮，能緝文，著作甚夥，有《林間錄》二卷、《禪林僧寶傳》三十卷、《寂音尊者智證傳》十卷、《冷齋夜話》十卷、《天廚禁臠》一卷、《石門文字禪》三十卷、《志林》十卷、《楞嚴尊頂義》十卷、《圓覺皆證義》二卷、《金剛法源論》二卷、《甘露集》二十卷、《起信論解義》二卷等書。又，大慧宗杲處衆之日，曾親依於師，頗仰嘆其妙悟辯慧。

◉附：陳垣〈惠洪生平〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷六）

惠洪又名德洪，字覺範，自號寂音尊者，事蹟見《文字禪》二十四寂音自序，及祖琇撰《僧寶正續傳》卷二。江西人，與黃山谷善，又習其鄉歐陽、王、曾諸公之緒，故雖出家，而才名籍甚。惟性粗率，往往輕於立論，故生平毀譽參半。王明清《玉照新志》卷三云：「洪本筠州高安人，嘗爲縣小吏，黃山谷喜其聰慧，教令讀書爲浮屠，其後海內推爲名僧。韓駒作〈寂音尊者塔銘〉，即其人也。」

此外如葉夢得《避暑錄話》、胡仔《漁隱叢話》、吳曾《能改齋漫錄》、陳善《捫蝨新話》、俞文豹《吹劍外錄》等，對之均有微詞，胡吳二家斥其謬妄，尤不止一次。然惠洪要爲伉爽有才氣，聰明絕世，同時僧中無兩也。其居平評詩之語最多，以非本題，不具論，論其評史，爲舉一例，亦足見其立論之大略。

《宋僧傳》卷十八唐泗州〈僧伽傳〉云：「蔥嶺北何國人也，自言俗姓何氏，亦猶僧會本康居國人，便命爲康僧會也。詳何國在碎葉東北，是碎葉附庸耳。」洪撰《冷齋夜話》九，乃力斥其說，謂：「僧伽龍朔中遊江淮間，其迹甚異，有問之曰：『汝何姓？』答曰：『姓何。』又問：『何國人？』答曰：『何國人。』李邕作碑，不曉其言，乃書傳曰：『大師姓何，何國人。』此正所謂對癡人說夢，李邕遂以夢爲眞，眞癡絕也。贊寧以其傳編入僧史，又從而解之，此又夢中說夢，可掩卷一笑。」

夫洪去僧伽五百年，何由知僧伽之「何國」非國名，不過偶爾觸機，覺何爲代名耳。羌無故實，以理想爲故實，作一假設，未爲不可，乃過甚其詞，至詆前賢爲夢中說夢，即自暴其不學，復自暴其寡養，其憎茲多口固宜。《東坡志林》二嘗注意及此，曰：「泗州大聖〈僧伽傳〉云：『和尚何國人也。』又世云莫知其所從來，故云不知何國人。近讀《隋史》〈西域傳〉，乃有何國」云云。豈特《隋史》，《通典》並載其武德、貞觀中皆曾遣使來貢也。則僧伽之爲何國人，有何可笑乎，惜東坡知之，而洪未之知也。

《晁志》別集類著錄洪《筠溪集》，云：「洪著書數萬言，如《林間錄》、《僧寶傳》、《冷齋夜話》之類，皆行於世，然多夸誕，人莫之信。」夫評詩，人不之信，其害小，作史人不之信，則可信者亦將爲不可信者所累，豈不與作史初心相背哉！

祖琇爲洪鄉人，對洪時致不滿，然其爲洪傳贊，獨深恕之，曰：「覺範少歸釋氏，長而博極羣書。觀其發揮經論，光輔叢林，孜孜焉手不停綴，而言滿天下。及陷於難，著縫掖，出九死而僅生，垂二十年，重削髮，無一辭叛佛而改圖，此其爲賢者也。」是眞平情之論矣。

洪卒於建炎二年，年五十八。《冷齋夜話》九有紹興初曾子宣在西府紀事，曾布卒於大觀元年，此紹興當是紹聖，《四庫》本《夜話》未加訂正也。

〔參考資料〕《石門文字禪》卷二十四；《釋氏稽古略》卷四；《佛祖歷代通載》卷十九；《嘉泰普燈錄》卷七；《五燈會元》卷十七；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

惠通

七世紀時之新羅僧。海東眞言宗之祖。生卒年、氏族皆不詳。相傳師在出家之前嘗捕一獺食之，並棄骨園中，然翌日骨還舊穴，獺抱五兒蹲於師之前。師見之驚異，心有所感，遂棄俗出家。後入唐，請業於善無畏三藏，未准。服勤三載，猶不許。師憤悱立於庭，頭戴火盆，須臾頂裂聲如雷，善無畏聞訊來視，乃撤火盆，以指按裂處，誦神呪，瘡合如平日，且有瑕如「王」字，因號「王和尚」。善無畏乃深器之，傳師印訣。

新羅．文武王五年（665），與遣唐使鄭恭返國。神文王（681～691在位）發疽背，請救於師。師誦呪即癒，乃爲王誦前世因緣。謂王昔爲宰官身，誤決臧人信忠爲隸，信忠有怨，故生生作報，惡疽即信忠所祟，故應爲忠創伽藍，奉冥祐以解之。王聞言，乃創寺，號信忠奉聖寺。後又治癒孝昭王（692～701）女之疾，拜爲國師。師遍歷塵寰，救人化物，屢現奇法。密教之風於是大振，天磨之總持喦、母岳之呪錫院等皆其流裔。

〔參考資料〕《三國遺事》卷五；李能和《朝鮮佛教通史》上編。

惠谷隆戒（1902～1979）

日本佛教學者。廣島縣人。先後畢業於佛教專門學校、比叡山專修院研究科。歷任佛教專門學校教授、佛教大學教授、佛教大學校長等職。氏亦有僧籍，爲日本淨土宗稱名院住持。西元1963年獲文學博士學位，1977年曾應佛光山之邀至台灣講學，1979年遷化。主要著作有：《淨土教の新研究》、《改訂圓頓戒概論》、《概說淨土宗史》、《淨土教理史》、《圓頓戒概說》、《天台教學概論》等書。

惑

指內心的迷亂狀態。爲妨礙開悟之心理作用的總稱。包含對事與理之迷惑。此惑能發業潤生而使人生死相續。《俱舍論》卷九云（大正29．48a）：「惑業爲因故生，生復爲因起於惑業，從此惑業更復有生。」《成唯識論》卷八云（大正31．43b）：「生死相續由惑業苦，發業潤生煩惱名惑。」

在十二緣起中，無明是發業之惑，稱爲等

起因；愛與取是潤生之惑，名爲生起因。又，惑有見惑、修惑兩種，即迷於四諦之理的是見惑，或稱迷理之惑。迷於一切事的是修惑，或稱迷事之惑。十隨眠中的貪、瞋、癡、慢、疑屬於修惑，身、邊、邪、取、戒是見惑。此中，貪、瞋、慢等三隨眠，唯緣各別之事而生，並不至於遍行三世諸事，所以是「自相之惑」。五見、疑、無明等七隨眠大多緣事而生，能縛三世諸事，故名爲「共相之惑」。

《勝鬘經》〈一乘章〉分別惑有見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地五種。就中，無明住地之力最大。這是將見惑配於見一處住地，將修惑分爲欲愛住地、色愛住地、有愛住地三種，然後另立無明爲無明住地。據《無上依經》卷上〈菩提品〉所述，無明住地是生緣之惑，無明住地所生的諸行是生因之惑。這是將惑依發業、潤生兩類而分的。

此外，天台家立三惑，即(1)障即空之理的界內煩惱是見思惑；(2)障出假利生的界內外恆沙習氣，名爲塵沙惑；(3)迷於中道第一義諦之理的界外惑，稱爲無明惑。這是將《勝鬘經》中五住地的前四住地總攝爲見思，第五住地攝爲無明，另立習氣爲塵沙。一般而言，惑與煩惱同義，而惑之所以用於指不解闇昧，或許它原是無明之異名。

◉附一：〈二惑〉(摘譯自《佛教大辭彙》)

㈠**理惑與事惑**：所謂理惑，即根本無明之惑，能障覆中道之理。事惑有二：一謂塵沙惑，能障化導，覆俗諦之法；二謂見思惑，能阻空寂，覆眞諦之法。

㈡**現行惑與種子惑**：現行惑謂六根對六塵，現起貪瞋癡等煩惱，令心昏迷，障諸善法。「種子」謂根本無明，因此無明，能生一切煩惱，障諸善法，是名種子惑。

㈢**界內惑與界外惑**：天台家以三惑中之見思爲界內之惑，塵沙無明爲界外之惑。

㈣**通惑與別惑**：依天台家所說，三惑中之見思是三乘通斷，故爲通惑；而塵沙無明則爲別惑。

㈤**四住地惑與無明住地惑**：係將五住地之惑二分而成二類，即《大乘義章》卷九所說(大正44・641b)：「惑有二種，一者四住，二者無明。」

㈥**見惑與修惑**：分別曰見，謂意根對法塵，非理籌度，起諸邪見，如外道計斷計常乃至有無等見，是名見惑。貪愛曰思，謂眼耳鼻舌身五根，對於色聲香味觸五塵，貪愛染著，迷而不覺，是名思惑。

◉附二：黃懺華〈三惑〉

三惑是天台宗所說的三種障惑。天台宗人把一切迷事、迷理的妄惑歸納成三類：(1)見思惑，(2)塵沙惑，(3)無明惑。總稱三惑。

第一見思惑，是把小乘教中所說見、思二惑合而爲一而立此名。見惑是見道位上所斷的惑，是屬於知識的錯誤見解，即意根對於法境，由不合理的推度分別而起各種邪謬的見解。如於名色、五陰、十二入、十八界妄計爲我的身見，及於身見上計我爲斷爲常的邊見，乃至邪見、見取見、戒禁取見等五利使，又貪、瞋、癡、慢、疑等五鈍使，都稱爲見惑。見惑總有八十八使，欲界苦諦，具足利鈍十使；集、滅二諦，除身見、邊見、戒禁取見，各有七使；道諦，除身見、邊見，有八使；四諦下合爲三十二使。色無色二界，只在每諦下除瞋使，其餘都和欲界相同，所以二界各有二十八使，合爲五十六使。三界相加成八十八使。思惑是思維道(修道)位上所斷的惑，是屬於情意的顛倒執著。即眼、耳、鼻、舌、身五根對於色、聲、香、味、觸五境，貪愛染著，倒想邪求。如於一切順適心情的境界所起的貪欲，及於一切違反心情的境界所起的瞋恚，乃至癡、慢等，都稱爲思惑，又叫作修惑。思惑總有八十一品。三界合爲九地，地地各有九品(上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下)貪、瞋、癡、慢(上八地無瞋)，

合稱八十一品。這個見思二惑都是對於三界內的事理迷惑不了，因而招致三界的生死，所以稱爲界內惑。又因障於空理，是聲聞、緣覺、菩薩三乘所共通應該斷的，所以又稱爲通惑，而斷除這兩惑的方法，是用空觀，因此把這兩惑合稱爲見思惑。

第二塵沙惑，是執著於空，迷於界內外塵沙數法，障出假利生。此惑通界內外。界內通二乘有，以見思爲體。界外只限於菩薩所斷，所以又叫別惑。

第三無明惑，是一切生死煩惱的根本。昏迷癡暗，障蔽中道實相理，於諸法事理無所明瞭，所以稱爲無明。在見思惑中的無明是障蔽空理的惑，是枝末無明；此惑是障蔽中道理的惑，是根本無明，能招致三界外的變易生死，所以稱爲界外惑。此惑也只限於菩薩所斷，也稱爲別惑。

在四教中，藏、通二教以見惑爲理惑，以思惑爲事惑，即見惑爲迷於無常無我等四諦眞理的惑，思惑爲迷於色、聲等世法事相的惑。別、圓二教以根本無明爲理惑，以塵沙及見思爲事惑，即根本無明惑爲覆蔽中道理的惑，塵沙惑障礙化導，爲覆蔽俗諦法的惑。見思惑障礙空寂，爲覆蔽眞諦法的惑。

三惑是和三諦不相應的，即不明瞭空諦理起見思惑，不明瞭假諦理起塵沙惑，不明瞭中諦理起無明惑。所以明瞭三諦理，斷三惑，即證三智，成三德。但是三諦是實相的三方面，空、假、中，都是一實相的全體。空顯破情之德，假顯立法之德，中顯絕待之德。所以說空，假、中就在其中，非是和假、中相對之空，而是和假、中相即之空，於是一空一切空。說假、說中，同樣一假一切假，一中一切中。這就是三諦圓融。三諦圓融所以證一諦即證三諦。三智是一切智、道種智、一切種智。一切智是於色心依正一切諸法通達畢竟空寂之理，即空諦智。道種智是了知一切種種差別的道法，即假諦智。一切種智是於一切諸法上通達本有性德之體，即中諦智。在四教的別教中，三惑其體各別，因而次第斷除，三智也次第發得。就中先修空觀，破見思惑，得一切智，證眞諦理。次修假觀，破塵沙惑，得道種智，了知假諦恆沙法門。後修中觀，破無明惑，得一切種智，證中道法身。這樣，由隔歷的次第三觀斷三惑、得三智。然而在圓教就不這樣，三諦既然圓融，而能障蔽它的三惑也就同體，即就迷於絕對理的一惑，把它的粗分叫作見思，細分叫作塵沙，極細分叫作無明。一惑即三惑，所以起一惑即障蔽三諦，粗分的見思障蔽空諦，細分的塵沙障蔽假諦，極細分的無明障蔽中諦，其實，却是一心三惑，又稱爲同體三惑。斷一惑即斷三惑，得一智即得三智，這稱爲「三惑頓斷」、「三智一心中得」。但就斷惑的漸次上，先在十信位斷見思和塵沙，其中初信斷三界的見惑，次六信斷三界的思惑，後三信斷界內外的塵沙惑。從十住位的初住以後到十地漸次斷無明一品，證中道理一分，即斷四十品惑。更破一品無明，進入等覺位。再進而破第四十二品無明，發究竟圓滿的覺智，智斷二德圓滿，即爲圓教的妙覺果位。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷五十五；《俱舍論》卷二十、卷二十一；《順正理論》卷五十三；《成唯識論》卷六；《大乘義章》卷五（本）；《勝鬘寶窟》卷中（末）；《摩訶止觀》卷四（上）。

悲田坊

唐代具有代表性的貧民救濟機構。「悲田」，依據佛典的解釋，意指施貧；「坊」爲建築物或機關之意。據後漢‧建武六年（30）所頒詔令記載，國家必須照顧年老無人奉養、殘障無依、窮困潦倒的人民。唐令中也明文規定：地方團體（鄉里）應該安養孤老、殘障、貧困者。

悲田坊又稱「悲田養病坊」。在唐代，武后長安年間（701～704）即已設置。其後，在玄宗‧開元五年（717），由於宋璟等人奏請朝廷設置收容孤老貧病人的安養設施，唐朝政府即自僧侶中選任悲田養病使，在長安等地設

立悲田養病坊。所以此一安養設施，實際權責係由僧侶掌理。

六朝以來，佛教寺院即頗致力於社會事業，因此，唐代在佛寺中設悲田養病坊是順理成章之事。雖然經營悲田坊屬於慈善事業，須耗資金，但因其經費皆來自善男信女的捐獻，對寺院而言往往仍有盈餘。所以，寺院也樂於設立。

然而武宗會昌排佛時期，僧侶被敕令還俗，悲田養病坊也受到很大的打擊。官方將「悲田」兩字去掉，改稱為養病坊，並將其改隸兩京及各州管理，且任命地方耆老掌理其事，分配寺田作為經費來源。宋代以後，分為福田院、居養院等收養設施，以及安濟坊等醫療機關。

◉附一：《像法決疑經》（摘錄）

爾時世尊告常施菩薩：（中略）善男子！未來世中像法之時，無量災變惡事，何者是也。（中略）復有眾生見他聚集作諸福業，但求名聞，傾家財物以用布施，及見貧窮孤獨，呵罵驅出，不濟一毫。如此眾生名為顛倒作善，癡狂修福，名為不正作福，如此人等甚可憐愍，用財甚多，獲福甚少。

善男子！我於一時告諸大眾，若人於阿僧祇身供養十方諸佛並諸菩薩及聲聞眾，不如有人施畜生一口飲食，其福勝彼百千萬倍無量無邊。善男子！我於處處經中說布施者，欲令出家、在家人修慈悲心，布施貧窮、孤老，乃至餓狗。我諸弟子不解我意，專施敬田不施悲田，敬田者即是佛法僧寶，悲田者貧窮孤老乃至蟻子，此二種田，悲田最勝。

善男子！若復有人，多饒財物，獨行布施，從生至老，不如復有眾多人眾，不同貧富貴賤、若道若俗，共相勸他各出少財聚集一處，隨宜布施貧窮、孤老、惡疾、重病、困厄之人，其福甚大。（中略）獨行布施，其福甚少。

善男子！未來世中我諸弟子樂好衣服，貪嗜美味，貪求利益，慳貪積聚，不修慈心，專行恚怒，見他作善，諍共譏嫌，咸言：此人邪命諂曲，求覓名利。若見布施貧窮乞人，復生瞋恚，作如是念：出家之人何用布施，但修禪定智慧之業，何用紛動無益之事務。作是念者是魔眷屬。其人命終墮大地獄，經歷受苦。（中略）無有一念適意之時，何以故？見他施時不隨喜故。

善男子！我念成佛皆因曠劫行檀布施，救濟貧窮困厄眾生，十方諸佛亦從布施而得成佛，是故我於處處經中說，六波羅蜜皆從布施以為初首。善男子！譬如有人雙足俱折，意欲遠步不能得去。比丘亦爾，雖行五波羅蜜經恆沙劫，若不布施，不能得到涅槃彼岸。善男子！不行施者則戒不淳，戒不淳故則無悲心，無慈悲者則不能忍，無忍辱故則無精進，無精進故則無禪定，無禪定故則無智慧，無智慧故常為無量客塵煩惱之所得便。善男子！此布施法門，三世諸佛所共敬重，是故四攝法中財攝最勝。

善男子！我又一時讚歎持戒，我又一時讚歎忍辱，或復一時讚歎禪定，或復一時讚歎智慧，或復一時讚歎頭陀，或復一時讚歎少欲，或復一時讚歎聲聞，或復一時讚歎菩薩，如是種種隨機不同。未來世中，諸惡比丘不解我意，各執己見，迭相是非，破滅我法。

◉附二：J. Gernet（謝和耐）著．耿昇譯《中國五至十世紀的寺院經濟》第四章（摘錄）

對敬田和悲田最為古老的記載出現在德美（585～648）和尚的傳記中，此僧是三階教創始人的弟子之一。默禪師把它的「普福田業」遺贈給了德美，而德美每年都把所有的收入都用於敬田和悲田這兩大類。有時候是布施衣服，有時又是賑濟糧食。該地區的許多「造福處」在大部分時間內都是空空然一無所有，有人前來要求它以資金接濟，它也以提供必要津貼的方式向他們提供幫助。

義淨曾指出：「雖施僧家，情乃普通一切。」

這就是慈善機構的原則：如同宗教機構之基金的目的是維持出家人的日常生活一樣，即提供爲宗教儀禮和法事而必需的財產。這種基金是由不動產組成的，其特殊目的是一勞永逸地確定的。

在小乘經文中，我們發現了中國大乘各種慈善活動的起源。但是，這裏僅僅是指向出家人的布施：施給遊方者和患病者。在特別受推崇的一組七種布施中，特別提到了向病人（glāna）、看病人者（glānopasthāyaka）、到達目的地的旅行家（agantuka）和出發的旅行家（gamika）的布施。然而，原來僅限於小乘中出家人有限範圍內的慈善事業在大乘中則推而廣之，運用到了全體衆生的身上：朝聖進香人、前往寺院參觀的信徒、佛教大型集會的參加者、貧窮人、飢餓人、病人和牲畜。

實在說，我們對於中國佛寺慈善機構的事務所知甚少。有一道詔令偶然地向我們介紹了有關這一問題的許多情況：在長安年間（701～704），武則天皇后設置了負責檢括有關寺院「悲田」的一切活動一種「使」職：撫養孤兒、無收入的人、老人和病人。中國的制度被日本忠實地抄襲，八世紀的日本也向我們提供了間接資料：

在奈良，共有四種慈善組織，其中最大的兩個是救助世俗界或「敬田院」的組織和向貧窮者分發布施的會社或「悲田院」……。另外還有「施療院」，病人們可以無償地獲得藥物的病坊或「施藥院」。

在750至753年左右，鑒眞和尙在長江下游的揚州曾開悲田而救濟貧病，設敬田而供養三寶。

開元二十二年（734），玄宗皇帝御決，京師的乞丐將由寺院的「病坊」收養，並以國家的經費維持這些病坊。胡三省的疏注指出：時病坊分置於諸寺，以悲田養病，本於釋教也。

我們發現，從西元七世紀初葉起就有佛教病坊的記載：智巖和尙（圓寂於654年）「後往石頭城（此城的城址包括今南京）癘人坊住。爲其說法，吸膿洗濯無所不爲。」

由於我們所掌握的資料的時間，同時又由於使用了僅僅是在晚期才出現的「敬田」和「悲田」等術語，所以我們完全可以認爲這些慈善基金只是從隋代才開始發展的。某些土地的收入爲維持貧窮者們的生活而提供了必要的資金，以致於使「悲田」和「敬田」一樣，在中國實際上是指一些已耕種的土地，而在印度佛教中，kṣetra（土地）僅僅是一種簡單的隱喻。但是，根據在佛教教團中流傳很廣的一種作法，所期待的最大收入肯定來源於利用這些土地產品的投資。在842至845年左右，寺院病坊已被世俗化，李德裕向皇帝呈奏一道表章，要求把屬於已改作他用的寺院的十頃（約五十四公頃）土地分給京城的病坊，十頃分給各大州的寺院，把五頃分配給普通州的寺院。但是，他同樣還要求用多餘的錢放債，並且還認爲這種作法既方便又有利可圖，因爲完全有希望讓寺院把這筆資產用於滿足病坊服務的開支。這種習慣作法符合佛教中的一種古老傳統。《彌沙塞部和醯五分律》中記載了下面一個故事：一位家長在其家資尙未被他所供養的和尙們完全耗費一空之前，特別設置了一個「出息店」，並利用這一收入來源爲有病的比丘們治病。然而，在中國則是和尙們自己管理慈善資金；而在小乘佛教地區，世俗人看守用於基金的財產，僅僅允許出家人使用收益權。

◉附三：〈悲田院〉（編譯組）

悲田院乃日本奈良、平安時代收容貧病無依或孤兒之設施。首創於養老七年（723）。與施藥院同時設立於奈良興福寺，其後各大寺始紛紛設置。天平二年（730）光明皇后將悲田、施藥兩院改爲公營制，成爲奈良、平安時代的救護醫療中心。此一救護設施之設置，雖根據佛教之慈悲思想，但其制度則仿自唐朝。悲田院之名也沿襲唐制。

平安時代繼續奈良舊制，於平安京一條之

北及鴨川西畔設置東西兩所悲田院。根據記載，天皇曾常發放義倉物。施藥院施藥之對象也包括被收容在悲田院的人。至平安中期，此種設施之作用，漸不彰顯。至平安末期兩院遂告荒廢。建保元年（1213），西悲田院遭火燒毀，東悲田院移至泉涌寺內，並成為乞丐的住處。

〔參考資料〕《唐會要》卷四十八〈病坊〉；福澤與九郎《宋代に於ける窮民收養事業の素描》（《福岡學藝大學紀要》⑥）；道端良秀《中國佛教と社會福祉事業》。

悲華經（梵Karuṇā-puṇḍarīka，藏Sñiṅ-rje padma dkar-po）

十卷。北涼・曇無讖譯。又作《悲蓮華經》、《大乘悲分陀利經》。收於《大正藏》第三册。全經主旨在讚歎釋迦如來之穢土成佛。此外，為闡揚釋尊之大悲，亦舉出以阿彌陀佛為首之諸佛、菩薩的淨土成佛，並對諸佛菩薩之本生、本願加以敍述。經題「悲華」，即「慈悲的白蓮華」之意，喻指釋迦牟尼佛而言。

全經共有六品，第一〈轉法輪品〉與第二〈陀羅尼品〉，係描繪蓮華尊如來所居之蓮華世界。第三〈大施品〉，就寂意菩薩所問佛陀出現於五濁穢土之緣由，明示本經之主題。謂釋尊以其大悲心及前世之誓願而出現於不淨佛國土。復敍述諸佛、菩薩之本生，並述及無諍念王之治世。第四〈諸菩薩本授記品〉，敍述無諍王因大臣寶海之勸，乃生起淨土成佛之誓願，寶藏如來並授記其將來成佛，號無量壽。其次，千位王子也依次授記成觀世音、得大勢、文殊師利、普賢、阿閦佛等。寶海之八十子及三億弟子亦發無上菩提心，誓願穢土成佛。最後，寶海更發五百誓願，願於惡世成佛。寶藏如來讚歎寶海是如白蓮華般的四法精進菩薩，稱為大悲菩薩，並授記其將於娑婆世界成佛，號釋迦如來。第五〈檀波羅蜜品〉，宣說大悲菩薩之菩薩行。第六〈入定三昧門品〉，明示釋迦如來之入定三昧，並列舉十種經名，最後以咐囑無怨佛宿（Merupuṇya）仙人令護持流通本經，終結全書。

本經古來有四種中文傳譯本，即(1)《閑居經》一卷，據《開元錄》卷二之註釋，此經由西晉・竺法護譯，為《悲華經》之同本異譯。(2)《大乘悲分陀利經》，譯者不明，古來稱為秦譯本，今有八卷三十品；此經較曇無讖譯本更簡潔、且接近原貌。與藏譯本、梵本亦較一致。(3)《悲華經》十卷，北涼・道龔譯，今不存。(4)《悲華經》十卷，即本文所述者。又，本經之藏譯德格版，由印度之勝友（Jinamitra）、天主覺（Surenda-bodhi）、智慧鎧（Prajñāvarnan）及西藏翻譯官智慧軍（Yeçes. sde）等人共譯校刊而成，共有十五卷。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十四；《高僧傳》卷二；《法經錄》卷一；《歷代三寶紀》卷九。

惱（梵pradāsa，藏ḥtshig-pa）

心所名。七十五法之一，百法之一。俱舍家以之為小煩惱地法之一，唯識家以之為隨煩惱之一，二家對其解釋稍有不同。(1)俱舍家以為惱是指堅執諸惡事，雖知是惡但不肯接受他人諫勸以改過，而自己亦懊惱煩悶。《俱舍論》卷二十一云（大正29・109c）：「惱謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫悔。」(2)唯識家以為惱是指追想忿恨的事緣，或觸現在的違緣而心懊惱。如《成唯識論》卷六云（大正31・33b）：「忿恨為先，追觸暴熱狠戾為性，能障不惱蛆螫為業。」又，俱舍家以惱是見取見之等流而立一別體，唯識家則在瞋之分位上假立惱，說惱並無別體。

〔參考資料〕《成實論》卷九〈瞋恚品〉；《大毗婆沙論》卷四十二；《雜阿毗曇心論》卷四；《入阿毗達磨論》卷上；《瑜伽師地論》卷五十五；《顯揚聖教論》卷一。

提婆（梵Deva）

西元三世紀左右之印度初期中觀派論師，禪宗付法藏第十五祖（或十四祖）。又稱聖天

、聖提婆（Arya-deva）、迦那提婆（Kana-deva，意即獨眼提婆），屬南印度婆羅門族。或謂係執師子國（今斯里蘭卡）王子。學識淵博，辯才絕倫，夙有名聲，嘗挖鑿大自在天像之眼，後復自剜一眼予大自在天，故時人號迦那提婆。爾後至憍薩羅國（Kośala）訪龍樹，求論議。龍樹命弟子將鉢盛滿水，置於師前。師默然投針入水中，二人遂欣然契合。師乃剃髮出家，成爲龍樹弟子，習中觀哲學。

其後，師遊歷印度各地，宣揚大乘佛教，並以破邪顯正之立場，主張一切皆空。因常挫小乘及外道論師，故遭外道之徒所刺殺。享年不詳。嗣法弟子爲羅睺羅跋陀羅（Rahulab-hadra）。著有《百論》、《四百論》、《百字論》、《廣百論本》等書。

◉附：呂澂〈提婆及其後的傳承〉（摘錄自《印度佛學源流略講》第三講）

繼承龍樹而使大乘學說深入一步發展的，乃是提婆。龍樹的門人按理講是不少的，但現在知名的就只提婆了。

提婆，也叫聖天，因他只有一隻眼睛，又名迦那提婆。從羅什編譯的《提婆菩薩傳》和後來的傳說，他是斯里蘭卡人（月稱《四百論釋》、玄奘《西域記》等都如此說），是一個王子。開始學婆羅門學說，能言善辯。這時，龍樹已屆晚年，住憍薩羅的吉祥山，名聲遠播。提婆在斯里蘭卡，與東南印僅一水之隔，就想找龍樹辯論。龍樹也久聞其名，聽說他來了，叫學生端一滿鉢水給他，沒說一句話，提婆見到一鉢水，即從身上取針一枚投入，也沒說話。龍樹看了深爲驚訝，認爲是個聰明人，即請他進去。這是甚麼意思呢？一滿鉢水，是龍樹表示自己絕頂聰明，如水一般，無器不滿，無往不在；提婆投針則表示自己如針沉水，可以一探到底。因而龍樹覺得他很聰明。提婆的來意是想找龍樹辯論，但是一接觸龍樹，深爲折服，就跟他當學生了。

此時中印，特別是摩揭陀的波吒厘子（華氏城舊都）原是佛教盛行之地，却被其他學派勢力侵入，壓制佛徒，禁止在寺廟擊犍椎集衆，實際就是禁止佛徒的活動，達十二年之久。龍樹在南印聞此情況就想去找外道辯論，挽回頹局。於是提婆自告奮勇，願意前去。龍樹恐其不能勝任，即在家裏自扮外道與他辯難數日，卒不能屈，就同意他去了。提婆一去，果然破了外道，重興佛學。當地人特爲此建立一個「重建犍椎塔」來紀念他。這個塔，玄奘去印時尚見到。由此開始，提婆連續在中、北印一帶做破外的工作。在窣祿勤那、鉢羅耶伽兩地，還流傳許多關於他破外的故事。說他的《廣破論》就是在鉢羅耶伽寫的。當然他去過的地方絕不止此兩處，不過兩地流行他的故事較多。不久，他又回到南印，這大概是龍樹死了以後的事。那時南印一個皇帝不信佛，提婆去教化了他，同時還使許多外道也信佛了。最後，他隱居森林著書立說，就在此時被外道暗殺了。

傳說提婆的著述很多，但流傳下來的却比較少。他的主要著作都以「百論」作爲總題。「百」的梵文爲Śataka，含有雙關義，全字是把一百個東西集攏來（學成數）的意思，字根Śat又有破壞之義，所以就著作形式言，他用的頌體（或其他體裁）都與一百個數目有關的；就內容言，完全是對不同學說進行破斥的。現存百論書分量最大也是主要的是《四百論》，共計四百頌，十六品。此論實際可分前後兩篇，前八品自成一篇，後來稱作「說法百義」，後八品則稱爲「論議百義」。因爲前八品是直接敍述其教理的，後八品則著重放在批駁異說上。此論梵文尚存有一些片斷，1914年，印度人曾連同月稱的註釋一併印行，後來法國人又重新校訂，把裏面的殘缺部分根據藏文還原成梵文。西藏有此書的全譯本。後八品也獨立流通，漢文有玄奘的譯本，名《廣百論》（「廣」是相對於分量更小的《百論》言，不是對《四百論》說的），並有護法的釋。《四百論》原來就分作兩部分流通，所以護法只註了

後八品，玄奘也只譯了後八品。

另外一部著作《百論》，分量小，只有一百頌，原文不存了。羅什的譯本，共計十品，是一種修多羅體裁。修多羅有二義，一指三藏中的經，一指簡而又簡的略詮文體。羅什譯時，連同婆藪開士的釋也譯了。爲甚麼叫《百論》呢？就是把其中修多羅所構成的頌（三十二字爲一頌）湊起來，恰成一百頌。據僧肇〈序〉文說：「論凡二十品，品各五偈，後十卷，其人以爲無益此土，故闕而不傳。」那麼，漢譯的《百論》就不是全本了，原文二十品一百頌，如果略去十品就只有五十頌了，可是拿譯本《百論》與《四百論》對照，僧肇的說法，恐怕弄錯了。《百論》第一品名〈捨罪福品〉，譯文分量相當大，內容則概括了《四百論》前八品的要義。另外九品，則相當於《四百論》的後八品。這樣看，《百論》的內容，並未刪略，更無後十品之可言。提婆的《百論》爲《四百論》入門之作，猶龍樹《十二門論》爲《中論》入門之作一樣，如果二者內容一致，就談不上刪節，僧肇的傳說值得懷疑。

提婆最後的一部著作《百字論》，更加短小，不是用頌計算，而是一百個字（以梵文音節爲單位），也是修多羅體裁。漢譯較晚，是元魏・菩提流支譯的。有人誤會爲漢文的一百個字，翻譯時爲了硬湊字數，還略去了原文的幾個字。譯文不頂好。論的原文已不存，印人據藏文還原爲梵文，則只有三頌。印度頌的體裁有多種，此頌屬三十二字爲一頌的「首盧伽」，是印人極爲通用的一種頌體。還原爲梵文的《百字論》是用「阿梨耶」頌體，每句字數長短不一，義譯爲「聖章」體。傳說《百字論》是提婆被刺以後，未死之前，用自己的血寫下的。這暗示此論是提婆的重要著作，是臨死時忍痛寫出的。事實確也如此，在他的幾部《百論》中，最概括、最扼要的就是《百字論》，懂了它也就懂了其他「百論」的基本精神。西藏說此書是龍樹寫的，這不對。漢文是連同註解譯出的，本文只是後面的一百個字。註者是誰，譯人未說。

提婆著作的漢譯除上述幾種外，還傳有《破楞伽經中外道四宗論》和《涅槃四宗論》，這一說法是錯誤的，因爲《楞伽經》的出現是在提婆以後了。

藏譯保存的比漢譯多些。關於顯教的有八種，其中也有錯誤，如將陳那的《掌中論》同註釋看成是提婆的就錯了。此外，也還有一些是可疑的。藏人還把提婆看做密教的大師，因而也傳譯了他的密教著述十餘種，也大多不足憑信。研究提婆的學說，只能根據可以確信爲他的著作的幾部百論。

提婆著作以「百」字命題，就表示著破滅一切之意，所以他對龍樹學說發展之處，也是在破斥的方面。他的破斥原則與破斥方法都比龍樹徹底。

首先，在破執原則上。一上來他就確定了破他執的基本原則。這些原則在龍樹的《中論》〈觀五陰品〉最後二頌也提到過，只是譯者注意不夠，未能將這一精神譯出來。那頌文說：「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」原意是說，龍樹破他是以「空義」做武器，同時也主張自己的武器也是空。空義是全面的，否則，人家會反擊：爲什麼你自己却保留了「空」？先說明自己的武器也是「空」，就不會給對方以反擊的餘地。原則如此，運用起來却有困難，因爭論時只能一個問題一個問題地破，而爭論中所涉及的問題總是有限的，不可漫無邊際地甚麼都談到，這就得先聲明，我的立足點是以一概全。我說到的是空，我未說到的（因時間、著述篇幅限制）也是空。龍樹在所著《無畏論》中，特別說明這兩頌是一切空義章中最重要的，但青目釋未引這句話，羅什的譯文也忽略了。這兩個頌按照梵藏文本應作：「若依空論議，可隨應說難。然一切非難，應同所立故。又依空作釋，可說隨一過，然一切非過，應同所立故。」《無畏論》釋云：「若以各別空義論諍

，可以隨一非空者爲難；然此應知與所立宗相似不能成難也。蓋論宗是以一切法解空，而所說爲各別法空。或以有餘法疑難別有不空，故今例云同所立也。」《無畏論》又云：「此二頌爲一切空義章中要義。」

上述原則，提婆重新提了出來。在《四百論》有兩個頌，就是表述這個原則的，因它在前八品中，所以從漢譯《廣百論》中找不到，但在其後繼者如堅意作的《入大乘論》中，即引用了它。二頌是：「一法若有體，諸法亦復然。一切法本無，因緣皆悉空。」

這話的意思是，主張有的（如說一切有部），則一法有，一切皆有；現在講空也是這樣，若說空則一切皆空。這是他的論點，然後接著又說：「眞實觀一法，諸法不二相。諦了是空已，則見一切空。」

意思是，如眞實地觀一法是空或有，其餘的也不會例外（不二相）。正因爲如果眞實地瞭解了空，那麼必然一切皆空。《中論》中兩頌雖也是這意思，但說得隱晦，提婆說的就淸楚多了。用「空」來破斥異論，是提婆的基本原則，他的《四百論》一直貫徹這一思想。最後一頌還講到一切宗都破，自己也無所保留，因而再有甚麼反駁也都無從下手。這一頌就成了《四百論》的總結。由此看來，他發展到以破爲目標，可說是「破而不立」。自己的立也在破之列。龍樹的主張是「破邪即顯正」，在提婆看來，這理論必然不能徹底。爲了貫徹破的精神，就需一破到底，「破而不立」。所以提婆提出「不立自宗」的主張，這就遠比龍樹更爲徹底，因此也更爲極端。

其次，從方法論方面看，提婆也比龍樹徹底，他的著作題目就很顯眼。龍樹的《中論》是講破的，但各品都冠以「觀」字，是比較客氣含有商討的意味，這與所破對象都屬佛教內部的偏見有關。提婆的《百論》就不然，各品都以「破」字當頭，一點不客氣，這也與所批判的對象主要是異派有關。特別是當時勢力大的數論，以及與它相連的婆羅門（聲論）、勝論以及與它相連的正理論。龍樹破異論所用的方法常是兩面的，即二分法，就是相待的力法。如破有破無而得中道。實際上這個方法對不同意見還不能完全地概括。提婆的方法是三宗，即三分法，如破有破無，除此而外連亦有亦無也破了。這樣，比二分法更徹底、更全面了。

在破的方式上，《中論》用得最多的是假言推理，先假設一論題，然後加以否定。普通是一面的，而提婆用的常是雙刀論法。即提出的論題是兩面，從兩面來推論，結果得出都不能成立的結論。中國佛教受《中》、《百》論影響，也會使用這方法，名之爲「縱奪」、「關並」。「縱奪」是一個一個地破，「關並」是設兩個關口（雙關），推演其或者這一個，或者那一個，二者之中總有一個不對。在《中論》裏，這一方法大致是用在反駁人的論題上，而提婆則用之於論據上，即採取「逐因破」，進行追擊式的破。我們看到提婆在破的方法和運用方面，都比龍樹深入。因爲他有此本領，對當時的外道採取無畏的姿態，到處去破，如中印、北印都去過。後人在龍樹山（吉祥山）發現的考古資料，提到斯里蘭卡的長老曾去北印十二個地方弘揚佛法，這可能有些誇張，這個資料證明提婆是斯里蘭卡人，並去過健陀羅等地，也證明提婆在北印與外道辯論過。傳說那時即有「提婆宗」之稱，這個說法後來還影響到中國的禪宗。中國禪師也以龍樹、提婆爲祖師，提婆是第十五祖。馬祖即曾講過，在禪宗內部，「凡有言句，皆提婆宗」。意思是說，禪宗主張不立文字、語言，但假如可以說有甚麼語言的話，都要用「提婆宗」去理會。後來對此，轉語很多。可見提婆破而不立的方法，還影響到中國的禪宗。正因爲提婆是「破而不立」的，在消極的一面使龍樹學說有一部分又重新墮入了惡取空，「解空不善巧」。

提婆學說也有積極的一方面。首先，他對龍樹的空觀方法，進一步提出了「破想」的正觀。《四百論》梵藏本都有「瑜伽行」的字樣

，全名是《瑜伽行四百論》。羅什在《中論》和《成實論》的翻譯中，注意及此，遂譯爲《四百觀論》。「觀」字就是與「瑜伽行」對應的。又《四百論》後八品，除最後一品外，品名都是「破……修習」。不是單純的「破」，而且還要「修習」的。但此義在玄奘所譯《廣百論》中沒有表達出來。這些，都說明提婆是以「破」爲「觀」，不是空談破甚麼，而且還構成一種觀點，作者對一切有自己的理解，對中觀空的方面有更爲具體的看法。

關於這一點，中國方面傳「關河舊說」（指羅什在關中長安一帶的說法）的「三論宗」，提到《百論》的觀法叫做「破想不破法」。他們根據的出處是《百論》最後〈破空品〉解釋「取相故縛」的地方。解釋是婆藪開士作的。據他的解釋說，既然一切法都是自性空，爲什麼還要破呢？這是因爲未得般若智慧的人，在分別裏執取種種「相」，爲相束縛，連帶產生種種煩惱、惑業而引起痛苦，因而要破。這種破實際上並沒有破什麼，即是說，破的是「想」而不是「法」。釋者還打了個比喻，如愚人在熱天看見陽焰（沙漠地帶經常出現的一種現象，由於光線作用，看到遠處像有水一樣）就去追逐，結果一無所獲而疲勞不堪。當智者告訴他，那只是一種假想後，他就不再去追逐了。這比喻的意思很明顯，他們破的正是愚人所執取的水相，並非把水也破除了。所以叫「破想不破法。」

三論宗人對提婆的說法，理解不清楚。這一「取相故縛」之意，提婆在《廣百論》裏自己也提到過，原文是：「虛妄分別縛，證空見能除。」意思是說，證得空見才能破除虛妄分別的相縛。這證明羅什所傳是有根據的。問題是對「想」的解釋。據他們傳說，所謂「想」是指心理上能起構畫作用的想像能力，所謂「破想」就是破除這種想像能力。但是，推究提婆的觀法本意，並非如此。在《廣百論》中，他曾提出他的觀法原理，並專門有一頌作了說明。這頌見於〈破執品第六〉的最後：「識爲諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。」「諸有」是指生死領域，生死領域就是三有。生死的根本是「識」（在十二因緣也是將識看作生死之本），所以講解脫就要講去識。但分析「識」的來源，在於有思慮，「行」即指思慮而言，如人行路，必有境爲行處；「境」即是所思慮的對象，有「境」才能生起「識」來，因此要破識，首先得破境，識無所行之地就自然滅了。由此談到「觀」的問題，對於境要觀其無我；無我就無顚倒，無顚倒就無識，無識也就滅了諸有種。總的說來，關鍵在滅識，方法就是從觀境無我下手。這樣看來，提婆所破的著重點不在「能想」，而在「所想」，即主要是破「境」。這層意思三論宗人是沒有理解到的，實際上提婆講「取相故縛」的「相」字即是「想」字。這可從印度人運用文字方法來說明。梵文「想」字不僅代表「能想」，由想所構成的「境」（所想）也謂之「想」，這就是所謂果中說因，如不說吃飯說吃米也可以（因中說果）。但翻譯時要考慮漢文習慣，因而常把「想」（所想）用「相」來代指，而原文可能不是「相」而是「想」。這樣，有時就會譯錯。我們弄清了提婆的基本觀點，就明白他所破的是「所想」而非「能想」。進而還明白《百論》中所破都是這種意義，如破神（我）、破一異，都指的是執著的對象。當然，執著的方面都是錯誤的概念，不是實在的東西，所以他破的方法也是在概念分析上，找出其內在矛盾加以破斥，所謂以子之矛攻子之盾。這就是提婆對龍樹空觀方法所作的更具體的解釋。這種解釋也更生動地把《中論》二十五品所破的總的精神顯示了出來。這是提婆學說積極的一面。

提婆學說積極的另一面是對二諦的說法提出了「眞假」的問題。二諦，就是俗諦和勝義諦。俗諦也譯作世諦，勝義諦也譯作眞諦、第一義諦等。諦，即眞實、實在的道理。二諦，就是兩種實在的道理。二諦之說，部派佛學時期就有了，後來大乘《般若經》中提到它，龍

樹的《中論》中也提到它。龍樹講二諦，與他用分別說方法解釋佛說有關。他認為，對佛說要分別看待，有時佛以世俗諦說，有時以勝義諦說，所以二諦之說，原來就有的。也許有人要責難，既然以勝義諦爲眞實，何必還要世諦呢？龍樹解釋說，世諦是必要的，「若不依俗諦，不得第一義」。世諦所理解的道理，就是常識，常識是用語言文字表達的（凡與語言有關的都列在世諦之中），用語言文字講道理，使大家有所瞭解，就是俗諦。第一義諦，按照龍樹說法是要憑「現觀」才能得到，但要別人瞭解它，也離不開語言（俗諦），所以說，不依俗諦不得第一義。龍樹《中論》所說「亦爲是假名」，「假名」就是言說施設，是與俗諦相應的，而「我說即是空」就顯示了第一義諦。因此，他的中道就含有統一二諦的意義，不偏於俗，不偏於眞，這才是中道。

提婆對佛說的分別也應用二諦，但他在龍樹的空（法本性）不空（假名）之外，還提出「實有」和「假有」的說法。他的《廣百論》〈教誡弟子品〉中一頌說：「諸世間可說，皆是假非眞，離世俗名言，乃是眞非假。」即是說，以語言瞭解的法都是假有，離語言所瞭解的法才是眞有。《廣百論》的解釋還說，法若是可說的，那末一定是假非眞；如果是眞的定不可說。這就說明可用世諦來解釋眞諦，而且必須用世諦來解釋，否則，眞諦是不可說，怎樣使人瞭解？但是既然是爲了使人瞭解而說，那只不過是假設而已，所以世諦謂之「假有」，離開假有，即離開世諦而進入第一義諦才是「眞有」。對二諦這樣解釋，在以後的發展中不但沿用了，而且在中觀形成一派時，還把它當成根本原理。別的學派也把二諦的眞假看成中心問題而有種種主張。可見眞假的說法，給了他們很大的啓發。這種發展也影響到《中論》、《百論》傳授的人，使他們認爲《中論》就是以眞假二諦爲宗（中心）。事實上，提婆之說是《中論》以後的事。這還影響到翻譯的人也用「假」字於翻譯，例如《中論》的「三是偈」也用了眞假等字眼。

就提婆學說總的傾向講，是唯心論的。他以破執的態度立說，所破的又是當時的主要學派數論、勝論等。這些學派有很多是具有唯物思想的，如勝論主張極微說，就與科學有關，數論則是二元論者。提婆對他們破得很徹底，這場鬥爭，實質上也是唯物論與唯心論的鬥爭。

〔參考資料〕《付法藏因緣傳》卷六；《般若燈論》卷四〈觀六根品〉；《提婆菩薩傳》；《大唐西域記》卷四、卷五、卷八、卷十、卷十二；《瑜伽師地論釋》；T. R. V. Murti著．郭忠生譯《中觀哲學》第三章；《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》㊸）；宇井伯壽《印度哲學研究》第一冊；《小野玄妙佛教藝術著作集》第二冊〈佛教之美術及び歷史〉；Th. Stcherbatsky《The Conception of Buddhist Nirvana》。

提謂（**梵 Trapuṣa、Trapuśa、Trapusa，巴 Tapussa，藏 Ga-gon**）

佛陀成道後，最早供養、歸依佛陀的二位商人之一。音譯又譯爲帝梨富娑、帝履富娑、帝隸浮娑、布薩、離謂；意譯爲黃苽、胡瓜、瓜。

據經論所載，北天竺商賈提謂與其弟波利（Bhallika）率五百商人，驅五百乘珍寶欲返國時，路經一林，見已成道之世尊端坐樹下，乃以麨蜜供養，並聽講人天之法，獲授二歸依（歸依佛、法）而成爲佛弟子。此即佛門有優婆塞之始。又依《大唐西域記》卷一縛喝國條所述，該國大城西北五十餘里有提謂城，城北四十餘里有波利城，二城各有高三丈餘之窣堵波，乃二長者受如來之髮爪後，回本國所建，爲釋迦法中最早之窣堵波。

關於提謂之出生地，《佛本行集經》卷三十二〈二商主奉食品〉下謂係北天竺日種甘蔗族；巴利《眞諦燈》（Paramatthadīpanī）認爲是在布色羯邏伐底（Pokkharavatī）；《大唐西域記》卷一說是縛喝（Bokhāra）國；又依巴利《律藏》〈大品〉（Mahāvagga）及《

本生談》(Jātaka)所述，乃烏特卡拉(梵Utkala，巴Ukkala、Ukkalāta，即今之Orissa)地方；緬甸《佛傳》則載爲烏卡拉瓦(Ukkalava)，該地並有佛之毛髮塔。近人比甘迪特(Bigandet)推定此地即今孟加拉灣沿岸之團泰(Twaintay)村。另外，北魏·曇靖撰有《提謂波利經》二卷，詳載佛陀爲此二人所說的教法。

〔參考資料〕《方廣大莊嚴經》卷十〈商人蒙記品〉；《太子瑞應本起經》卷下；《修行本起經》卷下〈出家品〉；《四分律》卷三十一；《五分律》卷十五；《有部律破僧事》卷五。

提婆列(巴devāle)

神祠。意指「神的住處」。在錫蘭暹羅派的佛教寺院中，除建有供奉佛陀像的僧院與佛塔之外，另亦設有提婆列(神祠)專門祭祀毗濕奴等眾神。前往寺院參禮的佛教徒，在禮敬佛陀後，往往也會到提婆列，向眾神祈願。佛教徒信仰佛陀又兼信眾神，是現代斯里蘭卡佛教的特徵之一。

此一特徵並非源自古代。據現代學術界的看法，提婆列與僧院之併存，係肇始於蘭卡帖拉卡寺。該寺乃西元十四世紀中期左右，泰米爾公主嫁予辛哈拉王時所建。由此看來，這是斯里蘭卡佛教經過歷史洗禮後的產物，是與原始佛教無關的新局面。

提婆達多(梵、巴Devadatta，藏Lhas-byin)

佛陀在世時，犯逆罪，破僧團的惡比丘。音譯又作提婆達兜、地婆達多、禘婆達多、提婆達多、提婆達，略稱提婆、調達。意譯天授、天熱、天與。爲斛飯王之子，阿難的兄弟；此外又有謂其爲白飯王、甘露王或善覺長者之子等異說。佛陀成道後，於回國省親之際，提婆與阿難、阿那律、優波離等釋迦族青年，從佛出家。十二年間持善心，勤於修行。後因未能得聖果，又因名聞利養之念强，其心乃逐漸退轉，遂生惡念。曾欲學神通，然佛未許可。後受摩揭陀國阿闍世太子的供養，太子爲其建一精舍於伽耶山。又想代佛統御僧眾，也未得佛陀允許，反受訶責。

由於所願未能達成，提婆乃歸伽耶山自集弟子，組織僧團。並誘使阿闍世幽禁其父頻婆娑羅王。阿闍世即王位，幽閉父王。提婆自己則欲除去釋尊而代之。先令人殺佛，未果，又趁佛行經靈鷲山下時，投大石欲殺之，但僅傷及佛足，後放狂象企圖殺害釋尊，然而象又歸服於佛，計畫再次失敗。於是轉而破壞僧團之和合，先與俱伽梨、三聞達多等共至佛所，請勵行五法，不得佛許，乃誘惑吠舍離國的比丘五百人歸伽耶山，另建法幢，自定五法作爲疾得涅槃之道。

關於五法的內容，異說紛紜，依《有部毗奈耶破僧事》卷十所傳，指不食乳酪、不食魚肉、不食鹽、受用衣時不截其縷績、住村舍而不住阿蘭若處。若據《五分律》卷二十五所說，則爲不食鹽、不食酥乳、不食魚肉、乞食而而不食他請、春夏八月露坐而冬四月住草庵。另外，《十誦律》卷四、卷三十六也有不同的說法。

後來，阿闍世王歸依佛，舍利弗、目犍連也勸諭提婆之徒復歸佛陀的僧團。由於事事不順遂，提婆經九個月後終於去世。一說提婆又撲打蓮華色比丘尼至死。且於十指中盛毒，近佛欲傷佛足，令佛中毒而亡，但佛足固如巖石，提婆反自破手指，命終其地。如此，提婆因犯破和合僧、出佛身血及殺比丘尼等三逆罪，相傳命終之後墮入無間地獄。據《大唐西域記》卷六〈室羅伐悉底國〉條所載，玄奘嘗於祇園精舍廢址之東，見到提婆生身墮地獄的深坑。

至後世，對佛陀與提婆的關係，曾產生許多本生談。《法華經》卷四〈提婆達多品〉即謂提婆在過去世爲善知識，曾助釋尊成佛。(參閱附錄一)

此外，據《法顯傳》與《大唐西域記》卷十〈羯羅拏蘇伐剌那國〉條的記載，法顯及玄

奘西遊時，印度仍有提婆達多學說之信徒，可見到七世紀之時，遵守嚴格之生活規定的提婆一派，還流傳於印度。

◉附一：《法華經》卷四〈提婆達多品〉（摘錄）

爾時，佛告諸菩薩及天人四衆：「吾於過去無量劫中，求法華經，無有懈惓！於多劫中常作國王，發願求於無上菩提，心不退轉；爲欲滿足六波羅蜜，勤行布施，心無吝惜，象、馬、七珍、國、城、妻、子、奴婢、僕從、頭、目、髓、腦、身、肉、手、足，不惜軀命。時世人民壽命無量，爲於法故，捐捨國位，委政太子，擊鼓宣令，四方求法──『誰能爲我說大乘者，吾當終身供給走使！』時有仙人來白王言：『我有大乘，名妙法蓮華經，若不違我，當爲宣說。』王聞仙言，歡喜踴躍，即隨仙人，供給所須──採果、汲水、拾薪、設食，乃至以身而爲牀座，身心無倦！於時奉事，經於千歲，爲於法故，精勤給侍，令無所乏。」爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

「我念過去劫，爲求大法故，雖作世國王，不貪五欲樂。椎鐘告四方，誰有大法者，若爲我解說，身當爲奴僕。時有阿私仙，來白於大王，我有微妙法，世間所希有，若能修行者，吾當爲汝說。時王聞仙言，心生大喜悅，即便隨仙人，供給於所須；採薪及果蓏，隨時恭敬與，情存妙法故，身心無懈倦。普爲諸衆生，勤求於大法；亦不爲己身，及以五欲樂！故爲大國王，勤求獲此法，遂致得成佛，今故爲汝說。」

佛告諸比丘：「爾時王者，則我身是；時仙人者，今提婆達多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜、慈悲喜捨、三十二相、八十種好、紫磨金色、十力、四無所畏、四攝法、十八不共、神通道力；成等正覺，廣度衆生，皆因提婆達多善知識故。」

告諸四衆：「提婆達多却後過無量劫，當得成佛，號曰天王──如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊。世界名天道。時天王佛住世二十中劫，廣爲衆生說於妙法；恒河沙衆生得阿羅漢果，無量衆生發緣覺心，恒河沙衆生發無上道心，得無生忍，至不退轉。時天王佛般涅槃後，正法住世二十中劫；全身舍利起七寶塔，高六十由旬，縱廣四十由旬，諸天人民，悉以雜華、末香、燒香、塗香、衣服、瓔珞、幢幡、寶蓋、伎樂、歌頌、禮拜、供養七寶妙塔！無量衆生得阿羅漢果，無量衆生悟辟支佛，不可思議衆生發菩提心，至不退轉。」

佛告諸比丘：「未來世中，若有善男子、善女人，聞妙法華經提婆達多品，淨心信敬，不生疑惑者，不墮地獄、餓鬼、畜生，生十方佛前，所生之處，常聞此經！若生人天中，受勝妙樂；若在佛前，蓮華化生。」

◉附二：印順〈論提婆達多之破僧〉（摘錄自《華雨集》第三冊）

(一)

釋尊晚年，遭遇到好些不愉快事件，而提婆達多的「破僧」，不僅威脅釋尊的安全，而且幾乎動搖了佛教的法幢，可說是最嚴重的事件。這到底是什麼事？爲了什麼？《阿含經》與各部廣律，都有提婆達多破僧的記載。提婆達多破僧，成了佛教公敵，當然毀多於譽。晚起（重編）的經律，不免有些不盡不實的傳說，但傳說儘管撲朔迷離，而事實還可以明白的發現出來。本文就是以抉發這一事件的眞實意義爲目的。

「破僧」是什麼意義？僧是梵語僧伽的簡稱。釋尊成佛說法，很多人隨佛出家。出家的弟子們，過著團體生活，這個出家的集團，名爲僧伽。破僧，就是一定範圍（「界」）內的僧衆，凡有關全體或重要事項，要一致參加：同一羯磨（會議辦事），同一說戒。如因故而未能出席，也要向僧伽「與欲」、「與淸淨」，僧衆是過著這樣的團體生活。這樣的和合僧團，如引起諍執，互不相讓，發展到各自爲政

，分裂為兩個僧團：不同一羯磨，不同一說戒，就是破僧。這樣的破僧，名為「破羯磨僧」；如拘舍彌比丘的諍執分裂（《五分律》卷二十四），就是典型的事例。這一類破僧，當然是不理想的，但並不是最嚴重的，因為各自集會，各自修行，各自弘法，不一定嚴重的危害佛教。這一類破僧，最好是復歸於和合。在未能和合以前，佛說：「敬待供養，悉應平等。所以者何？譬如眞金，斷為二段，不得有異。」（《五分律》卷二十四）不同的集團，都不失其為僧伽，所以都應受世間的供養。可是提婆達多的「破僧」，意義可完全不同了！以現代的話來說，應該稱之為「叛教」。不只是自己失去信仰，改信別的宗教，而是在佛教僧團裡搞小組織，爭領導權，終於引導一部分僧眾，從佛教中脫離出去，成立新的宗教，新的僧團。這稱為「破法輪僧」，不但破壞僧伽的和合，而更破壞了正法輪。這種叛教的破僧罪，是最嚴重不過的五逆之一。在佛教史上，惟有提婆達多，才犯過破法輪僧的惡行。所以現在的破僧研究，實在是提婆達多叛教事件的研究。

㈡

提婆達多是一位怎樣的人物？對他的身世、行為，以及在佛教中的地位，作一番了解，這對於叛教事件的研究來說，是必要的。提婆達多，異譯作「調達」、「提婆達兜」；譯義為「天授」。他出身於釋迦王族，是「多聞第一」阿難的兄長。他與釋迦牟尼佛，是叔伯弟兄（《五分律》卷十五），如從世俗來說，他與釋尊是有著親密關係的。提婆達多出身貴族，「身長一丈五尺四寸」（傳說佛長一丈六尺）（《十二遊經》），有「顏貌端正」（《四分律》卷四）的儀表。釋尊成佛第六年，回故國迦毗羅衛城，為父王及宗族說法，傳說此後有五百位釋族青年出家。與提婆達多一起出家的，盡是佛門的知名之士，如拔提王、阿那律陀、阿難、優波離等（《五分律》卷三、《根有律破僧事》卷九）。當時釋迦族有這麼多人出家，顯然是受了釋迦王子成佛的激發。釋尊在廣大比丘羣的翼從中，受到王公以及庶民的禮敬；每一釋種子弟，莫不享受了與佛同族的一分光榮。加上淨飯王的鼓勵，提婆達多也就敝屣尊榮，度著出家的生活。

出家以後的修學生活，如《十誦律》卷三十六說：「調達於佛法中，信敬心清淨。（中略）出家作比丘，十二年中善心修行：讀經、誦經、問疑、受法、坐禪。爾時，佛所說法，皆悉受持。」《出曜經》卷十五也說：「調達聰明廣學，十二年間坐禪入定，心不移易，誦佛經六萬。」從三學的熏修來說，提婆達多是著實難得的！他的戒律精嚴，是不消說的了！廣博聞持一切教法，實與阿難的風格相同。特別是專修禪定，引發神通。他的學習神通，諸部廣律一致記載。可能意樂不怎麼純淨，懷有競勝與誇揚自己的動機。但禪定與神通，雖不能徹底，也並不容易。神通要在禪定的基礎上，加以方便修發，所以提婆達多，初夜後夜，精勤不息，經常度著禪定的生活。《西域記》卷九還記有「大石室，提婆達多於此入定」呢！可惜他不曾能以眞實智證入法性，不曾能位登不退，所以會以一念之差而全盤失敗！佛所以說：「戒律之法者，世俗常數；三昧成就者，亦是世俗常數；神足飛行者，亦是世俗常數；智慧成就者，此是第一之義。」（《增一含》卷四十三之四）

以提婆達多的尊貴身分（世俗的見解，總是特別受到尊敬的），加上精嚴的戒行、禪定、神通、博聞一切佛法，當然會受到在家出家眾的尊敬。在家信眾方面，他得到了摩竭陀國王子阿闍世的尊敬，是諸部廣律的一致記載。如《四分律》卷四說：「阿闍世日日將從五百乘車，朝暮問訊提婆達多，並供養五百釜飲食。」（因為提婆達多與五百比丘共住）在當時，阿闍世王子的尊敬，可說無以復加，竟以為「比佛大師，其德殊勝」呢（《根有律》卷十四）！在帝國時代，得到了太子的崇敬，一般信眾的觀感，也就可以想見了！出家眾方面

，尊者舍利弗，就曾眞心實意的「稱讚調達」（《五分律》卷三），說他「大神通！大威力！」（《銅鍱部律破僧犍度》）；「大姓出家，聰明，有大神力，顏貌端正」（《四分律》卷四）。所以，當釋尊常在西部——舍衞與拘舍彌，而提婆達多以王舍城爲中心而展開教化時，成爲佛教的一時標領，受到了在家出家衆的崇仰！

㈢

《四分律》、《五分律》以及《銅鍱部律》都說：當提婆達多弘化王舍城，得到阿闍世王子尊敬時，釋尊在跋蹉國的拘舍彌城。等到釋尊沿恆河東下，回到王舍城來，不久就引起了「破僧」事件。據各部廣律的一致傳說：提婆達多不滿釋尊而引起怨望，最初是爲了向釋尊「索衆」，受到了釋尊的訶斥。「索衆」的情形，是這樣：「調達白佛言：世尊年已老耄，可以衆僧付我，佛但獨受現法樂住；令僧屬我，我當將導。佛言：舍利弗、目犍連有大智慧神通，佛尚不以衆僧付之，況汝噉唾癡人！」（《十誦律》卷三十六），就文義來說，提婆達多的意思是：世尊太衰老了！「爲諸四衆，教授勞倦」（《根有律》卷十四），不如將統攝化導衆僧的責任交給他，釋尊也可以安心禪悅，怡養天年。但釋尊堅決的拒絕了他：舍利弗、目犍連那樣的大智慧、大神通，還沒有交託他，何況你這食唾的癡人！換句話說，要付託，也輪不到你呢！「癡人」，是佛常用的訶責語。「食唾」，《銅鍱律》作「六年食唾」，意義不明。這樣，不但沒有滿足提婆達多的請求，反而讚歎舍利弗、目犍連，使他感到難堪。「此爲提婆達多，於世尊所初生嫌恨」（《銅鍱部律破僧犍度》），種下了破僧的惡因。提婆達多的向佛索衆，釋尊應該淸楚地了解他的用心，這才會毫不猶豫的嚴厲訶責。對於這，要從多方面去了解。

㈠**佛法並無教權**：在一般人看來，隨佛出家的比丘僧，受佛的攝導。佛說的話，總是無條件的服從，可說佛是無上的權威者。但眞懂得佛法的，就知道並不如此。大家爲眞理與自由的現證而精進。法，是本來如此的眞理，佛只是體現了法，適應人類的智能而巧爲引導（或稱爲佛不說法）。人多了，不能不順應解脫目標，適合時地情況，制定一些戒律。但這是僧團發生了問題，比丘或信衆，將意見反映上來，這才集合大衆，制定戒條，而且還在隨事隨時的修正中。大家爲了解脫，自願修習正法，遵行律制。所以在僧團中，有自己遵行的義務，也有爲佛教而護持這法與律的責任。這是應盡的義務，根本說不上權利。僧伽，實在不能說是權力的組織。就是對於犯戒者的處分，也出於他的自願。否則，只有全體不理他（「擯」）；或者逐出僧團了事。在僧團中，佛、上座、知僧事的，都是承擔義務，奉獻身心而不是權力佔有。所以沒有領袖，爲佛教僧團的惟一特色。《中含》〈瞿默目犍連經〉裡，阿難充分闡明了這一意義。佛在《長含》〈遊行經〉中，說得更爲明白：「如來不言我持於衆，我攝於衆，豈當於衆有教令乎！」所以，如提婆達多爲了釋尊年老，而發心承擔攝化教導的責任，這應該基於比丘們的尊仰，而不能以個己的意思來移讓。如誤解釋尊有統攝教導的教權而有所企圖，那是權力欲迷蒙了慧目，根本錯誤了！向佛索衆，怎麼說也是荒謬的！

㈡**助佛揚化的上座**：釋尊晚年，攝導衆僧的情形，究竟怎樣呢？釋尊是老了，如阿難說：「世尊今者膚色不復明淨，手足弛緩，身體前傾。」（《相應部》四十八·四十一）腰酸背痛，不時需要休息。釋尊的攝導僧團，事實上有賴於上座長老的助理。從經律看來，奉佛的教命而爲衆說法，或奉命執行某項任務，主要是阿那律陀、阿難、舍利弗、目犍連。阿那律陀，也是佛的堂弟，大阿羅漢，天眼第一。可惜他的肉眼有病，不能多承擔爲法的義務。釋尊晚年，也可說從阿難出任侍者（釋尊五十六歲）以後，佛教就在內有阿難，外有舍利弗與目犍連的助理下，推行教化。阿難重於內務；而一般的教化，遊行攝導，都是舍利弗與目

犍連，同心協助。這裡且引幾節經文來證明。佛說：「此二人，當於我弟子中最爲上首，智慧無量，神足第一。」（《五分律》卷十六）又說：「舍利子比丘，能以正見爲導御也；目乾連比丘，能令立於最上眞際，謂究竟漏盡。舍利子比丘，生諸梵行，猶如生母；目連比丘，長養諸梵行，猶如養母。是以諸梵行者，應奉事供養恭敬禮拜。」（《中部》一四一、《中》卷七之三十一）釋尊對於舍利弗與目犍連的功德，對二人的教導學衆，陶賢鑄聖，讚譽爲如生母與養母一樣，那是怎樣的器重呢？經上又說：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我則無事。」（《雜含》卷二十四之六三八）「我觀大衆，見已虛空，以舍利弗、大目犍連般涅槃故。我聲聞惟此二人，善能說法，教授教誡。」（《相應部》卷四十七・十七、《雜含》卷二十四之六三九）這是二大弟子涅槃以後，釋尊所有的感嘆。僧團中沒有他們，顯然有（空虛）僧伽無人之慨。有了舍利弗，釋尊就可以無事（放心）；沒有了他，又非釋尊自己來處理不可。這可見二人生前，在僧伽中所有的地位了！某次，舍利弗與目犍連，與五百比丘來見佛。聲音吵鬧了一點，釋尊叫他們不必來見，到別處去。後來，釋尊又慈愍他們，讓他們來見佛。釋尊問他們：我不要你們來，你們的感想怎樣？舍利弗說：我想：「如來好遊閑靜，獨處無爲，不樂在鬧，是故遣諸聖衆耳！（中略）我亦當在閑靜獨遊，不處市鬧。」釋尊立即糾正他：「莫作此念！（中略）如今聖衆之累，豈非依舍利弗、目犍連比丘乎！」目犍連說：我想：「然今如來遣諸聖衆，我等宜還收集之，令不分散。」釋尊聽了，讚歎說：「善哉目犍連！衆中之標首，惟吾與汝二人耳！」（《增一含》卷四十五之二）從這一對話中，看出了釋尊是器重二人，而將教誨聖衆（僧）的責任，囑累他們。內有阿難，外有舍利弗（目犍連），覺音的《善見律》，也透露這一消息：「時長老阿難言：除佛世尊，餘聲聞弟子，悉無及舍利弗者。是故阿難若得（衣、食、藥）……好者，先奉舍利弗。……（舍利弗說）我今應供養世尊，阿難悉作，我今得無爲而住；是故舍利弗恆敬重阿難。」彼此相敬，內外合作，在釋尊衰老而不勝繁勞的情形下，使僧衆清淨，佛法得迅速的發展開來。所以從表面看來，釋尊統攝的僧團，部分責任，在阿難與舍利弗、目犍連的身上。爲衆說法，是他們；有什麼事，也要他們去（如去黑山驅逐馬師與滿宿）。

上座長老，本來還有不少。摩訶迦旃延，遊化到阿槃提國去了。摩訶迦葉，不大顧問僧事，總是與一類頭陀行者，自己去精進修行。

㈢提婆達多與舍利弗、目犍連：釋尊晚年攝理僧伽的實際情形，如上面所說，得力於舍利弗與目犍連——二大上首弟子的攝理助化，二人也就成爲佛的「脇侍」、「雙賢弟子」。後起之秀的提婆達多，舍利弗也曾予以讚揚。但在提婆達多的聲望不斷提高時，從經律看來，對於舍利弗與目犍連，早就存有深刻的意見了。提婆達多的向佛「索衆」，並無反佛叛教的意義。他承認「世尊是諸法之主」（《四分律》卷四），只是希望在僧團中，獲得教授攝理的地位；初步是企圖得到舍利弗與目犍連的地位。釋尊不答應他，又讚揚舍利弗與目犍連，問題就這樣的惡化起來。

舍利弗、目犍連與提婆達多，彼此存有歧見，有幾點可爲證明。⑴提婆達多的弟子月子比丘，來見舍利弗。舍利弗問起：提婆達多怎樣的說法教化？月子說：「提婆達多如是說法言：心法修心法，是比丘能自記說：我已離欲，解脫五欲功德。」舍利弗批評說：「何不說法言：比丘心法善修心、離欲心、離瞋恚心、離愚癡心，（中略）自記說言：我生已盡！」（《雜含》卷十八之四九九）同樣是「修心」，但彼此的著重不同，也就不免成爲不同的派別。這如神秀的「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，被慧能修改爲「本來無一物，何處惹塵埃」，就流爲北禪與南禪的對立一樣。提婆達多的見地，與他的「五法是道」有關，到下面再爲

說明。(2)提婆達多的上首弟子，也是最忠實的四大弟子之一——瞿迦梨（或作瞿婆利等），對舍利弗與目犍連，曾有過嚴重的譏毀。事情是這樣：舍利弗與目犍連，逢到暴雨，進入一石室中避雨。石室中，先有一位牧牛的女人在裡面。這位牧女，胡思亂想，欲意纏綿，以致流失不淨。雨停了，舍利弗與目犍連離去，恰巧為瞿迦梨所見。他知道了二人與牧女同住石室，又看出了牧女的曾有欲情，所以斷定為：舍利弗與目犍連行不淨行。他向諸比丘說：「諸君常言，舍利弗、目犍連汙淸淨行，我向者具見此事。」他見了釋尊，舉發舍利弗與目犍連為「惡欲者」。釋尊一再告訴他：「汝宜及時悔心！何以故？此等梵行全。」瞿迦梨也再三的說：「知如來信彼人意淨，但為眼見舍利弗、目犍連為惡。」（《鼻奈耶》卷四）瞿迦梨謗舍利弗等而墮地獄，為多種經律所說到。這顯然是由於一向存有敵意，所以藉此來打擊二大上首的道譽。(3)提婆達多的另一大弟子——迦留盧提舍，對這事也與瞿迦梨一樣（《相應部》六・八）。(4)一次，「舍利弗患風，有一（作藥用的）呵梨勒果，著床脚邊。瞿迦梨來，（中略）見，語諸比丘：世尊讚歎舍利弗少欲知足，而今藏積我等所無。」（《五分律》卷二十六）這麼一件小事，也要拿來對舍利弗誹毀一番，可以想見情形的嚴重了！據這幾點來說，舍利弗與提婆達多的見地不相同；而提婆達多系的比丘，早在不斷的誹毀舍利弗與目犍連。這為了什麼？不外乎想取得僧眾的同意，而獲得僧伽中的領導地位而已。

㈣揭發破僧的序幕：釋尊六十歲以後，大部分時間常在舍衛城（《僧伽羅刹所集佛行經》）。大概年事漸高，所以減少了長途遊化的生活。各方比丘眾，每年安居前後，盡可能來禮見釋尊。此外，就是舍利弗等大弟子，遊化攝導，以保持僧伽的和合。該是那個時候吧！提婆達多弘化於王舍城，得到了輝煌的成就，竟取得阿闍世王子的信敬；大有釋尊初來王舍城，得到頻婆娑羅王信奉的那種情況。提婆達多開始懷有統攝僧眾的雄心；他的野心，目犍連最先報告了釋尊，那時釋尊在拘舍彌（《五分律》）。等到釋尊回王舍城來，比丘與信眾們，當然會集中而歸向於釋尊。就是釋尊的上首弟子——舍利弗與目犍連，論智慧、神通，論（出家）年齡，論德望，都遠遠的超過了提婆達多。在這種情形下，提婆達多得到了三大力量的支持，開始走入歧途，向佛索眾。索眾的話，說來似乎好聽，而其實是嫉視舍利弗與目犍連，進而要求釋尊不要再顧問僧事。領導權的爭取，與出家的初意，為法教化意義相離得太遠了！也難怪釋尊的訶斥。

㈣

提婆達多向佛「索眾」沒有達成目的；他在三大力量的誘惑與鼓舞下，更向破僧的逆行前進。三大力量是：王家尊敬，釋種擁戴，苦行風尚。

(1)王家尊敬：起初，提婆達多得到王子阿闍世的尊敬供養。後來，父王頻婆娑羅的政權，漸落入阿闍世手中，終於篡奪王位，父王也就被囚禁而死。那時，提婆達多受摩竭陀國阿闍世王的尊敬供養，當然也受到王家、民眾、部分出家眾的尊敬。在佛教中的優越地位，是可以想見的！但這只能造成他的有利情勢，誘發他統攝佛教的野心，而不能以政治權力來干預宗教，取得統攝僧伽的資格。古代宗教的成立與發展，是憑藉自身的感召、大眾的信仰，而不是取決於政治的支持。所以王家的尊敬，不可以政治權力來解說。事實上，阿闍世王也沒有以政治權力來干預宗教，造成提婆達多統攝僧眾的地位。

經律一致記載：提婆達多的破僧，是受了利養恭敬的損害。如佛在拘舍彌時，最初發覺提婆達多的用心，就告訴比丘們：「芭蕉、竹蘆，以實而死；駏驉懷妊，亦喪其身；今調達貪求利養，亦復如是。」（《五分律》卷三）「利養恭敬」，或說「名聞利養」、「名利」，是引發提婆達多破僧的因素。說到貪求名利的過失，約可分三類：(1)出家後，一切為了

名利，那是「形服沙門」。這種人的罪行昭彰，是不可能造成破僧罪的。⑵有些出家人，多聞持戒，精進修行，不失爲淸淨比丘。但德望一高，利養不求而自來。名利一來，逐漸腐蝕了精進的道念，有的變得生活靡爛，甚至墮落不堪。對這類比丘，佛每以「利養瘡深」來警策。提婆達多與上二類不同，是屬於另一類的。他受到利養恭敬，受到讚歎，不免得意忘形，不再認識自己，而自視越來越高。於是，更精嚴、更刻苦的修行，更能將自己所得的施散給同學，而追求更大的尊敬。根源於我見的主宰意識（慢，權力欲），越來越强，覺得自己最偉大，僧衆的統攝非自己不可。這是領袖欲，是從王家尊敬——利養恭敬所引發的。

⑵釋種擁戴：釋種，指釋迦族出家的比丘、比丘尼衆。釋尊出身於釋迦王族；從佛出家的弟子，不問他的種族如何，一律平等。爲了與其他外道出家不同，稱爲「釋沙門」，所以說：「四姓出家，同稱爲釋。」釋尊攝化的出家弟子，確是不分種族階級，一律平等的。但出身於釋迦族的比丘、比丘尼，與佛同族，多少有些優越感。對於僧伽的統攝，在釋尊晚年，或預想到涅槃以後，極可能認爲，應由釋族比丘來統攝，來繼承釋尊攝化四衆的事業。從世間來說，這些也是人情之常，但與佛法却並不相合。從經律看來，擁戴提婆達多的，恰好就是釋族的出家衆。這一問題，似乎還少有人說到，所以要多多引述來證成這一論題。

提婆達多有四伴黨，也就是提婆達多集團中的核心人物，名三聞達多、騫荼達婆、拘婆（迦）離、迦留羅提舍。（人名譯音，經律中每譯得多少不同；這是依《四分律》說的）。其中三聞達多與拘迦離，是這一系的傑出人士。據《根有律破僧事》卷九說：四人都是「釋種出家」。《衆許摩訶帝經》卷十三說到釋種出家，有名「海授」的，即三聞達多的義譯。又如迦留羅提舍，《根有部苾芻尼律》卷五義譯爲「根本」；吐羅難陀尼說他「是釋迦種」。這可見提婆達多系的主要人物，都是釋種了。此外，律中有名的六羣比丘，是難陀、跋難陀、迦留陀夷、闡那、阿溼鞞、不那婆娑。《僧祇律》卷二十六說：「六羣比丘共破僧。」而《五分律》卷二十五所說的調達眷屬，也列有頞鞞（即阿溼鞞）、分那婆藪（即不那婆娑）在內。比丘犯戒，釋尊因而制定學處（戒）；在律師們說起來，幾乎都是這六位初犯的。這姑且不作深論，要說的是：助提婆達多破僧的六羣比丘，不是釋種，就與釋種有密切關係。如《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四說：「五人是釋種子王族：難途、跋難途、馬宿、滿宿、闡那。一人是婆羅門種，迦留陀夷。」其中，難陀釋子、跋難陀釋子，是弟兄；在律中是被說爲貪求無厭的比丘。阿溼鞞與不那婆娑（義譯爲馬宿、滿宿）：「事事皆能，亦巧說法論義，亦善阿毗曇。」（《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四）在律中，是「行惡行，汙他家」（依中國佛教說，是富有人情味）的比丘。闡那（或譯車匿）是釋尊王子時代的侍從，有部說他是釋種，但從《僧祇律》（卷七及卷二十四）看來，是釋族的奴僕。在律中，是一位「惡口」比丘。迦留陀夷是「淨飯王師婆羅門子」（《十誦律》卷十七），是釋尊王子時代的侍友（《佛本行集經》卷十六）；在律中，是被說爲淫欲深重的比丘。這六位釋族或與釋尊有關係的比丘，都曾是提婆達多的擁護者。再說到比丘尼：佛世的比丘尼，以釋迦族，及釋迦近族——拘梨、摩羅、梨車族女爲多（《僧祇律》卷三十九、《四分律》卷四十八）。女衆更重視親族及鄉土的情誼，當然是提婆達多的擁護者了。被律師們看作犯戒，不護威儀的惡比丘尼，《四分律》與《僧祇律》作「六羣比丘尼」；《根本一切有部律》作「十二衆苾芻尼」；而《十誦律》索性稱之爲「助調達比丘尼」。例如提婆達多伴黨迦留羅提舍，「是釋迦種」。他有姐妹七人，都出家爲比丘尼，偸羅難陀就是其中的一人（《十誦律》卷四十一、卷四十七）。偸尼自稱：「我生釋種，族姓高貴」（《根有部苾芻尼律》卷十九）；他

是十二衆比丘尼的首領（《根有律雜事》卷三十二）。偷羅難陀尼曾讚歎「提婆達多、三聞陀羅達、騫馱羅達婆、瞿婆離、迦留羅提舍」爲「龍（象）中之龍」；說「舍利弗、目犍連、大迦葉」爲「小小比丘」；律說「偷羅難陀尼爲提婆達部黨比丘尼」（《四分律》卷十三、《十誦律》卷十二）。總之，釋種的比丘、比丘尼，多數擁護提婆達多，極爲明顯。

再舉二事來說明：⑴六羣比丘的「惡口」闡那，到底是怎樣的呢？他說：「大德！汝等不應教我，我應教汝。何以故？聖師法王，是我之主；法出於我，無豫大德。譬如大風吹諸草穢，並聚一處。諸大德等種種姓、種種家、種種國出家，亦復如是；云何而欲教誡於我？」（《五分律》卷三）《善見律》卷三譯爲：「佛是我家佛，法是我家法，是故我應教諸長老，長老不應反教我。」他不能接受比丘們的教誡，顯然是由於「貢高」；由於自己是釋種，曾事奉釋迦太子而起的優越感。他的理由是說：佛出於釋迦族，法是釋迦佛說的，所以應由我們釋種比丘來攝化教導你們（僧衆）。這種想法，不正是釋種比丘、比丘尼，擁戴提婆達多來向佛「索衆」的意趣嗎？⑵六羣中的迦留陀夷，雖在律師們看來，極不如法，但應該是非常傑出的比丘。他出家不久，就證阿羅漢果（《善見律》卷十七）；是波斯匿王夫人末利的門師（近於中國的歸依師）（《四分律》卷十八、《十誦律》卷十八、《僧祇律》卷二十）；曾教化舍衛城近千家的夫婦證果（《十誦律》卷十七）；讚佛的〈龍相應頌〉（《中含》卷二十九之一一八），爲《發智論》、《雜犍度》所引用（「那伽常在定」，就是出於此頌）。某次，迦留陀夷對於舍利弗所說的：三學成就，「若於現法不得究竟智，身壞命終，過摶食天，生餘意生天，於彼出入想知滅定」（《中含》卷五之二十二），曾一而再，再而三的否定他的見解，從僧中論諍到佛前。這是思想上的不合；末了由釋尊呵責迦留陀夷，才停止辯論。那一次，釋尊也同時呵責阿難：「上尊名德長老比丘爲他所詰，汝何以故縱而不檢！汝愚癡人！無有慈心，捨背上尊名德長老！」在律中，比丘們辯論詰責，阿難從來也沒有，不曾使用判決勝負，中止辯論的權力。釋尊爲什麼要呵責呢？不免有「是他所作而我得責」的感慨了！其實，是釋尊見到他在釋族比丘系，十方比丘系的爭辯中，他「捨背上尊名德長老」舍利弗，而採取了中立觀望的態度。說到阿難，與舍利弗、目犍連本來非常友善。他的慈心重，溫和謙順，雖有學不厭、教不倦的特德，但沒有目犍連、提婆達多、大迦葉那樣的强毅果決。他作佛的侍者，忠於職務，沒有私心。在釋族比丘與十方比丘的對立中，提婆達多向佛索衆，進而破僧的過程中，阿難始終是以佛的意見爲意見。只有在迦留陀夷與舍利弗的辯詰中，採取了中立立場，也僅此一次受到了釋尊的呵責。

釋迦比丘與十方比丘，早就有些不協調。作爲十方比丘上首的舍利弗與目犍連，從經律看來，受到了一次又一次的誹毀、責難。等到提婆達多的德望高起來，向佛「索衆」（引起破僧），三聞達多等四伴黨，是絕對支持的。六羣比丘、六羣比丘尼，是附和的。其他的釋族出家者，也多少有些同情吧！

⑶苦行風尚：印度恆河流域的苦行精神，特別發達。與釋尊同時而多少早一些的尼犍親子，出於毗舍離王族，立耆那教，特重苦行。一直到現在，印度還有不少的耆那教徒。釋尊出家修學時，也曾苦行了六年。在當時，苦行主義確是非常風行的，如《五分律》卷二十五說：「此摩竭、鴦伽二國人，皆信樂苦行。」破（法輪）僧，是從佛教中分出一部分比丘而自成僧伽，自立新宗教，這不但要僧中有人附和，更要適合時代趨勢（契機），而得信衆的歸依。時代是苦行主義風行，而提婆達多正是一位頭陀苦行者。他向釋尊索衆而不得，內有釋種出家的擁戴，外應時代苦行的風尚，這才索性標揭苦行教條，起來破僧。

提婆達多所標榜的，主要是「五法」，廣

律中都有說到，《四分律》敍述得最明白。提婆達多以爲：「如來常稱說頭陀少欲知足樂出離者，我今有五法，亦是頭陀勝法，少欲知足樂出離者：盡形壽乞食，盡形壽著糞掃衣，盡形壽露坐，盡形壽不食酥鹽、盡形壽不食魚及肉。」（《四分律》卷五）這是與頭陀行相近的；頭陀行值得稱讚，這五法可說更精嚴些。於佛法缺少正見的，會迷迷糊糊的跟著走，還自以爲了不起呢！但所說的五法，各律傳說也略有不同，惟《毗尼母經》卷四與《四分律》一致。茲列表如下：

《四分律》	《十誦律》	《銅鍱律》	《五分律》
常乞食	受乞食	常乞食	常乞食
糞掃衣	受衲衣	糞掃衣	
常露坐	受露坐	樹下坐	八月露坐，四月住草庵
不食酥鹽			不食酥乳、不食鹽
不食魚肉	斷魚肉	不食魚肉	不食魚肉
	受一食		
		常住阿蘭若	

此外，還有《根有律》的《破僧事》，前後三說——卷十、卷十一（《律攝》同此說）、卷二十，多不盡相同。綜合的看來，衣服方面，主張盡形壽糞掃衣，不受施主施衣。住處方面，主張盡形壽住阿蘭若、露地坐、樹下坐、不受住房屋。飲食方面，主張盡形壽乞食、不受請食。特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。這些，與頭陀行相近，也與受比丘戒時所受的四依法相近。四依法是：盡形壽依糞掃衣住、依乞食住、依樹下住、依陳棄藥住。那末提婆達多的五法，爲什麼成爲反佛法的標幟呢！

(五)

提婆達多標榜「五法」，造成了破僧的惡行。五法與佛法的不同何在？有些律師，也有點邪正不分，如《毗尼母經》卷四說「提婆達多五法，不違佛說，但欲依此法壞佛法也。」這是不對的！如五法不違佛法，那唱道五法怎麼會壞佛法呢？要知提婆達多的五法與佛法，完全不同，試以兩點來說明：

(1)提婆達多的五法，是絕對的苦行主義，盡形壽奉行而毫無變通。自以爲：「出家求道，宜應精進。瞿曇沙門亦有此五法，但不盡形壽；我今盡形壽受持此法。」（《善見律》卷十三）釋尊是中道主義：鹿野苑最初說法，即揭示了不苦不樂的中道行。這不是偏激的一邊，而是有通變性、寬容性、多方適應性的。如佛說四依（四聖種），是出家者立下決心，作最艱苦的準備。出家依信衆而生活，不一定能四事具足；如遇到生活艱苦的時候，那是意料中事，能忍受艱苦，身心安定而不失道念（否則就退心了）。實際上，出家受四依法，並不是一定非苦不可。所以不一定乞食，也可以受請；不一定糞掃衣，也可以受施衣；不一定樹下坐，也可以住房舍重閣；不一定陳棄藥，也可以食酥等。又如十二頭陀行，佛也曾讚歎。那因爲有些苦行根性，愛好這些苦行。其實修解脫行的，不一定要修頭陀行。如修八正道，頭陀行者可以解脫；人間比丘也可以解脫；在家弟子享受豐富，也可以解脫。以釋尊自身來說，沒有修頭陀行，有時受百味飲食，價值百千兩金的金縷衣，高樓重閣，百千人共住，豈不也還是少欲知足，樂獨住嗎？衆生根性不等，如一定受五法，或持十二頭陀行，那只能適應少數人，而反障礙了多數人出家修學。所以釋尊不同意提婆達多的五法，如《善見律》卷十三說：「若許調達五法者，多有善男子出家，若受持此法，則於道有（障礙）難。」又如《薩婆多毗尼毗婆沙》卷三說：「此五法，佛常自讚歎。（中略）所以讚歎者，云四聖種能得八聖道，成四沙門果。今調達倒說云：八聖道趣向泥洹，反更遲難。修行五法以求解脫，其道甚速；是故說爲非法。」這是說，佛制四聖種（四依），只是爲了比丘依信衆而生活，得來不易，所以不可不得少爲足，隨緣修行，修八聖道而證聖果。而調達却重於苦行，以爲八聖道不夠精進；修精苦的五法，才容易得道。這是落入苦行主義，所以是「非法」。苦行主

義是：學道非盡形壽修苦行不可；修苦行才容易解脫。這種偏激的苦行主義，與佛的中道主義不合，所以提婆達多以五法為教，造成了破僧的局面。

(2)釋尊的中道行，我曾解說為「以智化情」。換言之，中道的佛法，不重於事相的物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。而提婆達多的五法，却是重於物欲的壓制。越著重這方面，就越流於苦行。上面曾說到，提婆達多說法的要點是：「心法修心法，是比丘能自記說：我已離欲，解脫五欲功德。」（《雜含》卷十八之四九九）可見提婆達多的修心決要，是壓制物欲。不受五欲（微妙的色聲香味觸）功德，專精苦行，養成厭惡五欲，不再愛好五欲的習性。稱之為離欲，解脫，以為是眞解脫了。這樣的修心法，淺些的是戒行，深些的是定行（定是離欲的，喻為「如石壓草」）。不知道煩惱絲毫未動，只是暫時潛伏而已。一遇因緣，貪瞋癡全部發動，定也退了，神通也失了，戒也會犯了。所以佛說：惟有「智慧成就者，此是第一之義」。提婆達多重於精苦的戒行、定行，重在外在物欲的克制，而不修內心智證的淨化，所以舍利弗批評他：「何不說法言：比丘心法善修心、離欲心、離瞋恚心、離愚癡心」而得心解脫呢！

這樣，佛說的中道行，是寬容而多樣性的，不是偏激的兩邊。修心方面，是以智證法性而銷融情欲，而不是專在物欲的壓制上做工夫。而提婆達多的五法，偏於苦行；修心偏於壓制物欲。在一般看來，也許覺得他精苦卓越，比釋尊的正法更高妙呢！提婆達多不也自以為：「瞿曇沙門亦有此五法，但不盡形壽，我今盡形壽受持此法」；自以為「頭陀勝法」嗎？提婆達多標榜這五法，以為勝於釋尊的中道，這當然會因此而破僧了！

提婆達多以五法為教而破僧，經過如下：(1)提婆達多等議決，再向釋尊提出，希望釋尊能採取五法，制為比丘必學的戒法。釋尊當然否定了，認為：常乞食是好的，但也不妨受請食；……不食魚肉是可以的，但也不妨食三淨肉（《善見律》卷十三）。提婆達多這一著，是相當厲害的：因為如釋尊採用而制為必學的戒法，那是提婆達多的苦行主義勝利了。他在僧伽中，也自然提高到領導地位。如釋尊不採用，那就可以標榜苦行，自以為精進。「瞿曇（釋尊）不盡形壽持，我能盡形壽持」，超佛一等。(2)提婆達多與他的伴黨，不斷宣傳五法，以為這才能迅速而容易解脫。(3)恰好逢到那年饑饉，比丘們在安居期中的生活，相當艱苦。提婆達多獲得王家的護持，所以隨從他的部分比丘，生活過得比較好。這是個有利的時機，提婆達多就在大衆中，提出五法來進行表決（「行籌」）。結果，有五百位初學比丘，贊同他的意見。這樣他就率領這一羣比丘，到伽耶山住下，而在同一界內自行布薩說戒（《十誦律》卷四十六、《鼻奈耶》卷五等）。對佛說的經教、比丘僧的制度服裝，也多少修改（《十誦律》卷三十六、《薩婆多律攝》卷四等），成立新的僧伽，就這樣達成了破僧的目的。

(六)

再說破僧的結果及其影響。提婆達多眞的破僧了，作新佛，立新教了，但並不如預期的理想。因為在釋尊授意，經舍利弗等採取對策後，提婆達多就完全失敗。(1)提婆達多既宣揚五法是道，佛就命僧伽推舉舍利弗（或說阿難），到王舍城，向信衆們宣告：「若受調達五法者，彼為不見佛法僧。」（《五分律》卷三、《十誦律》等大同）這是說，提婆達多的五法，與佛法不合，要佛教信衆，不受他的誘惑，而削弱他的力量。(2)在出家衆中，對於提婆達多及其伴黨，先由與他們親密友善的去勸說；再由多數比丘去勸告；再由全體僧衆來一勸再勸：「汝莫為破和合僧勤方便，當與僧和合。」（《五分律》卷三等）這樣的極盡人事，展開一致的反分裂運動。對提婆達多來說，仁至義盡；對僧衆來說，也從一致行動中加深了團結。(3)衆律一致記載：提婆達多率領五百

比丘，實行破僧，舍利弗與目犍連立刻採取對策，也到提婆達多那邊去。提婆達多正在歡喜，以爲舍利弗等也來附從他，而不知舍利弗暗暗的向五百比丘勸告說服，目犍連以神通感召，馬上又把五百比丘，帶回釋尊這邊來。這麼一來，提婆達多的破僧，僅剩他自己與伴黨四人了。這可能不止僅剩五人，但多數比丘確乎都在釋尊這一邊。提婆達多破僧，沒有能成立强大的新宗教，不如預期的理想；而阿闍世王的信敬也淡薄了。提婆達多的新教夢，一旦破滅，晚年挫折，不久也就死了！

提婆達多破僧的失敗，原是必然的。只是提婆達多醉心於權威，妄自誇大，不自量力吧了！如王家尊敬，僅能造成有利情勢，但並不能以政權干預來統攝僧伽，創立新教。釋種比丘的擁戴，可能支持他索衆，却不能支持他破僧。從索衆而發展到破僧，已變質爲叛棄佛教，與釋尊爲敵。傳說有推石壓佛、縱象害佛的故事，敵害釋尊，釋種比丘怎能支持他呢？而且，釋種六羣比丘、比丘尼，多數根性是近於「樂行」的；佛弟難陀、侍者阿難，也還是一樣。那末提婆達多的標榜苦行，也就等於取消了支持自己的力量。苦行，誠然是時代風尙。但比丘的頭陀苦行者，如大迦葉、優波斯那等集團，都是十方比丘。對於釋種中心運動，早就不表同情，焉能因標榜苦行而就改變他們的立場！何況這些苦行頭陀，從佛已三四十年，提婆達多又憑什麼，使他們追隨自己，執弟子禮呢！所以，轟轟烈烈的破僧運動，一經舍利弗、目犍連，傳達釋尊意旨，展開反分裂運動，提婆達多就立刻失敗下來。

破僧的結果是失敗了，但對佛教的影響，是廣泛的、深遠的。在社會信衆方面，引起不良反應。當舍利弗傳達釋尊的意旨，到王舍城宣告提婆達多的非法時，引起了社會的疑難與譏嫌。如說：「時彼衆會皆悉唱言：沙門釋子更相憎嫉，見調達得供養，便作是語。」（《五分律》卷三十，參《十誦律》卷三十六、《四分律》卷四）提婆達多素爲朝野所景仰，突然而來的評斥，是會使人驚疑的。有人以爲：「是上人調達，身口可作惡耶？」（《十誦律》卷三十六）就是比丘，有些也會不信的（《增一含》卷十一之十、卷四十三之四）。從傳記看來，阿闍世王於釋尊缺乏信心，所以破僧事一告段落，釋尊就回舍衛城。後因王舍城多疫，闍王才心悔，禮請釋尊還王舍（《根有律藥事》卷五）。經耆婆的引導，阿闍世王又歸依釋尊（《長部》二、《長含》卷二十七）。不久，釋尊就東去毗舍離，作涅槃前的最後遊行。這可見釋尊晚年，王舍城的法化，是不免受到影響的。在出家衆方面，影響更大。提婆達多是釋種，伴黨也是釋種；提婆達多失敗了，釋種比丘不免受到十方比丘的嫉忌誹毀。六羣比丘被看作毀犯的象徵，衆惡歸之。甚至釋族而新求出家，也不免受到留難，或者拒絕。釋族比丘與十方比丘間的不和諧，爲後來佛教分化的一大因素。餘波蕩漾，一直延續到七百結集的時代。

(七)

有些是可以不必說的，但不妨附帶的敍述一下，以說明廣律，有些是律師們的口頭傳說，治律者應有所抉擇。提婆達多破僧，罪大惡極，這是不消說的；但有些也不免是造口業。如提婆達多修定而發神通，因神通而化阿闍世王子，這才受到利養恭敬，引起索衆破僧。依《銅鍱律》、《四分律》卷四、《五分律》卷三，修定發通，是從釋尊學習的。有些人覺得：如不教他發神通，那不是不會破僧嗎？釋尊怎麼會教他？爲了說明與釋尊無關，有的說：釋尊不教他，五百大羅漢也不教他，阿難以親屬愛而教了他（《十誦律》卷三十六）。有的說：是從阿難的和尙——十力迦葉學習的（《根有部苾芻律》卷十四、《根有律破僧事》卷十三）。照這種想法，如不讓提婆達多出家，不是更好嗎？因此有的說：釋尊不許他出家；後來他自剃鬚髮（「賊住」），從破戒比丘修羅陀學習的（《增一含》卷四十九之九）。傳說不同，只是爲了滿足那種淺薄的想法。其實

，從佛學習而得定發通，有甚麼過失呢！

提婆達多破僧，就是想作新佛；作新佛，就非處處模倣釋尊不可，故事就這樣的多起來。釋尊體格極强，所以耆婆爲釋尊治病，用酥一斤。提婆達多有病，也就非服酥一斤不可。可是體力差，消化不了，病苦反而增加了。釋尊可憐他，以神力治了他的病，提婆達多反而說：釋尊有這樣高明的醫術，可以依此爲生（邪命）。這故事已有點不近情了！還有，釋尊有三十二相，身作金色。提婆達多爲了身作金色，以沸油灑身，然後塗上金箔，痛苦不堪（《根有律破僧事》卷十八）。釋尊脚下有千輻輪相，提婆達多就叫鐵匠來，用熱鐵烙足以造成千輻輪相（《根有律破僧事》卷十八）。這二則故事，我覺得不一定刻畫出提婆達多的愚癡，只表示了故事編造者的過於幼稚！

這還不過幼稚可笑而已，還有荒謬的呢！提婆達多破僧失敗，又想回故國作王。他求見耶輸陀羅，想與他結婚，以便登上王位。耶輸陀羅與他握手；耶輸陀羅力大，使提婆達多的五指出血。提婆達多還不死心，又去見「舍迦」（即釋迦）種，要求讓他作王。大家要他取得耶輸陀羅的同意，結婚，才公推他作王。他再進宮去見耶輸陀羅，耶輸陀羅執住他的雙手，十指流血，狼狽而逃（《根有律破僧事》卷十）。前年日本攝製釋迦傳影片，有提婆達多入宮，强佔耶輸陀羅事，引起了佛教界的公憤，其實這是根據古代律師的荒謬揑造而改編的。考釋尊八十歲入涅槃，爲阿闍世王八年。提婆達多的索衆、破僧，在阿闍世王登位前後。所以這是釋尊晚年，約在釋尊七十到七十五歲間的事。提婆達多與釋尊的年齡相近，也是七十高齡的耆年了！耶輸陀羅，比釋尊小不了幾歲；那時已出家近二十年了。故事的編造者，毫無時間觀念，只顧說來好聽。這到底是醜詆提婆達多呢？還是誣辱耶輸陀羅呢？

〔參考資料〕 《中阿含經》卷二十七〈阿奴波經〉；《增一阿含經》卷五、卷九、卷十一、卷十二、卷二十三、卷三十八、卷四十八、卷四十九；《雜阿含經》卷十六、卷十八、卷四十八、卷四十九；《別譯雜阿含經》卷一、卷十四；《起世因本經》卷十；《十二遊經》；《過去現在因果經》卷二；《菩薩本行經》卷上；季羨林〈提婆達多問題〉（《季羨林學術論著自選集》）；加藤周一著・緯遠譯〈從另一個角度談提婆達多〉（《諦觀》雜誌第五十五期）。

提雲般若（梵Devaprajña）

唐代譯經僧。又作提雲陀若那，意譯天智。于闐國人。通大小兩乘之學，呪術、禪法悉皆嫻熟。武周天后永昌元年（689）來洛陽，依勅命在魏國東寺（後改爲大周東寺）從事譯經。迄天授二年（691），計譯出《華嚴經不思議佛境界分》一卷（或二卷）、《華嚴經修慈分》一卷、《造像功德經》二卷、《智炬陀羅尼經》一卷、《諸佛集會陀羅尼經》一卷、《大乘法界無差別論》一卷等。時沙門戰陀、慧智等人任譯語，處一等人任筆受，復禮等人任綴文，德感、慧儼、法明、弘景等人任證義。

〔參考資料〕 《大周刊定衆經目錄》卷一、卷二；《開元釋教錄》卷九；《宋高僧傳》卷二。

提謂波利經

二卷。北魏・曇靖撰。又稱《提謂五戒經》、《提謂經》。本書內容主要敍述佛陀對提謂、波利等人說五戒、十善諸法，以及持齋修行、善惡因果報應等。其特色係結合漢儒的陰陽五行學說、倫理綱常、道教的延命益算思想與佛教理論。

此書今已失傳，然古來諸書多有引用，如智顗《仁王護國般若波羅蜜經疏》卷上云（卍續40・752上）：

「提謂波利等問佛：何不爲我說四、六戒？佛答：五者天下之大數，在天即五星，在地即五嶽，在人爲五臟，在陰陽爲五行，在王爲五帝，在世爲五德，在色爲五色，在法爲五戒。」

《大乘法苑義林章》卷一云（大正45・248a）：

「提謂經說，五百賈人將受五戒，先懺悔彼五逆、十惡、謗法等罪，得四大本淨、五陰本淨、六塵本淨、吾我本淨。時提謂等得不起法忍，三百賈人得柔順忍，二百賈人得須陀洹果，四天王等得柔順忍，三百龍王得信忍，自餘天等發無上道意，十億天人皆行菩薩十善。」

由上列引文，可以窺見此經內容之一斑。關於此經之僞撰原委，古人已曾言及。《出三藏記集》卷五〈新集疑經僞撰雜錄〉云（大正55・39a）：「提謂波利經二卷，舊別有提謂經一卷。右一部宋孝武帝時，北國比丘曇靖撰。」《續高僧傳》卷一〈曇曜傳〉云（大正50・428a）：「時，又有沙門曇靖者，以創開佛日舊譯諸經並從焚蕩，人間誘道，憑准無因，乃出提謂波利經二卷，意在通悟而言多妄習。（中略）舊錄別有提謂經一卷，與諸經語同，但靖加五方五行，用石糅金，疑成僞耳。」

由此可知，古來原有眞本之《提謂經》一卷。後因北魏太武帝滅佛，舊經焚蕩，曇靖爲匡救世道，乃僞作此經。後來，此僞經傳入南方，諸師多以之爲眞經，並爲作教判，如劉虬以此經爲闡明人天善根的第一階教。又，智顗《法華經玄義》卷十（上）說北地一師名此經爲人天教，配五時教中之第一時。然慧遠《大乘義章》卷一則謂此經闡明人法二空，且說提謂等皆成出世正道。故劉虬判其爲人天教，並不恰當云云。《法華經玄義》卷十（上）亦舉出六由破斥北地師所謂的人天教判。又，窺基《大乘法苑義林章》卷一及《法華經玄贊》卷一（本）亦同破劉虬所說，而謂此時尚未分明說三乘所觀諦，故不能名之爲轉法輪。

法藏《華嚴五教章》卷一云（大正45・482c）：「此經所說雖通三乘等教，有義亦攝人天等法，亦與一乘同時說也。」宗密《華嚴原人論》亦以此經爲人天教。後來，天台家對於此經的判屬也有多種說法，凡此諸說雖皆以此經爲眞典，然因係中國人所撰，故諸錄皆編入於僞妄，未被收錄於大藏經之中。

◉附：湯用彤〈五戒十善人天教門〉（摘錄自《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章）

梁・僧祐、隋・法經二錄均謂《提謂經》有二種。一爲一卷本，是眞典。一爲二卷者，乃宋孝武帝時北國沙門曇靖所僞造。《續僧傳》〈曇曜傳〉云：「又有沙門曇靖者以創開佛日，舊譯諸經，並從焚蕩。人間誘導，憑准無因。乃出提謂波利經二卷，意在通悟，而語多妄習。」據此，靖乃於魏太武帝焚毀佛經之後，妄造此經。又《房錄》云：

「宋孝武帝世，元魏沙門曇靜於北臺（平城）撰。見其文曰，東方太山，漢言代嶽。陰陽交代，故云代嶽。於魏世出，只應云魏言，乃曰漢言。不辨時代，一妄。太山即此方言，乃以代嶽譯之，兩語相翻。不識梵魏，二妄。其例甚多，不可具述。備在兩卷經文。舊錄載有提謂經一卷，與諸經語同。但靖加足五方、五行。用石糅金，故成疑耳。」

曇靖乃就一卷《提謂經》，增加陰陽五行之說。其教採取世俗一般之信仰，而雜以道術家言，亦漢代佛道之遺產也。

佛成道後，爲提謂及波利二商主說法事（此在轉法輪之前），見於佛典處甚多。《瑞應本起經》記其時佛說法，文曰：

「以有善心立德本故，諸善鬼神，常當擁護，開示道地，得利諧偶，不使迍蹇，無復艱患。人有見正以信喜敬，淨潔不悔，施道德者，福德益大。所隨轉勝，吉無不利。日月五星，二十八宿，天神鬼王，常隨護助。四天大王賞別善人。東提頭賴，南維睒文，西惟樓勒，北拘均羅，當護汝等，令不遭橫。能有慧意，研精學問，敬佛法衆，棄捐衆惡，不自放恣，終受吉祥。種福得福，行道得道。以先見佛，一心奉承，當爲從是致第一福，現世護祐。快解見諦，富樂長壽，自致泥洹（參看《過去現在因果經》卷三）。」

蓋佛爲提謂、波利二人說法，全在勸善種福。曇靖因欲誘導世人，故取一卷本經文，附會於中國之禮教，復雜以陰陽術數，最合於北

朝一般人之信仰，故極為流行。《續高僧傳》云：「隋初開皇關壤往往民間猶習提謂。邑義各持衣鉢，月再興齋。儀範正律，遞相監檢，甚具翔實云。」提謂之教，亦自有其儀範規矩，並檢察頗嚴也。

《祐錄》卷九載南齊荊州隱士劉虬〈無量義經序〉文，謂佛隨根機說法，其階有七。「先為波利等說五戒，所謂人天善根，一也。」淨影慧遠《大乘義章》卷一謂劉虬言云：「如來一化所說，無出頓漸。華嚴等經是出頓教。餘名為漸。漸中有其五時七階。言五時者，一佛初成道，為提謂等說五戒十善，人天教門。」據此則五戒十善之世間法，乃佛為人天善根所說。因隨根器說法，未演出世正道，故曰人天教。（《辯正論》卷一引《魔化比丘經》云，五戒人根，十善天種云云。言持五戒當得人身。修行十善必獲天報也。此或人天教名之所本。）此「人天教」不知名出何書。據《義章》言，人天教門，無所依據。並引《提謂經》文，以證二商人等所得乃「出世正道」，非人天教門。慧遠所引當出一卷之經。可見「人天教」乃中國人所立名稱，或即出於曇靖書中，亦未可知。按劉虬在曇靖之後，而《法華玄義》論南北判教之不同云：「北地師亦作五時教，而取提謂波利為人天教。」由此可知人天教乃北方之異說，劉虬亦是採取北方之說也。

曇靖以五戒與五常、五行、五臟、五方等等配合。仍是沿漢人陰陽家方法。《辯正論》卷一論名教與佛法之異同，而引《提謂經》曰：

「不殺曰仁，仁主肝木之位，春陽之時，萬物盡生，正月、二月少陽用事，養育羣品，好生惡殺，殺者無仁。不邪曰義，義主肺金之位，七月、八月少陰用事，外妨嫉妬危身之害，內存性命竭精之患，禁私不淫，淫者無義。不飲酒曰禮，禮主心火之位，四月、五月太陽用事，天下太熱，萬物發狂，飲酒致醉，心亦發狂，口為妄說，亂道之本，身致危亡，不盡天命，故禁以酒，酒者無禮。不盜曰智，智主腎水之位，十月、十一月太陰用事，萬物收藏，盜者不順天，以得物藏之，故禁以盜，盜者無智。不妄曰信，信主脾土之位，三月、六月、九月、十二月中央用事，制禦四域，惡口傷人，禍在口中，言出則殃至，氣發則形傷，危身速命，故禁以口舌，舌者無信。」

智者大師之《法界次第初門》卷上之下曰：「故佛為提謂等在家弟子受三歸已，即授五戒，為優婆塞。若在家佛弟子破此五戒，則非清信士女。故經云：『五戒者，天下大禁忌。若犯五戒，在天則違五星，在地則違五嶽，在方則違五帝，在身則違五藏。』」

又《摩訶止觀》卷六（上）言有三種法施。上者出世間上上法施，中者出世間法施，下者為世間法施。世間法施即謂五戒十善等。五常五行亦似五戒（此《提謂經》說）。並亦可與五經（禮、樂、詩、書、易。無春秋）相配（此智者私意）。《止觀輔行傳弘決》卷六之二釋此段甚詳。文略曰：

「言五常似五戒者，如提謂經中長者問佛：『何故但五，不說四、六。』佛言：『但說五者，是天地之根，太乙之初，神氣之始，以治天地，制禦陰陽，成就萬物衆生之靈。天持之和陰陽，地持之萬物生，人持之五藏安。天地之神，萬物之祖，是故但五。』又云：『所持五戒者，令成當來五體，順世五常五德之法。殺乖仁，盜乖義，淫乖禮，酒乖智，妄乖信。惻傷不殺曰仁，清察不盜曰義，防害不淫曰禮，持心禁酒曰智，非法不言曰信（此與辯正論所引不同）。此五者不可造次而虧，不可須臾而廢。君子奉之以立身，用無暫替。故云五戒。』又云：『不殺過於二儀，不盜如太素，不邪行如虛空，不妄語如四時。』」

人天教門是世間法。謂佛為優婆塞說，故推廣而與名教五常相比（《顏氏家訓》〈歸心篇〉亦採此說）。又襲漢代陰陽道術，而三教合一，因得流行甚廣。隋・智顗、唐・法琳並用之而不疑也。

曇靖之書意在止惡勸善，故亦載有天神下界，察人善惡之說。《法苑珠林》卷八十八引

《提謂經》云：

「佛言四時交代，陰陽易位。歲終三覆八校，一月六奏。三界皓皓，五處錄籍，衆生行異，五官典領，校定罪福，行之高下，品格萬途。諸天帝釋、太子使者、日月鬼神、地獄閻羅、百萬神衆等，俱用正月一日、五月一日、九月一日，四布案行帝王、臣民、八夷、飛鳥、走獸、鬼龍行之善惡。知與四天王月八日、十五日盡三十日所奏同無不均。天下使無枉錯，覆校三界衆生罪福多少所屬。福多者即升天上，即勅四鎭五羅大王司命增壽益算，下閻羅王攝五官、除罪名、定福祿。故使持是三長齋。是故三覆八校者，八王日是也。」

此所謂三覆者，在正月、五月、九月之初一日，即三長齋月。八校者即八王日，亦須持齋。六奏者指月之八日、十五日、三十日，及十四日、二十三日、二十九日，即六齋日。《辯正論》卷一又引有《淨土經》（疑即《淨度三昧經》）云：「八王者謂八節日也。言天王所奏文書，一歲八出，故稱八王。此日最急。（中略）一月六奏，六齋日是。一歲三覆，即三長齋月也。」

曇靖僞書所言相同，可見爲當時人一般之信仰也。

〔參考資料〕 《四教義》卷一；《摩訶止觀》卷六（上）；《止觀輔行傳弘決》卷六之二；《法經錄》卷四；《彥琮錄》卷四；《開元釋教錄》卷十八；《辯正論》卷一；《法華經玄贊要集》卷四；《釋氏要覽》卷中；任繼愈《中國佛教史》第三卷第四章；塚本善隆《北朝佛教史研究》。

掌中論（梵Hastavālaprakaraṇa）

一卷。陳那菩薩造，唐·義淨譯。藏譯本謂爲提婆菩薩造。收在《大正藏》第三十一册。全書係由六首偈頌及散文所組成，主要在闡明「三界只是假名，實無外境」之理趣。

書中首先舉出蛇與繩的譬喻，接著指出執著外境爲實有者，恰如將繩誤爲蛇一樣，是被妄分別所誑惑，因此應了知「唯相假藉」，無實有可得。其次指出應捨棄「極微實有論」，認爲若離却能執之識，極微即無法安立。復指出所分別之境既皆不可得，而能分別之妄識又與所見之事不相應，故由此可證三界並非實有，其唯假名而已。最後指出求解脫者若能如是於勝義中周遍推求，則能令煩惱不復生長云云。

此論共有二種譯本。除本書外，另有陳·眞諦譯《解捲論》一卷。該書之頌數較少，僅四頌半，但兩者內容大致相同。本書的梵題意爲「象鼻象尾論」，似暗含瞎子摸象之寓意，至於漢譯之經題，據日人宇井伯壽所述，無論是《掌中》或《解捲（拳）》，都有解開掌中之祕奧的意思。

〔參考資料〕 《大唐內典錄》卷五；《開元釋教錄》卷十九；《大藏聖教法寶標目》卷六；《至元法寶勘同總錄》卷九。

敦煌石窟

我國現存規模最大的石窟羣。位於甘肅省西北端，包括莫高窟、西千佛洞及安西榆林窟，其中以莫高窟的規模最大，影響最深遠。

相傳莫高窟始鑿於前秦·建元二年（366），此後歷經隋、唐、宋、元各代開鑿，共計一千餘窟，保存至今者有四九二窟，洞內的壁畫計有四萬五千多平方公尺，彩塑二千四百餘尊。開鑿的洞窟，最大的高四十公尺，小的高不盈尺。洞內造像均爲泥質彩繪，有單身也有羣像，最大的高三十三公尺，小的不過十公釐，多彩多姿，神態各異。壁畫內容豐富，題材廣泛，不僅表現佛教思想，並反映我國古代狩獵、耕作、紡織、交通、建築、藝術、婚喪嫁娶等現象，藝術成就極高。

西千佛洞開鑿在黨河崖壁的北側，始建於北朝晚期，以後歷代皆有興修。現存洞窟十九個，自西向東排列，窟頂是平坦的戈壁灘。安西榆林窟位於甘肅省安西縣南約七十公里處，開鑿於隋唐以前，現存洞窟四十一個（東崖三十個，西崖十一個），其中有一洞窟繪有唐僧

西行取經彩畫，是極珍貴的文物資料。西千佛洞與榆林窟的壁畫、彩塑，在形制、內容、風格上，皆與莫高窟有密切的關係，是敦煌石窟藝術的組成部分。

由於敦煌處於中西文化交流的特殊地位，因而石窟藝術中反映了傳統藝術與外來藝術相結合的特徵，這在其他石窟中也是少見的。明代以降，由於航海術的發達，絲路驟衰，敦煌石窟遂鮮爲世人所知。清・光緒二十六年（1900），王圓籙道士無意間發現了藏經洞（即莫高窟第十七窟）的寶庫，敦煌之名始爲世人所知。藏經洞內藏有從五世紀初晉代到十一世紀初宋代諸朝的經卷、文書、帛畫、織繡、銅像等文物六萬餘件。經卷中除佛經外，另有道經及佛典，所使用之文字，除漢文之外，藏文、梵文、粟特文、古和闐文、回鶻文等少數民族文字的寫本占六分之一。此一發現，震驚國際，西方探險隊陸續前來探查，迄今，敦煌石窟藏書及壁畫多流入法、英、日、印、俄、美、德等國博物館中，僅餘八千餘卷藏於北京圖書館。1943年，國民政府特成立敦煌藝術研究所，對敦煌寶物加以整理研究。1950年大陸政府將該機構改稱敦煌文物研究所，文革後又擴大爲敦煌研究院，以期對敦煌石窟的研究，作更大的推展。像這種對敦煌文物的研究，在近代國際學術界已蔚然成風，並成爲一門獨立學科，謂之「敦煌學」（Tunhuanology）。

◉附一：河原由雄著・莊伯和譯〈敦煌與絲路的石窟寺院〉（摘錄自《中國名山古剎》下）

敦煌石窟位於甘肅省西北端，可分莫高窟、安西榆林窟、西千佛洞三羣。最大的莫高窟，沿大泉河的鳴沙山東崖，依南北寬一公里分上下二至三段開鑿而成；窟數四九二，塑像二千一百，因屬於砂礫水成岩石壁，洞內壁畫都先在底層加上白胎，佛像也都是石胎塑造，眞正的石雕只有一尊而已。

就年代看，以中央地區的北魏至隋爲最古老，左右（南北）爲唐、宋，南北兩大佛附近更集中於唐後期，千佛洞南端、北端，則有少數開鑿於西夏、元代。

北朝時代

至於《沙州地誌斷簡》、《莫高窟記》所說的莫高窟開鑿期（353年、366年），如今却找不到恰當的石窟。最古老的只有北涼、北魏，其中二七五、二七二、二六八洞，與永靖縣炳靈寺的建弘五年佛（424年，第一六九窟）比較，年代屬於北涼時代（421～439）。二五四、二五七、二五九、二六三窟則屬北魏時代（439～535）。二四九、二八五窟爲西魏時代（535～557）。又原先被認定爲北魏・正光年的二九〇窟，經最近的研究，與二九六、四二八窟一樣地，年代應爲北周時代（557～581）。

北涼、北魏的確可說是啓開了敦煌石窟史幕，可讓人感受到純樸的西方樣式，其中的二七五窟爲架有克孜爾石窟作風的半圓錐型天井的長方洞，交脚彌勒佈滿裏壁空間，而在鑲嵌紅底花紋的牆壁上描繪惡生王、尸毗王本生的畫風，都應當是直接受中亞影響的。

這些初期窟，有屬於在主室周壁安置佛龕或穿鑿小室的僧房窟形式，有塑像放置於裏面，天井呈◰形的伏斗方形尊像窟，有主室中央雕刻塔柱，柱之四面設置佛龕的塔廟窟，後者以主室前部爲前室，前室的天井形成窟頂人字坡，從而可以察知它與以禮拜爲中心的尊像窟之間的變遷。

塑像都是在白底之上施以彩色的。北涼塑像，內體表面的凹凸表現法，顯得很粗放，衣褶隆起。北魏佛像則以刻線表現衣紋，相貌顯現出一種美術史家貫稱的「古拙的微笑」，很是纖細、優雅；尊形有交脚、倚坐、趺坐、半跏等，除寶冠彌勒、二佛並坐、思惟太子之外，也有不少是不知尊名的；龕形有尖拱龕、屋形龕，後者與漢代門闕有關，而爲中國式龕的萌芽。

壁畫以本生、佛傳占主壁，其中又以描述苦行、布施的摩訶薩埵王子、須大拏太子、尸

毗王本生的數量爲最多，接著齊周時代則出現鹿母、善友、須闍提、得眼林。佛傳方面，「四相」出現於北魏，北周則有描繪得更仔細的「八相」；初唐更出現了描繪涅槃前後的奇蹟。

古老的構圖爲一圖一景或同圖異時注的一圖式，其中二五四窟的「捨身飼虎」故事，爲探尋東方故事畫源流的上好資料，並可與日本法隆寺玉蟲櫥子的佛傳畫互爲對照，然而此窟的形制屬於在室中央豎立方柱的塔廟窟，對面壁上圖畫「割肉貿鴿」的尸毗王本生，在周壁上安置千佛，因此信徒可以環繞方柱禮拜塑像，並可從壁畫得到圖解說明的二重效果。二五七、二五九窟爲方柱洞式的一對窟，然而二五九窟更模擬了裏壁佛龕制的尊像窟，從這裏可以了解窟制的變遷發展。總之，從齊周時代起，大致明顯地傾向於伏斗形天井的尊像窟形式。

西魏・大統四至五年（538～539）的第二八五窟，屬於裏面開鑿三龕、兩壁各開鑿四龕的僧房窟形式；從裏面的脇龕置入坐禪僧形像，可知此窟構造是以禪定爲要旨的。

周壁、窟頂的壁畫雖非出自同時期、同一作者之手，而日天、月天、象頭的大聖歡喜天、童形的拘那羅太子、多眼多臂的毗紐天、濕婆天神等模仿印度圖像，以及怪獸、神仙、飛天、風神、雷神、山中羅漢等中國式主題，都是受人注目的。至於畫風的區別，有在赤底上施以生動華麗色彩的西方式樣，相對地，也有在白底上用細勁朱線描繪的中國主題。

二八五窟的確是巧妙地消化吸收東西方樣式的洪爐，若說是敦煌初期壁畫的總決算，實不過言，但無論如何，初期壁畫最大的話題，仍是北魏佛菩薩的粗獷輪廓線所具備不可思議的魅力，實際上，這是白色肉身上的朱暈與鉛白相混，經年累月，才變化爲黑色。例如二六三窟的後補壁被剝下後，即出現北魏佛畫的細勁鐵線描輪廓線。

隋、初唐時代

隋、初唐活潑的造窟活動，反映了世界帝國的特性，確知年代的石窟，依次爲三〇二窟（584年）、三〇五窟（585年）、三九〇窟（618～624年）、二二〇窟（642年）、三三五窟（686年）、一二三窟（697年）、三三二窟（698年以前）。

窟制也有屬於古式的方柱洞，其中方柱的上部象徵須彌山形，有的截去方柱上部，形成佛壇。大致上自600年前後起，伏斗形天井裏壁佛龕制的方形窟已成定規。並且窟頂已非⊕形，而皆飾以蔓草爲主的藻井文樣，其中值得注目的還有西方意匠的聯珠文、葡萄蔓草文。

壁畫主題在隋代時，主要有描繪於南北兩壁上的樹下說法圖，以及周圍和千佛圖。然而說法圖在初期只有三尊，其次再加二羅漢的五尊式，初唐更加上二力士而形成七尊式，其次展開爲圍繞天王、八部衆的大淨土圖。初唐已少見佛傳、本生，而以釋迦、西方、藥師、法華、彌勒變相圖占有主壁，東壁，即洞口左右，利用場所的特性而作對稱的維摩文殊對問圖。

畫風已不只有西方樣式，並積極採取了中原畫壇樣式，爲了以周到的計畫、強勒筆力描繪大畫面的淨土圖，導入中原畫壇畫風是很必要的。事實上，足以與吳道子（繪畫）、楊惠之（雕塑）相比擬的卓越造形，已是這一時代的特色。其中的二二〇窟，裏壁佛龕爲三尊塑像，北壁畫七佛藥師的淨土圖，南壁畫西方淨土，東壁畫維摩變相，雖屬以禮拜爲中心的尊像窟形式，但從明朗的色彩、諸尊纖細的形態，呈現出新的氣氛，特別是維摩變，其傑出應可比擬現已無存的瓦官寺顧愷之筆下的維摩。西方淨土圖則與古代淨土圖不同，具有虛空、寶樓、寶池、舞樂諸會的完備形式，在淨土變展開史上是值得注意的。

此時代的壁畫，重要的還有三三二窟南壁描繪由金棺出現、荼毗、分舍利組成的涅槃前後的奇蹟圖；東壁描繪阿彌陀五十二身圖，與日本法隆寺金堂壁畫的西方淨土圖一脈相承，

爲值得注目的初期淨土圖資料。

盛唐時代

盛唐時代以開元、天寶（713～756）爲中心，國力充實，佛教美術也在質量上都臻於至境，大乘佛教則隨著東傳的路線，而在絲路的石窟寺裏接連不斷地雕刻巨佛。例如則天武后曾在洛陽郊外鑄造一千丈的銅造彌勒佛，實與誇張她的威權有關。而這種製作巨像的作風，更波及敦煌，莫高窟就有二尊威容堂堂的大佛，北大佛在第九十六窟，高三十五公尺（695年），南大佛稍小，在一三〇窟，高二十四點三公尺（開元年間，713～742），都屬倚坐彌勒像；北大佛補修的地方較多，南大佛保存狀況較好，線條有彎曲變化的細長眼睛，微妙的嘴唇造型處理，任何部位都著重於調和、均齊，洋溢出典雅的氣氛，說是經典之作，絲毫不差。

盛唐塑像除此之外，又以三二八、四十五窟保存最佳也最爲出色，佛菩薩的尊嚴，羅漢、神將、天王的激情，都巧妙地包容在唐代寫實性之內。仔細一看，迦葉彷彿給塑成羅漢留下稀疏的顎鬚的樣子，又，衣紋上的裝飾文樣更顯現造形的細緻來。

盛唐壁畫在主題、構圖都值得注意的二一七窟，主壁以一大山水圖爲背景，堂堂表現出觀經變、法華變、普門品變相等複雜構圖；佛龕內部和窟頂的各個角落，詳細地裝飾著堪稱盛唐之華麗寶相華文，其中騎象普賢、騎獅文殊的讚迎圖，還有觀音、地藏的供養圖也有具備無比豪華的結構。尤其北壁的觀經變相，分爲畫面左右及下面的序品、十三觀、九品來迎的描寫方式，構成技法之卓越，無可比擬。

中唐時代以後

安祿山之亂（755年）後，唐朝國勢衰微，在莫高窟的塑像壁畫上也顯現了變化傾向。建中二年（781）敦煌爲吐番佔領（中唐時代），到大中五年（851）漢人張義潮又奪回敦煌（此後依次進入「歸義軍張氏時代」與「曹氏時代」。年代從晚唐至宋代）。儘管如此，敦煌幾乎都未受中原文化的刺激。在壁畫上則重複出現傳習的同一主題、構圖、畫技，而呈現明顯的類形化傾向。佛、菩薩的形態變得生硬起來，以重重的强烈色暈表現立體感的作風更加顯著，色彩則多用丹色、白綠等單調的顏色，缺乏紅色調特別成爲八世紀後期以後的特色。

但，造窟活動決不因吐番占領而衰退，如一四八（776年）、一五八、一五九窟以及晚唐、宋代爲紀念張氏、曹氏，都陸續營造壯麗的大型佛窟。

十六、三六五（附置藏經洞的吳洪弁窟）、一五六（張義潮窟）、九十四（張淮深窟）、九（張承奉窟）、九十八（于闐王窟）、六十一（曹元忠夫人翟氏窟）等是其代表。

而且隨著構造的擴大化，原來的裏壁佛龕制逐漸衰微，代以大規模的佛壇窟制，即以主室中央雕刻寬廣的佛壇上配置塑像，本尊背後雕出象徵樹葉的屏障。其中也有在裏壁刻出十五公尺高的大涅槃像、南北向的空間寬廣的變形窟（一四八、一五八窟）。

從吐番時代起，尊像的種類更多了，並增加釋迦瑞像、觀音、地藏、千手、如意輪、千鉢文殊、熾盛光佛等密教像；在光背、身光上裝飾著焰光形、劍光形等繁縟的文様；同時諸尊周圍及虛空又有數重渦卷狀的光變，畫面上呈現出苦重的氣氛。壁畫主題有西方、藥師、彌勒、法華、報恩、華嚴、降魔、大乘密嚴、天請問等十餘種，這些淨土變相都給描繪在周壁劃分的三至五區之上，腰壁上並繪有窟主及其家族肖像，此外更細分佛傳、本生，在屏風狀畫面一扇一扇地加以仔細描繪，畫板數目單是一邊的壁面就有十數區之多。畫題中最受喜好的是維摩變、牢度叉鬥聖變等神變故事，以及善友、惡友太子報恩變等。又如莫高窟最具規模的六十一窟，裏壁描繪五台山一大勝景圖，並不單是寫景圖，而是攙合了五台山文殊的靈異譚，反映了對於靈驗與神變的時代要求。總而言之，中唐以後的佛窟，除畫格、技法之

外，圖像種類極其豐富，每一件作品除美術史之外，對於佛教史、文學史也深具貴重的價值。

◉附二：鄭健吾著・張桐生譯〈敦煌漢族文化的傳統與佛教美術〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊿）

關於敦煌石窟寺院的情形在《水經注》和《高僧傳》等史書裡面都沒有記載。不過，現在保存在敦煌文物研究所，即莫高窟第三三二窟的唐・聖曆元年（698）李懷讓的斷碑〈大周李君重修莫高窟佛龕碑〉上，有莫高窟草創的記錄。根據碑文的記載，前秦・建元二年（366）有一個叫做樂僔的沙門，他戒行清虛，執心恬靜。他行脚林野之際來到了三危山，忽見夕陽殘照下的三危閃閃地放出金色的光，光中似有千佛之姿，於是，樂僔於山中架吊橋，鑿岩壁，打造了許多龕像。接著有法良禪師自東方來，於樂僔所鑿的石窟旁邊又營造石窟，伽藍（石窟寺院）的產生就是自此二僧開始的……。除了這個碑文以外，在有名的張義潮所捐獻的第一五六窟北壁的上部有以墨書寫的十行〈莫高窟記〉。這上面也記述了樂僔和法良的事蹟，因為許多地方的字受到了磨損，所以要判讀全文非常困難。不過，在伯希和三七二〇文書中有唐・咸通六年（865）的〈莫高窟記〉，可以用來填補缺落的地方。在文中後半記著「晉司空索靖於岩壁題仙巖寺，此後鐫造不絕，有五百餘窟龕」，可是在〈李君佛龕碑〉上沒有這樣的記述。索靖是敦煌出身的人，在《晉書》裡有他的傳，歿於太安二年（303），上面的記述可能是附會敦煌民間傳說而寫的。此外，在第十七窟的藏經洞所發現的《沙州土鏡》殘卷裡面有莫高窟「創建於永和八年癸丑年」的記載。癸丑實際上是永和九年（353），較樂僔開莫高窟還早十三年。《沙州土鏡》是五代後漢・乾祐二年（949）的記錄，比〈李君佛龕碑〉遲了二五〇年，可信性不高。總之，晉・永和九年相當於漢人政權前涼・張重華的八年，前秦・建元二年相當於前涼・張天錫的太清四年。因為〈李君佛龕碑〉上有前秦・建元二年的年號，所以我們很容易產生當莫高窟開創的時候，敦煌已收入前秦版圖的錯覺。而事實上，張氏的前涼滅於前秦是在這十年以後的東晉・太元元年（376）。那麼，〈李君佛龕碑〉上為什麼要寫上前秦的年號呢？第一五六窟的〈莫高窟記〉上記述說，沙門樂僔為了禪行「行脚西遊」而千里迢迢從東方來。又，在〈李君佛龕碑〉上也說，接著有法良禪師自東而來。所以，樂僔和法良大概是前秦的禪僧，為了修行而來到敦煌，所以碑上才會寫上前秦的年號。

下面我們來談一下敦煌的石窟美術，而且把重點放在壁畫上面。唐・咸通四年（863）所寫的文書裡面有「三所禪窟」這個名稱，正如這個名稱所顯示的，敦煌附近有三個石窟，敦煌的莫高窟、西千佛洞以及安西的榆林窟。一般所說的敦煌石窟或千佛洞指的是莫高窟。大同雲岡、洛陽龍門等石窟，是在洞裡岩壁上雕出石佛。而敦煌的石窟則是於壁面塗上泥土，使表面平整以後再畫上壁畫，或者揉土以造塑像。敦煌一帶的石質是混有砂粒的礫岩，所以無法直接雕刻石佛，因此，敦煌石窟的美術是以壁畫和塑像為主的。尤其是壁畫，內容非常豐富，形成了敦煌美術中最重要的一部分。

古來的中國，當北方民族入侵或者發生內亂的時候，都市或寺院總會遭到燒毀。所以，不僅是當時的佛教美術，就是宮廷和貴族所收藏的繪畫、雕刻、工藝等也都幾乎蕩然無存。尤其是繪畫的遺品，在考古挖掘的時候，出土的非常稀少，而且，唐以前的傳世品幾乎找不到了。然而在敦煌，不僅擁有從五世紀前半期到十四世紀左右的元代為止的各時代的繪畫，其中一部分還幾乎保存著完整的姿態。其中又以南北朝到隋唐的繪畫遺品為多，有的還寫著紀年銘。在中原已經找不到可以代表各時代的繪畫的情況之下，要知道當時繪畫的實情以及在繪畫史的編年工作上，敦煌的美術更具備了

無可取代的貴重價値。

在莫高窟裡面，樂僔和法良所開鑿的草創期的石窟已經逸失了，所以我們無法看到四世紀後半到五世紀初的佛像和壁畫。現存的初期窟都集中於莫高窟南區的中央，其中擁有最古式樣的第二七五窟的北側到第四四二窟之間的寬約二十五公尺的崖面崩壞得很厲害，樂僔和法良的石窟很可能就是開在這附近的。有關中國四世紀初的佛像和壁畫的樣式，這從1963年所發現的中國石窟最古的寫有西秦·建弘五年（424）的墨書銘的佛像和壁畫上，可以知道一個大概的情形。

在屬於敦煌最初期的第二七五窟裡，南壁畫著太子的四門出遊，北壁畫著畢鄰迦里迦本生、尸毗王本生和月光王本生等。這些佛傳、本生的壁畫，情景單一，以象徵性的手法表現主題，作風樸素。其中飛天急遽地曲腰飛翔的姿態，與馬蹄寺石窟最初期的金塔寺窟裡的飛天造形有共通的地方。佛傳雖然是以印度的故事爲題目，可是，樓閣、人物等都反映了漢人的風俗，使人感覺到，這裡雖然是鄰接西域的西陲邊地，而漢以來的傳統却是那樣地根深蒂固。不過，在畫人物的面孔和軀體的時候，爲了表現立體感而使用粗線條暈色的畫法是不同於中國傳統畫法的。這些粗線所暈的色雖然都變成了暗褐色，不過，從第二六三窟的壁畫上仍然可以看到當時的姿態。第二六三窟的壁畫因爲直到最近幾年表面都覆了一層宋代的壁畫，所以沒有變色，北魏時代的色調仍然保存得很好，使我們知道了北朝的壁畫使用了西方的美麗的烘托畫法。也就是說在顏面和軀體上先以銀朱畫上粗輪廓，再以暈色烘托出眼和鼻子的形狀，再在上面蓋上一層以鉛白爲主體的膚色，使銀朱隱約地襯托出立體感來。

北朝期的莫高窟壁畫主要畫的是千佛、佛傳和本生。在五世紀後半期到六世紀前半期之間，佛傳和本生的表現方法發生了變化，過去是以單一的畫面來表現主題，後來則採用了以橫長的畫面來表現故事的過程的方法，就像我們在第二五七窟所見到的一樣。第二五七窟是由具備北魏窟中常見的尖形窟頂的前室和擁有方柱的後室所構成的塔廟窟。後室的方柱四壁的上段畫有千佛，中段有沙彌守戒自殺品、九色鹿王本生、須摩提女緣品等，像攤開的畫卷一樣。畫中的山岳、河川、馬車、樓閣等顯著的具備了漢墓壁畫的傳統作風。另外一方面，在第二五四窟裡面，尸毗王本生、摩訶薩埵本生、佛傳的降魔圖等都是以單幅表現出來的。摩訶薩埵本生也就是須陀王子捨身飼虎圖的構圖，是在單幅裡面各處畫上同一人物，表現了時間的推移以及故事的進展。像這樣的表現似乎也影響到了法隆寺的玉蟲櫥子（櫥子即佛龕——譯者註）的漆繪。

從北魏末年到西魏之間，中國的具備民族特色的題材以及表現方式更加顯著起來。第二四九窟的窟頂是伏斗形，各斜面被比擬作天空，畫上了西王母、東王公、風神雷神、四神、怪獸、乘著鳳凰的神佛等，中國古來的黃老思想支配了佛國淨土，衆神佛舞動的姿態像是將窟頂捲起了旋渦一樣。此外，在記載西魏·大統四、五年（538、539）銘文的第二八五窟的窟頂也畫著和第二四九窟同樣的民族題材，壁畫上的菩薩和飛天的容姿具備與南朝墓磚印壁畫中的人物和飛仙相近似的樣式，很受人注目。暈色的技法也採用了不同於北魏的水暈，而且，在佛和菩薩的衣裳上用一種叫做鐵線描的細而有勁的線條畫上輪廓，再施以羣靑、綠靑、紅等色彩，與白堊地的背景形成了强烈的對比，給進窟的人以鮮明的印象。

到了北周時代，佛傳和本生的表現方式又發生了變化。在第四二八窟的東壁上，門的左邊畫著須陀拏太子本生，右邊畫著摩訶薩埵本生。畫面分成三段，從上而下以S字或Z字形畫出故事展開的過程，從某一個角度來看，情節的進行近似今天的戲劇，表現的方式則更爲明快。以前據說第二九〇窟有北魏·正光年間（520～524）的供祀銘，最近對此事發生了懷疑。這個窟被認爲是北周期所營造的，在這個

窟的前室尖形窟頂的兩個斜面上畫著佛傳，畫面分成三段，用五十多個場面表現了從釋迦誕生到成佛爲止的各情景。這樣的表現法可以使信徒一目瞭然，在教化衆生上一定產生了很大的效果。

隋窟也繼承了前代，裝飾著千佛和佛傳、本生的壁畫，此外還新出現了法華經變、維摩詰變等經變。東晉的顧愷之曾在丹陽的瓦官寺畫過維摩詰變，敦煌維摩詰變的出現要遲了兩百年以上。此外，隋代人喜畫釋迦的樹下說法圖，唐代也繼承了這個傳統。一般來說，中央畫壇的影響力大了起來，這是隋代的特色。另一方面，反映了隋與西方的交流，在建築裝飾和衣服上喜歡用連珠紋、唐草紋等伊朗系統的紋樣。

到了唐代，莫高窟的美術在質量兩方面都達到了最盛的時期。內壁的佛龕占據了整個壁面，上面安放著本尊，以菩薩作陪。各壁面畫著大幅的各種淨土變相，越發流露出佛國淨土的氣氛。第二二〇窟是初唐的代表窟，在西壁的佛龕左右畫著普賢和文殊菩薩，南壁畫著西方淨土變，北壁畫著東方藥師淨土變，東壁畫著維摩詰變，內壁的龕下有墨書的「翟家窟」三個字，北壁的中間和東壁的門上殘留著貞觀十六年（642）的銘文——這是在1944年剝去了覆在上層的西夏壁畫而出現的。由於當時剝畫的技術不甚高明，所以初唐的原畫稍微受到了損傷，這是很遺憾的事。1975年把西夏補修的入口向外推出去的時候，又出現了五代的壁畫和翟奉達的題記。

這個窟的淨土圖與隋代以來的樹下說法圖式的淨土圖有所不同，在中間畫著雙樹下的阿彌陀如來等諸尊，周圍環繞著寶池，左右及上部遠方配置著宮殿閣樓，前方畫著揚動著長絹、跳著胡旋舞的天人和樂人，表現出極樂淨土中華美的理想世界。在寶池的蓮華上有兒童模樣的菩薩在那裡很快活地翻著觔斗或者騎在別人的肩膀上，這是化生於西方淨土的信徒的姿態，也一定就是捐獻這個窟的翟氏一族死去的父母及兄弟的姿態。這個在極樂世界裡轉生爲菩薩的蓮華化生才是西方淨土變的核心部分吧！

這個窟的北壁並排畫著七佛的立像，在七佛的左右分別配置著六個神將，如果這就是十二神將的話，那麼這七佛就是七佛藥師了。另一方面，玄奘翻譯《藥師琉璃光如來本願功德經》是在這個壁畫完成以後的永徽元年（650），所以也有人把這個本尊解釋爲過去七佛。不過，從手上拿著藥壺和錫杖來看，很明顯的應該是七佛藥師。在玄奘譯的《藥師經》裡面有「禮拜供祀藥師如來……造如來形像七軀」的句子，裡面有造七佛以禮拜藥師的思想，不過，我們不能夠斷定在玄奘翻譯《藥師經》以前就不存在這種想法。在七佛藥師的左右所配置的十二神將的臉上可以看到動態的表情，與平靜的本尊形成了對比。

在東壁入口的兩側畫著維摩詰變，是描寫文殊菩薩造訪病榻的維摩詰時，互論法門的情景。上方顯示出各種神異，下方左邊文殊的旁邊可以看到帝王和文官，右邊維摩詰的旁邊可以看到諸民族的國王和從者。維摩詰從帳中探身出來與文殊激論，在他的面部所表現的咄咄逼人的表情，以及强勁的描線技術都告訴了我們：一進入唐代，中原優秀的寫實畫風就千里迢迢地傳到了敦煌。這是因爲唐代自貞觀初年開始積極地經營西域，敦煌成了中央政府的前衛據點而與長安之間的往來比以前更爲密切的緣故。

隋代所流行的樹下說法圖在進入初唐以後也很流行。在第五十七窟、第三二二窟有保存得很好的說法圖，以菩提樹下說法爲主而配以羅漢、菩薩和金剛力士。纖細的技法和鮮明的色彩使全體洋溢著優美的氣氛。有人指出第三三二窟的樹下說法圖與法隆寺金堂壁畫在樣式上有共通的地方，這大概是因爲長安、洛陽寺院的範本分別傳到了東西的緣故吧！

到了盛唐期，西方淨土變、東方藥師淨土變、維摩詰變、法華經變、彌勒淨土變等，各

種變相圖更加發達起來。第二一七窟的北壁畫了以《觀無量壽經》爲本的觀經變，在彌陀淨土的兩側及下方畫著未生怨及韋提希夫人的十三觀相，在這裡我們可以說從氣宇恢宏的大畫面上看到了淨土變的完成。在這些淨土圖中所出現的瓊樓玉宇的華麗世界，代表了生活在封建社會裡人們的理想樂園。而在另一方面，也可以說是唐代貴族對豪華的現實生活的謳歌。

第一四八窟的觀經變在構造上酷似日本的當麻曼荼羅，使人以爲前者是後者的祖型。盛唐期的窟是在內壁安置寬大的佛龕，上面以本尊爲中心，並配置寫實的彩塑，在背後的壁面上畫著與彩塑相對應的羅漢或菩薩像，顯示出立體感以及空間的緊迫感。像這樣將塑像與壁畫併爲一體的手法到了中唐期就消失了，開始出現在龕內塑像的周圍安置直條屏風的形式。

建中二年（781），敦煌淪陷於吐蕃之手，將近七十年被異族（藏人）所統治。在第一五九窟的東壁上有大畫面的維摩詰變，維摩詰的下方可以看到吐蕃的贊普（王）。上方畫的維摩詰像雖然是形式化的表現，下方的贊普像則很寫實地表現了他的動作。第一五八窟是一個放置了十五公尺的涅槃像的大窟。在涅槃佛背後寬大的內壁上畫著菩薩天王，南壁畫著羅漢，北壁畫著穿了各民族服裝的信徒在那裡悲嘆的樣子。在吐蕃時期像這樣表現各民族風俗的畫算是相當多，每一個人物的姿態都透露出獨特的個性。一般來說，技巧比以前大膽，表現人物立體感的暈色法與傳統的中原作風不同，色彩也轉以土黃、茶、綠青等爲主調，顯示出敦煌與中原交通斷絕以後，畫匠們無法自由地獲得顏料和筆的苦狀。

大中二年（848），此地豪族張義潮把吐蕃驅逐出去，唐收回了河西地區，張義潮因此受任爲歸義軍節度使，而唐朝的國力已不如往昔，所以事實上，河西走廊成了張氏一族的獨立王國。第一五六窟是張氏所營造的，在南、北壁和東壁的經變下層有張義潮及其妻宋國夫人的出行圖，像長卷一樣的攤開著。當俄國革命之際逃到中國領內的白俄兵士住在敦煌莫高窟的時候，這個窟內的壁畫受到了相當大的損傷，不過，仍然不失爲表現了當時王侯豪華出行的景觀及風俗的貴重的形像資料。

第十七窟又叫藏經洞，由於發現了敦煌文書而知名，這是一個附屬於河西地方都僧統洪辯所營造的第十六窟的甬道的窟，這個窟的作用與收放唐招提寺鑑眞和上像的開山堂相同，窟的內壁中間放著洪辯的肖像（塑造），壁面畫著在樹下的人物像。樹木和人物在技法上都非常的優秀，頗有唐最盛期的傳統之餘緒。

張氏一族衰退以後曹議金抬頭，在五代的後唐・同光二年（924）接任歸義軍節度使，在曹氏的時候，河西一帶回鶻（回紇）、吐蕃的勢力逐漸强大，曹氏的勢力範圍後退，僅占據敦煌和瓜州一帶。這個小王國的政權所以能夠維持將近一三〇年之久，這主要是因爲他們與于闐和甘州的回鶻王締結婚姻關係，而加深了政治和經濟上的連繫的緣故。在第九十八窟前壁的入口左右有于闐國王及其妻曹氏的供祀像，于闐國王的供祀像是莫高窟中最大的，從這件事也可以看出兩者關係之密切。此外，第一〇八窟有曹議金夫婦出行圖，據說曹氏設置了畫院，這一族所營造的許多窟中的壁畫大概就是出於畫院的畫師之手的。

第六十一窟畫在整個內壁的大幅五台山圖是宋代的代表作品之一，在《華嚴經》裡有文殊菩薩住於東北方的清涼山的記載，由於名字及有五個山頂的條件相符合，所以山西省的五台山成了信仰的聖地。製作五台山圖最早的記錄是唐高宗龍朔元年（661），不久流傳到吐蕃和日本。這個第六十一窟裡的圖似乎是根據唐末的五台山圖而畫的，天空中顯現出各種靈異，在五峯當中有清涼寺、佛光寺及大小一百七十多建築物散在各處，下方畫了參詣五台山的信徒、耕田的農民以及小販等，是傳達了當時的風俗的名勝圖繪，頗耐人尋味。

據說黨項羌族建立的西夏滅了沙州歸義軍是在1036年左右。在西夏的支配期間，敦煌沒

有營造新的洞窟，不過，許多窟裡的壁畫都重新畫過了。第四〇九窟的東壁入口左右畫著身穿龍袍看似西夏王的供祀者像，大概是由於長年歲月的侵蝕而變色的緣故，人物的畫法看起來像兒童畫，可是風味獨特，技法熟練，使人推測，五代、宋以來的畫院傳統仍然存在於這個時代裡。西夏於十三世紀初亡於元，此後的莫高窟的壁畫就只有一些西藏情調的密教繪畫了。

在上千年的悠長歲月當中，敦煌的世相流轉變遷，莫高窟的美術也有盛有衰。不過，通過此一宗教美術，我們不僅能夠知道各個時代的支配者以及民衆的信仰和思想，還可以了解一些他們的生活情形。殘留在莫高窟的壁畫告訴了我們，當時的畫師們雖然受到宗教上的限制，可是，他們仍然能夠基於自己的生活體驗，把當時的風俗、習慣、生產活動等，表現於繪畫上面。

莫高窟的壁畫所畫的本生、佛傳、經變等佛教繪畫的主題，固然是莫高窟壁畫中最重要的內容，可是，事實上，當時的壁畫作家們對印度這個國家一無所知，所以，他們對於在印度所畫的佛傳和本生裡面出現的生活情景是完全沒有體驗過的。因此，他們最初一定是一邊看著印度或西域的僧侶們所帶來的底本，一邊加以模倣描繪的。

後來，他們開始根據自己直接或間接的生活體驗來表現佛教的世界。也就是說，作家們通過宗教藝術把自己對現實生活的認識表現出來。而這種認識又成了宗教繪畫內容的一部分。因此，儘管這些繪畫所畫的是佛像、本生、經變等富有濃厚宗教色彩的東西，可是，作品本身却曲折委婉地反映了當時的生活情景及審美意識。

在各種佛教傳說、本生、佛傳、經變，尤其是表現天的天頂畫裡面摻入了許多中國古來的傳說和寓言等，特別是從北魏末年進入西魏以後，人們喜歡表現中國傳統的神話和傳說，同時更進一步把自己經常聽到的傳說或寓言等當作比喻，用來表現民衆的某種願望或對善惡的批判。

唐代以後，經變的繪畫流行起來。在淨土變裡面配置著樓閣、殿堂、寶池和伎樂、舞蹈等的宮廷生活，甚至於一般民衆的農耕生活以及狩獵、冠婚葬祭等，各種各樣的生活情景都成了描繪的對象，直接地反映了各個時代的社會生活和風俗習慣。因此，從這個角度來看，這些繪畫爲我們這些學歷史的人提供了非常貴重的形象資料。在中國繪畫的領域裡面，佛教繪畫從出現到成長發展的過程當中，超越了佛教美術的形式和內容上的限制，而爲某種生活提供了表現的場所，這是多麼有意義的事。

下面我們就來談一下敦煌的現狀。

莫高窟位於敦煌東南大約二十五公里的地方，直線距離雖然只有十八、十九公里，可是從敦煌到莫高窟之間的柏油公路剛好成T字形，等於要走三角形的兩邊，所以有二十五公里。

從1963年起，開始修補莫高窟的石窟。看了伯希和、斯坦因或大谷探險隊所拍的照片，我們也會知道，本世紀前半期的莫高窟的崖的前方全部都已崩壞，洞窟內的塑像和壁面悽慘地暴露在外面。而且，當時除了自然破壞以外還有人爲的破壞助威。十九世紀末以來，住在莫高窟的王道士見到莫高窟的棧道崩壞了，就在各壁面橫加開鑿洞穴作爲連絡的通道。在這種情形下，貴重的壁畫、塑像遭到破壞，或者暴露在直射陽光和風砂之下任其摧殘。在1963年，開始修補敦煌。（中略）從1963到1966年之間，重要地方的修復工程大致完成。

工程開始以前，在把石窟前面堆積的砂石搬開的時候，又重新發現了三窟三龕。敦煌莫高窟在共產政府初統治大陸之時有四六八窟，後來成了四八六窟，現在又增加到了四九二窟就是因爲這個緣故。在地下四、五公尺深的地方發現的六窟，包括北魏的三窟以及盛唐、中唐、西夏所開的三龕。其中第四八七窟的窟形是與具有西魏・大統四年銘的第二八五窟相同

形式的僧房窟，頗受人注意。

1965年，在第一二五窟和第一二六窟之間又發現了北魏·太和年間（477～499）的刺繡，這在《文物》雜誌上有詳細的報告，在此不作詳細的敍述。這是用鏈狀花樣刺繡成的一佛二菩薩及供祀者，並且寫著發願文。根據研究者的報告，這個刺繡作於太和十一年（487）的四月八日，因爲樣式接近中原的樣式，所以很受到研究者的注意。此外，在當時的石窟前面所建的「飛閣」遺蹟也被發掘了出來。

◉附三：王重民〈記敦煌寫本的佛經〉（摘錄自《敦煌遺書論文集》下編）

敦煌佛經的價值應該說：一是寫本之古，足以校勘宋代以後開雕的各藏；二是古佚經、佚文之多，可以補足宋代以後各藏的不足；三是有一些佛教史料過去失傳，佛教史上一些未決的問題，只有利用了敦煌佛教史料以後，才獲得了解決。單就這三點來說，就可知道它的價值是非常鉅大的。

如前所述，敦煌佛經寫本的年代，包括第四到第十的七個世紀，其中北魏時代的寫本當然非常寶貴，而隋唐時代（唐代斷自天寶以前）由於多據官本，紙墨書法又都好，也有很高的校勘價值。現在我們對於宋刻各藏已經視爲珍品，翻印校勘不遺餘力，但對於比宋藏刻本還古到五、六、七百年時間的敦煌佛經寫本，除了一些極個別的卷軸，和日本校勘《大正大藏經》用過的一些敦煌佛經寫本作校勘外，還有很大量很寶貴的寫本未經利用過。至於敦煌佛經中所包含的古逸經，那就更重要了。因爲屬於這類的佛經，都是在古代通行一時，在佛教史上造成過一定的影響，竟因原本或原譯本失傳，在最近九百年間，研究佛經和佛學史的人，只知經名而未見經本，或者連經名都不知道了。敦煌佛經的發見，使那些古佚經又和世人相見，當然是佛教史研究上的一個極其重大的事件。所以當被劫餘的八千卷敦煌佛經運藏在京師圖書館以後，我國佛學專家李翊灼先生就在這方面作了廣泛的研究。他遍閱了那八千多卷佛經，從中選出了一五九種古逸經，編成了《敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄》，並附《疑僞外道目錄》，今有1912年《古學彙刊》排印本。後來日本校印《大正大藏經》時，又印入《昭和法寶總目錄》內。這部目錄著作可以說給研究敦煌佛經打開了一個新的門徑。隨後日本的佛教團體和佛學專家在這一目錄的影響下，利用倫敦、巴黎和日本私人收藏家所藏的敦煌佛經，經過了十多年的努力，校訂出了一八八種古佚經，編入《大正新修大藏經》內，成爲第八十五卷的〈古逸部〉和〈疑似部〉。這應該說是一個很大的貢獻，給佛經研究提供了大量新材料，引起佛學研究者很大的注意。

在《大正新修大藏經》所校印的這一八八種古逸經和疑似經中，有很多北朝時期的佛經解義，如《法華義記》卷第三，《維摩經義記》卷第四，《華嚴經義記》卷第一，《涅槃經義記》、《勝鬘義記》、《十地論義疏》第一、第二殘卷。唐代的逸經逸注就更多了，最重要的如道氤撰的《御注金剛般若波羅蜜經宣演》二卷。關於法成的講解，有《大乘稻芉經隨聽疏》、《大乘稻芉經隨聽疏決》、《瑜伽師地論分門記》和《瑜伽論手記》等，還有關於禪宗的一些經論。最古的寫本《法句經》，也作爲「疑似經」校印在這裏。《法句經》的翻譯時代較早，和梵本校對起來，有些句法不相同，但那是翻譯人時代局限性所造成的，不能因此說那個經本有什麼可疑。若是作爲古譯墨本來看待，才算比較合理。又敦煌佛經多是殘卷，有的有前題無後題，有的有後題無前題，還有一些前後題都沒有，這就給編校人造成了極大的困難，《大正新修大藏經》中也就不可避免的要在這一類的困難中發生錯誤。如〈古逸部〉既根據伯2132和2173兩卷，校錄了道氤的《御製金剛般若波羅蜜經宣演》兩卷，又根據伯2330，校錄了《金剛般若經疏》一卷。但這裏的《金剛般若經疏》的全文，已經包括在

《御製金剛般若波羅蜜經宣演》的上卷當中，讀者一對就能立刻覺察出來。所以《金剛般若經疏》就是《御製金剛般若波羅蜜經宣演》的另一個寫本，應該用它（伯2330卷）校伯2132卷。但由於伯2330卷沒有前後題，編者不知道，就出現了這樣的錯誤。

◉附四：周一良〈敦煌寶藏的學術價值〉（摘錄自《敦煌遺書論文集》序）

敦煌寶藏主要可以分爲文物和寫本（也有一部分刊本）兩大方面，而這兩方面又各包含許許多多需要研究探討的內容。就文物而言，如洞窟的類型、斷代與分期，壁畫的源流、技法及其在中國繪畫史上的地位，壁畫所反映的佛經經義、佛教故事、社會經濟狀況、風俗服飾，不同時期的建築、雕塑、幡幢、刺繡品等的風格、特點等等。就寫本文獻而言，涉及的方面和問題就更爲廣泛了。古寫本經史子集的校勘，久已亡佚的四部書的考訂，彌補文學史上失去的環節的、前所未見的變文及詩、曲子詞等作品，研究唐代宗教不可缺少而早已失傳的佛教、道教、摩尼教等經典，反映敦煌地方各個時期（唐朝統治、吐蕃佔領、張氏、曹氏歸義軍）政治、社會、經濟、法律的官私和寺院文書等等。而敦煌經卷的題記、壁畫上的榜題、功德記、發願文、寫本文獻中的俗字、變文中的語詞以及寫本的書法等等，也無不給歷史、語言、考古、藝術等學科提供了研究對象和寶貴資料。敦煌所出西藏文、于闐文和其他民族語文的文獻，同樣具有極高價值。如吐蕃贊普朝廷上頓悟、漸悟一場激烈的佛教爭論，若非敦煌藏文資料，是無從爲世所知的。總而言之，敦煌寶藏豐富多彩，利用這些材料，可以幫助解決大大小小許多方面的問題，可以取得五光十色的研究成果。

〔參考資料〕 姜亮夫《莫高窟年表》；潘絜茲《敦煌莫高窟藝術》；敦煌藝術研究所《敦煌藝術寶庫》；商務印書館編《敦煌遺書總目索引》；《敦煌藝術》（里仁書局影印本）；楨一雄（等）編《講座敦煌》（十三冊）；矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說》；《西域文化研究》第一冊〈敦煌佛教資料〉、第五冊〈中央アジア佛教美術〉；塚本善隆《敦煌佛教史》。

散亂（梵viksepa，藏rnam-par-gyeṅ-ba）

心所名。指令心於所緣之境流蕩不定的精神作用。爲唯識百法之一、隨煩惱之一，又稱散動、心亂。《成唯識論》卷六云（大正31・34b）：「云何散亂？於諸所緣令心流蕩爲性，能障正定，惡慧所依爲業。謂散亂者，發惡慧故。」

關於其體之假實，頗有異說。依《瑜伽師地論》卷五十五之說，散亂屬癡之一分；依《大乘阿毗達磨雜集論》卷一之說，散亂屬貪、瞋、癡三種。此上二說皆以散亂無別體。然護法認爲其另有自體。《成唯識論》卷六云（大正31・34c）：「散亂別相謂即躁擾，令俱生法皆流蕩故。若離彼三，無別自體，不應別說障三摩地。」

此外，諸經論對其種類之記載亦不一致，略如下列：

(一)《大乘莊嚴經論》卷八列出二種：(1)下意散亂，即欣求小乘而昧大乘的散亂。(2)分別散亂，即對「三輪」生起分別思慮的散亂。

(二)陳譯《攝大乘論釋》卷九分自性散亂（指五識）、外散亂（指意識馳動於外塵）、內散亂（指心生高下，念念變化不定）、粗重散亂（即執著於我、我所等）、思惟散亂（謂菩薩捨大乘而思惟小乘）五種。《六門教授習定論》亦舉外心、內心、邪緣心、粗重心、作意心之五種散亂。

(三)《顯揚聖教論》卷十八、《辯中邊論》卷下、《大乘阿毗達磨雜集論》卷一等列作意心散亂（又名思惟散動）、外心散亂（又名外緣散動）、內心散亂（又名內散動）、相心散亂（又名相散動，指依止外相的作意，而思惟內境的相貌）、粗重心散亂（又名粗惑散動）、自性心散亂（又名自性散動）六種。

(四)《攝大乘論本》卷中舉無相散動（又名無

有相散動，謂執著無相）、有相散動（謂執著有相）、增益散動（謂執著有增益爲無所有）、損減散動（謂執著無損減爲實有）、一性散動（又名一執散動，謂執著依他分別即是空）、異性散動（又名異執散動，謂執著色與空不同）、自性散動（又名通散動，謂執著色爲有礙）、差別散動（又名別散動，謂執著色有生、滅、染、淨等差別）、如名取義散動（又名如名起義散動，謂執著如名之義）、如義取名散動（又名如義起名散動，謂於如義之名起舊執）十種。

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論釋》卷五；《攝大乘論釋》卷四；《大乘百法明門論》；《成唯識論》卷四；《成唯識論述記》卷六（末）；《百法問答鈔》卷一。

散若夷毗羅梨沸（梵 Sañjaya-Vairaṭīputra、Sañjayi-Veraṭṭiputra、Sañjayi-Vairaṭṭīputra，巴 Sañjaya-Velaṭṭhiputta、Sañjaya-Velaṭṭhaputta）

六師外道之一。與佛陀同時代，爲有名的懷疑論者。音譯又作删闍耶毗羅瑟智，略稱删若。氏對種種形而上學的問題，始終抱持著似是而非、可有可無的曖昧態度，並無確定的答案，故有謂其主張猶如鰻魚般滑溜，令人難以掌握，是一種不可知論。從哲學觀點來看，其學說是印度思想史中，最早明白闡示所謂「中止判斷」論點的學說。氏住在摩揭陀國的首府王舍城，名聲頗高，擁有衆多弟子。由於其高足舍利弗與摩訶目犍連，率領二五〇位弟子同時歸依佛陀，故氏曾爲此激憤吐血。

◉附：水野弘元著・郭忠生譯《原始佛教》第二章（摘錄）

散若夷毗羅利沸，是既不肯定也不否定業報的懷疑論者。

他認爲：世上自命爲哲人者，總是認爲自己說的才是眞理，他人所說的都是謬誤的。就各人來說，各自的主張都是眞理，那麼便有許多不同的眞理。可是對同一事物來說，不可能有那麼多的眞理，究竟孰是孰非，難以論斷；所以這全然是各人主觀的見解而已。除非能求得客觀唯一的眞理，否則以主觀的見解來相互批評，都是徒勞無益的。毋寧捨棄這些戲論，停止判斷是非善惡，老實嚴謹的修行才是明智之學。這就是不可知論者。

如果吾人更進一步的探究懷疑論者的動機，則不必完全否認它的價值；可是從邏輯或科學的觀點看來，則它是一種不求甚解的卑怯心態。如果任何事物皆可疑，便應該連自己的主張亦復可疑。釋尊就曾用這樣的論鋒來指摘懷疑論的矛盾。並且指正其不當的生命觀。所以佛教認爲持有這種論調者是一種詭辯論者。

釋尊的二大弟子舍利弗、目犍連，最初都是師事散若夷，從其遊學。但不滿師說，隨後銘感於釋尊的主張，不顧散若夷的勸止，毅然投入釋尊座下。又舍利弗的舅父長爪梵志（Dīghanakha），雖然與散若夷無涉，但是，從他的主張看來，他也是位懷疑論者。後來亦是聽聞釋尊彈斥懷疑論者的不是而成爲佛教徒。

斑足王（梵 Kalmāṣapāda，巴 Kammāsapāda）

印度古代國王名。梵名音譯迦摩沙波陀、迦摩沙颰、羯摩沙波羅、劫磨沙波陀。意譯班足、駁足、鹿足。又，《雜譬喩經》卷上第八經作噉人王、《六度集經》卷四〈普明王經〉作阿羣。

依《賢愚經》卷十一〈無惱指鬘品〉所述，印度波羅捺國國王波羅達摩，一日遊獵於山林中，與一母獅交會，得一子，形似人，足有斑駁，名曰斑足，後繼其父爲王。此外，《仁王般若經》卷下說，天羅國王有太子名斑足，從一外道受邪教，欲取千王之頭祭家神。後自登王位，得九九九王，尙缺一王，即北行萬里，得一王名普明。普明王請求一日頂禮三寶，王允之。普明王乃請百法師講《般若經》，忽而悟解，還至天羅國，對九九九王說，命到時宜誦般若經偈。時，斑足王亦聞此法，得證入

空三昧。遂將國土交付王弟，出家修行，證無生法忍。又，《大乘入楞伽經》卷七則謂，斑足王領七億家，有食肉之惡習；初食禽獸，後乃及人，所生之男女，皆爲羅刹云云。

〔參考資料〕《菩薩本行經》卷下；《僧伽羅刹所集經》卷上；《入楞伽經》卷八〈遮食肉品〉；《師子素駄娑王斷食經》；《六度集經》卷四。

斌宗（1911～1957）

現代台灣之天台宗僧。彰化鹿港人，俗姓施。年十四，即赴獅頭山禮禪師閒雲披剃。年十七，結茅廬於台中市郊，精研《法華》、《楞嚴》，亦常參與台中詩人之聚會。民國二十二年（1933），發心渡海赴大陸求戒。初赴廈門、福州湧泉寺、鼓浪嶼等地禮虛雲、艮達諸師。二十三年，赴天童寺，從圓瑛受具足戒。二十四年，入天台學院專修部，研究《四教儀》、《法華》及天台教觀。

民國二十六年返台，至龍虎庵講《地藏經》，首開台灣僧侶研究經典之風氣。二十九年，東渡日本訪問。三十年，赴大溪齋明寺講《般若心經》，並撰《心經釋要》一卷。後在新竹古奇峯建法源寺；復成立「佛學高級研究班」與「南天台佛學研究所」。

國民政府自大陸撤退來台之後，師曾多方收容來台之青年僧侶。自四十年起，閉關三載以閱藏。出關後，應各地之邀，四處講經說法，以迄示寂爲止。師逝世後，其弟子慧嶽，亦頗能紹隆師志，弘揚天台法門。

師著有《般若心經要釋》、《佛說阿彌陀經要釋》、《楞嚴經義燈》、《我人生死之由來》、《雲水詩草》等。後由其弟子慧嶽輯成《斌宗法師遺集》行世。

斯坦因（Mark Aurel Stein；1862～1943）

英國考古學者、探險家。本爲匈牙利人，生於布達佩斯。嘗於布達佩斯、維也納、都賓根等大學求學，後往英國牛津大學專攻考古學。其後，畢生從事考古、探險與學術研究。1943年，逝世於阿富汗喀布爾市。

氏爲本世紀最著名之西域探險家之一，先後曾參加西域地方的學術探險隊達四次之多。茲略述如下：

(1)1900～1901年，在印度政府的援助下，進入中國新疆，調查和闐附近的遺蹟，蒐集甚多佛像、佛書、古經、斷簡、古錢、古代家具等。

(2)1906～1908年，調查以敦煌爲中心的西域各地，此次攜回祕藏於千佛洞壁中之古經、幀幅，及寫在佛書上的幢幡等約二千箱。每本古經均爲完整原書，有梵文、回回文、藏文本。此外也有寫本、刊本、經卷、貝葉、折本、綴本等各種書籍，多達萬餘册。

(3)1913～1916年，除就前兩次探險之地再作調查外，亦探查蒙古至阿富汗之間的地區，此項調查工作，使得古代歐亞間的交通路線隨之明朗。

(4)1930年以後，進入西亞調查伊朗、敍利亞、約旦等地。

氏雖爲本世紀國際間最著名的西域探險家之一，但對中國人而言，氏亦爲劫取中國重要文物最多的探險家之一。其生平著作頗多，其中與西域考古有關的著作有《克什米爾歷代帝王編年史》（Chronicle of kings of Kashmir，1900）、《古代和闐考》（Ancient Khotan，1907）、《西域》（Serindia，1921）、《千佛洞》（The Thousand Buddhas，1921）、《亞洲腹地》（Innermost Asia, 1928）、《敦煌發現的壁畫目錄》（A Catalogue of Paintings Recovered from Tun-Huang，1931）等。

景閑（1298～1374）

高麗末期禪僧。全羅道古阜人。號白雲。幼年出家，後赴中國元都參訪西天指空；復師事江南湖州（浙江省）之石屋清珙。於恭愍王二年（1353）大悟。後歸國住松都城外之性覺庵及海州安國寺。十四年任海州神光寺住持，

又奉勅住長湍五冠山願堂興聖寺。師與朝鮮禪宗高僧太古普愚同受石屋清珙之法，然與普愚之風格不同。太古普愚以看話禪爲主，景閑則開創究竟無心無念之禪風。晚年移住京畿金浦望山之孤山庵及驪州鷲巖寺。恭愍王二十三年示寂，世壽七十七。其著書現存有：⑴《佛祖直指心體節要》二卷。⑵《白雲和尚語錄》二卷，由侍者釋璨輯其語錄而成。此中，《佛祖直指心體節要》係目前所知之世界最古之鑄字本。

〔參考資料〕　《韓國佛教撰述文獻總錄》。

景眞八角亭

雲南西雙版納之重要歷史建築物之一。位於勐（佛）海縣城西十四公里的景眞山，東南臨流沙河，西瀕景眞湖。爲景眞地區中心佛寺「瓦拉扎灘」的一部分。相傳，佛教徒爲紀念佛陀，遂仿其頭上所戴金絲帽式樣建造此亭，亭上八角代表常隨侍佛陀身邊之八大弟子。整體看來，亭頂造型獨特，建築別具一格，爲西雙版納諸亭之冠。

據傣文景眞史書《博崗》所載，此八角亭建於傣曆1063年（1701），由當地傣族僧廳蚌叫與二位內地漢人共同設計完工。在古代，此八角亭爲議事亭，凡傣曆每月十五、三十兩日，景眞地區之佛爺均集中亭內，聽高僧授經和商定宗教重大活動。此外也是處理日常重大事務，及僧侶晉升爲佛爺的場所。又據史書所載，八角亭於1852年毀於兵火，後重修。文化大革命時，曾再度遭受破壞，後於1981年重修。

八角亭亭高十五公尺左右，亭底直徑約十公尺。由座、身、頂三部分組成。座由折角之「亞」字形磚砌成須彌座；身由多角之磚砌牆，開四門，牆面內外抹淺紅色泥皮，鑲各種彩色玻璃，並用金銀粉印製花卉、動物、人物等圖案；頂爲木構，呈錐形多層屋檐，檐繫銅鈴，利杆裝有花卉圖案銀片。在傣族之建築史上，此亭係一頗具代表性之傑作。

景祐法寶錄

二十一卷。全名《景祐新修法寶錄》，略稱《景祐錄》。本書係繼《大中祥符法寶錄》而撰。北宋右僕射呂夷簡及參知政事宋綬等奉詔編輯，乃北宋．大中祥符四年（1011）至景祐三年（1036）間譯成經論之目錄。

全書計收錄傳譯之三藏六位，譯出之經論一六一卷（或說十九部一四八卷）。書成後，依舊例賜〈御製景祐新修法寶錄序〉，勅令入藏。另據《大藏聖教法寶標目》卷一所載，本錄收載大乘經典九部一〇八卷、大乘律典一部一卷、大乘論典二部二十八卷、小乘經籍六部十一卷、小乘律籍一部一卷，總計大小乘經律論十九部一五〇卷。

民國二十二年（1933），於山西省趙城縣廣勝寺所藏《金版大藏經》中，發現本錄之殘本，後將其收於《宋藏遺珍》下集第十二函出版，計有二十一卷。其中，卷三、五、七、十一、十五、十九、二十等七卷爲缺本，卷八、卷十兩卷爲殘本。其後，南京支那內學院抄出《宋藏遺珍》本之要文，再依本書之總錄、《大中祥符法寶錄》、《天聖釋教總錄》、《至元法寶勘同總錄》等補入原缺部分，題爲《景祐法寶錄略出》，於民國二十三年刊行。

〔參考資料〕　《佛祖統紀》卷四十五。

景德傳燈錄

三十卷。宋．釋道原撰。收於《大正藏》第五十一冊。本書敍述天竺佛、祖以迄中國禪宗的傳承世系，記載佛祖付法因緣和著名禪師機緣語句，附輯偈、頌、詩、歌，是一種以禪宗師資傳承世次爲綱，以記言記事爲主要內容的纂述。書名「傳燈錄」，取義於這部書記載歷代禪法傳承，有如燈燈相續的用意。又以本書成於宋眞宗景德元年（1004），故於書題上加「景德」年號。

關於禪宗佛祖付法因緣、偈語等的記錄，舊傳東魏靜帝興和二年（540）有高僧雲啓（宋．契嵩《傳法正宗論》作曇啓）前往印度求

法，途經龜茲，遇北印三藏那連耶舍欲來華弘化，遂挽留暫住，共譯《祖偈因緣傳》。後耶舍東來，受到北齊文宣帝的禮遇，以齊方受魏禪，未遑開展譯事，就把前在龜茲時所出《祖偈因緣傳》授予居士萬天懿。當時另有流行於北魏境內，傳係印度三藏吉迦夜共沙門曇曜共譯的《付法藏傳》，序次失當，兼缺偈頌，乃將耶舍譯本校正其失。梁簡文帝聞有此本，遣使前往傳寫，因得流布南地。唐・貞元間（785～804）沙門慧炬帶著《祖偈因緣傳》往曹溪，傳說曾同印度三藏勝持重加參校，並編次諸祖傳法偈語及唐初以來宗師機緣，集爲《寶林傳》（原十卷，現存一、二、三、四、五、六、八諸卷）。唐・光化中（898～901），華岳沙門玄偉續集貞元以來宗師機緣，編爲《玄門聖冑集》（已佚）。朱梁・開平四年（910），南岳沙門惟勁續集光化以來宗師機緣，編爲《續寶林傳》（已佚，參閱宋・惟白撰《大藏經綱目指要錄》卷八）。其後，南唐・保大十年（952），泉州昭慶寺僧靜、筠二師，續有《祖堂集》（二十卷，國內不甚知名，但傳入朝鮮）的編撰，體例略同，而內容記載稍有出入，又多收禪門歌行偈頌。道原編撰《景德傳燈錄》，對以前諸籍綜合取材，並廣事網羅，重加組織，爲現存禪宗史中最初具有完整規模的一部。

全書內容，大體可分爲四個部分。第一部分卷一、卷二，敍述賢劫七佛和釋迦牟尼佛以下的初祖摩訶迦葉至第二十七祖般若多羅，以及旁出的二十二祖。第二部分（卷三、卷四、卷五）敍述初祖菩提達摩至第六祖慧能（順著天竺列祖世次爲從第二十八祖至第三十三祖），及其正、旁出諸法嗣。第三部分（從卷六至卷二十六）則以中國第六祖慧能門下的正嗣南岳懷讓和青原行思兩大支爲綱，分敍其傳承法系。第四部分（卷二十七至卷三十）可視爲本書的附錄，記載禪宗正統以外而以習禪著名的高僧，並輯錄流傳一時的諸方雜學語句和禪宗著名禪師的廣語，以及有關贊、偈、銘、箴、詩、歌等具有代表性的篇章。

關於天竺祖師傳承的世次，是在禪家爭辯南宗正統時期開始出現的。南宗祖師慧能（638～713）的晚年弟子荷澤神會（668～760），於慧能逝世二十年之後，在北地一再攻擊和慧能同門的神秀學系，說他們師承是旁，法門是漸，認爲只有慧能得菩提達摩以來的眞傳，才是南宗（此處指南印度的禪宗）正統。到了神會的宗徒改編記錄慧能法語的《壇經》，更引用了《付法藏傳》所載世系以充實其說，開始有從摩訶迦葉至菩提達摩爲二十八代祖師的敍次，當時雖有異議，而經過《寶林傳》、《聖冑集》等書一再繼述，其說隨著禪宗的發展傳播特廣。本書第一部分敍述天竺祖師世次，即採用此說，並經過整理補訂而加以肯定。

本書第二部分，則採用中國禪宗列祖以傳衣爲信的舊說，而以達摩爲東土的初祖，續傳慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能是爲禪宗的六代祖師，再一次表明繼承天竺傳燈的世次。自從本書對這兩部分作了肯定的敍述之後，中土與天竺傳燈的關聯和世次，遂有定型之說，更由於本書撰成後入藏頒行，從此便成爲談禪宗源流的典據，在中國佛教史籍上具有一定的權威，這是值得注意的一點。

中國禪宗的傳播暢行，由於弘忍（601～674）門下的慧能在嶺南曹溪的弘揚。慧能特別提出般若行，以《金剛般若》的無相、無住之義，導入禪觀，顯然有異於前此奉《楞伽》爲心要的舊的禪學。而且他所弘揚的是不隨文教的簡易禪法，很和民衆接近，因而影響擴大及於湘、贛、閩、浙那些山區地帶，而和在北方受統治階級尊崇的神秀一系成了對峙的形勢，其在宗風上南頓、北漸之相違，也形成了顯著的對照，於是中國禪家開始有南、北宗風之分。但北宗不久衰弱。從此，中國的禪宗即以南宗法系爲代表。慧能門下以南嶽懷讓（677～744）、青原行思（？～740）爲最傑出，是爲南宗嫡系兩大家。它們得著馬祖道一、石頭希遷的繼承發揚，各振宗風，門庭日盛，又形

成了代表南宗的兩大支。到了晚唐、五代時期（西元第九、十世紀間），政治混亂，佛教寺院、經像遭受摧殘，佛教頓衰。惟南禪簡易，未受很大影響，水邊林下都可參證，行頭陀行自食其力，因得僅存。既而宏傳於各處，道場很多，又出現了興盛的局面。其間弘傳的宗匠們，由於性格各異，所悟入的途徑不同，形成了各別的教導作風，又先後出現了五派之分，但不出於南嶽和青原兩大支法系的範圍（南嶽系下出溈仰、臨濟兩派，青原系下出曹洞、雲門、法眼三派）。

本書第三部分即敍述慧能門下的兩大法系，從卷六至卷十三敍南嶽懷讓一支的法嗣世系，始於懷讓門下第一世馬祖道一等九人，接著是第二世大珠慧海、百丈懷海、汾州無業、南泉普願等共一三八人（以上卷六至卷八），第三世溈山靈祐（溈仰派開祖）、黃檗希運、趙州從諗等共一一七人（以上卷九至卷十），第四世仰山慧寂（溈仰派祖師）、臨濟義玄（臨濟派開祖）等共一〇一人（以上卷十一至卷十二上），第五世西塔光穆、龍泉文喜等五十一人，第六世芭蕉慧清、資福如寶等十九人（以上卷十二下），第七世興陽清讓、風穴延沼等十一人，第八世首山省念等六人，第九世汾陽善昭一人。附敍曹溪別出第二世法嗣羅浮靈運、耽源眞應等三十人，第三世潭州無學、荊南惟忠等九人，第四世道圓、如一等五人，第五世圭峯宗密等四人，第六圭峯溫、慈恩太恭等十一人（以上卷十三）。以下從卷十四至卷二十六敍青原行思一支的法嗣世系，始於行思門下的第一世石頭希遷一人，接著是第二世天皇道悟、藥山惟儼等二十一人，第三世龍潭崇信、雲巖曇晟等二十三人（以上卷十四），第四世德山宣鑒、投子大同、洞山良价（曹洞派開祖）等十七人，第五世雪峯義存、雲居道膺、曹山本寂（曹洞派祖師）等共一一二人（以上卷十五至卷十七上），第六世瑞巖師彥、玄沙師備、雲門文偃（雲門派開祖）等共二〇五人（以上卷十七中至卷二十），第七世羅漢桂琛、安國慧球等共二七七人（以上卷二十一至卷二十三），第八世清涼文益（法眼宗開祖）、清溪洪進等共七十四人（卷二十四），第九世天台德韶、報恩慧明等共七十五人（以上卷二十五至卷二十六上），第十世永明延壽、長壽明彥等共七十五人（卷二十六中），第十一世富陽子蒙等五人（卷二十六下）。

本書第四部份係附錄性質，首先記載非禪宗正統的禪門古德，有金陵寶誌、婺州善慧大士等十人（卷二十七）。其中包括有倡修法華三昧的南嶽慧思，天台宗創立者智顗，及以詩偈傳世著名的寒山、拾得等，可以見中國習禪者有種種不同的家風。同卷復輯錄諸方雜學，徵、拈、代、別語句七十三條，大都是撰者當時所習聞的、流傳於習禪參學者間的機緣語句，以屬於法眼一派的爲多，可以見當時的禪風。次錄南禪著名宗匠十二人的廣語（卷二十八），其中屬於南嶽一系的有南陽慧忠、荷澤神會、馬祖道一、大珠慧海、大達無業、南泉普願、趙州從諗、臨濟義玄等八人，屬於青原一系的有藥山惟儼、玄沙師備、羅漢桂琛、法眼文益等四人。選錄的用意在於輯錄出各家較有系統的開示，包括入道門徑的指點，教外立宗的緣由等，凡足以代表南禪的特徵又可見各別的家風的，都有助於了解中國禪家南宗特重慧悟的獨到造詣，此亦是佛學思想傳入中國後的一種創造性發展。最後輯錄中國禪家所傳誦的讚頌等篇章（卷二十九、卷三十）。中國禪家很少留下成部的著作，通常都喜用偈、頌、銘、贊等短章以寄意。這裏所輯錄的有菩提達摩的《略辨大乘入道四行》、僧璨的《信心銘》、永嘉玄覺的《證道歌》、荷澤神會的《顯宗記》、石頭希遷的《參同契》等被後人尊爲禪宗要典的諸篇。其間雖不免有是非眞僞等問題，而實際對於中國禪家思想發生過歷史性的影響，都是中國禪宗思想史的重要資料。至於其餘讚頌詩歌，也足以見禪門各家的不同宗風和意境，以及中國禪門文學的特殊風格。法眼派開祖清涼文益（885～958）撰《宗門十規論

》，其中第九項特以「不關聲律，不達道理，好作歌頌」爲規戒，意在製作需要「爛熳有文，精純靡雜」，今此所選錄的即以此爲標準，亦可見作者之遵守法眼家風。

代表中國禪宗，使達摩禪弘於南土，面目一新的南禪，開祖慧能及其門下兩大法系的傑出宗匠的生地，十分之九都在中國東南諸山區地帶，且多出身平民，對於傳統文化和佛教義學接觸不多，不受何種拘束，故一經接觸佛法，多能直探其理於自心，以慧悟爲指導，强調自力自度，這恰好與當時佛教內部由於實踐上的要求，反對繁瑣義學和他力信仰的趨勢相應，而起了極大的作用，在當時，確是一股具有積極意義的新法流。南禪主張直截發揮自己的體會，並提倡在世事上的實踐，以爲生心應事，動靜語默無非是道，即在日常行事應對之間得其陶冶。至於表現在教授上面的，也斷然一掃過去名相科判等累贅的鋪陳，而代之以能表現教學宗風的「語錄」。南禪諸宗匠所說的，大都自道胸中物，上堂開示，隨遇答問，乃至學拂、施棒，抑、揚、呵、喝，處處是針鋒相對，縱奪自如，創造了一種全新的極運用之妙的教風。參學的和侍者不斷地熏陶於這種氣氛之中，自然覺得只有依照說示時的口頭話語，記載當時機緣語句，才能如實地傳達應機施教的神情，以體現其眞精神，這也是南禪典型的特徵之一。本書以記言爲主要內容，擺脫了向來史傳尚文以碑版爲據的舊習，直接編採原始的記述口語的語錄，在體系整然的大部撰述中，本書體裁，可以說是一種很大膽的嘗試，其給口頭語言以文學上的地位而在撰述上加以採用，對中國語文學史而言，也是一件劃時代的事。還有它對於其後中國儒家宗派史的撰述，也起了啓發性的作用。在本書頒行後二、三十年間，禪宗燈錄繼出的有李遵勗的《天聖廣燈錄》（三十卷）及王隨的《傳燈玉英集》（十五卷），二書都認爲本書的編撰未能盡如人意，《廣燈錄》嫌本書尚略而加以擴充，《玉英集》則病書過繁而加以刪節。今觀繼出二書，都未見有勝於本書之處，反益顯出本書在禪宗史籍內是一部樹立典型的著述。

本書撰者道原，事蹟無可考，僅據《天聖廣燈錄》卷二十七所載，知爲青原法系第九世天台德韶國師的法嗣，係法眼派開祖清涼文益的法孫，故本書記青原一系的法眼派特詳。其二十五、二十六兩卷專載法眼派法嗣直至長壽法齊（在傳承世次上還後於道原一代）爲止，又本書卷一詳載雲門派開祖文偃機緣語句，卷二十二、卷二十三詳載雲門宗派法嗣，蓋以同出於青原一系，支派近，史料易於蒐集使然。宋初贊寧撰《宋高僧傳》，對於禪宗五派開祖，獨缺雲門文偃傳，此由贊寧和文偃各處一方，平時未相接觸而然；本書所載正可補《宋高僧傳》之缺。又本書成後進閱，曾以朝命交翰林學士楊億、兵部員外郎李維和太常丞王曙等刊削裁定，對本書內容頗多增簡潤色之處。楊億曾參學於臨濟系廣慧之門，對禪史觀點或不無出入。而本書纂述大體公允，尚不見帶有宗派色彩的偏向。它的規模和內容相稱，自有其存在和參考的價值。

本書卷首有楊億〈序〉，自述受命裁定本書，進行整理、刪訂的經過。現行本卷首有〈西來年表〉，係後來翻刻本書者所加，表內記述達摩來華年代依《傳法正宗記》（成於宋仁宗嘉祐六年，即西元1061年）而定。且其紀年和《資治通鑑》相同，當出於宋神宗元豐七年（1084）以後。又據本書註文，知後人翻刻時曾對個別傳文次序有所改動（卷六中註），並有所附加（卷九末附載〈傳心法要〉，卷三十末附載〈楊億寄李維書〉）。今存《磧砂藏》內泰定本，卷首無〈年表〉，卷內亦無校正年代等註，當爲現存諸本中翻刻較早的一部，比較地更接近舊刻的面目。（游俠）

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十五；《佛祖歷代通載》卷十八；陳垣《中國佛教史籍概論》；莊司格一《景德傳燈錄固有名詞索引》；海壽椿庭《景德傳燈錄抄》；石井修道《宋代禪宗史の研究》；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》後編。

普化（？～860）

唐代禪僧，日本禪宗支派普化宗開祖。籍貫不詳。資性異人，曾師事盤山寶積（馬祖道一法嗣），密受眞訣，深入堂奧。寶積示寂後，遊化北地鎭州。師言行狂悖，居處不定，手持一鐸，沿街乞食。又，常出入城市或塚間，時而歌舞，時而悲號，人稱「普化和尚」。師與臨濟義玄情誼深厚。一日，入臨濟院喫飯，義玄謂其大似一頭驢，師乃作驢鳴聲，並謂（大正51・280b）：「臨濟小廝兒，只具一隻眼。」咸通元年，振鐸入棺而示寂，年壽不詳。

宋代時，日僧心地覺心前來中國習禪，仰慕師之遺風，並與師之後世私淑者學習吹奏技巧。數年後返日，傳師之清韻，從習者漸衆，遂成普化宗一派。

◉附：《宋高僧傳》卷二十〈普化傳〉

釋普化，不知何許人也。秉性殊常且多眞率，作爲簡放，言語不拘。躬事盤山積禪師，密密指教，深入堂奧，誡令保任，而發狂悖。嘗與臨濟玄公相見，乃對之以之驢鳴，旁侍無不哂笑。直時歌舞，或即悲號，人或接之，千變萬態，略無恒度。

一日，擎挾棺木，巡街徇戶告辭云：普化明日死去。時，視之知不可訾，趙人相率隨送，出城東門而揚言曰：今日葬不合青烏。經二日出南門，人亦隨送，又曰：明日方吉。如是西門、北門出而還返，人煩意怠。一旦坐于郊野，如入禪定焉。禪宗有著述者，以其發言先覺，排普化爲散聖科目中，言非正員也矣。

〔參考資料〕《祖堂集》卷十七；《景德傳燈錄》卷十；《聯燈會要》卷七；《五燈會元》卷四；《釋氏通鑑》卷十一；《釋氏稽古略》卷三；《禪宗正脈》卷二；《宗門統要續集》卷六；《新修科分六學僧傳》卷七；《指月錄》卷十一。

普幻

活躍於高麗・忠烈王時代（1275～1308）之朝鮮禪僧。爲《楞嚴經》的弘揚者。生卒年、鄉貫均不詳。諱普幻，號閑庵。高宗三十二年（1245），誓願來生廣弘《首楞嚴經》。元宗五年（1264），發表〈求結道友文〉，復於廬山縣鳳歸寺閱覽藏經。翌年在影山縣歸老庵，應覺幻之請，講說《楞嚴經》。忠烈王二年（1276），任江陽梵溪寺楞嚴道場盟主。四年，奉王命在白蓮社開楞嚴法會。著有《首楞嚴經環解删補記》二卷、《楞嚴經新科》二卷（現已不存）等書。《删補記》一書係註解宋・戒環《首楞嚴經要解》之作。

普光

唐・玄奘的上首弟子，他的鄉貫和生卒年月不詳。玄奘於貞觀二十一年（647）在弘福寺譯出《解深密經》和《大乘五蘊論》時，他就擔任筆受。直到麟德元年（664），玄奘在玉華宮譯出《咒五首經》，他還參預譯場（見《開元釋教錄》卷八）。他師事玄奘，非常勤懇，又以聞少證多，爲玄奘所默許，因而與玄奘的譯事始終。玄奘譯出的經論，經普光筆受的最多。

普光除助玄奘譯經外，還勤於著述，現存的有三種：

⑴**《俱舍論記》三十卷（或作十五卷）：**此論與神泰、法寶二疏並稱爲俱舍三大疏。泰疏今殘缺，僅存七卷。寶疏多引衆賢《順正理論》直譯《俱舍》，又好獨抒己見。三疏中，比較穩健完整的，要算此記。這是關於俱舍學的一部權威著作。

⑵**《俱舍論法宗原》一卷：**此依《俱舍論》扼要地說明一切有部，總以七十五法爲諸法體，並決定尋、伺、睡眠、惡作、貪、瞋、慢、疑八法爲不定法。此書除略說諸法體相外，還以百門分別諸法色非色、有見無見等。

⑶**《百法明門論疏》二卷（或作一卷）：**本書以緣境、四緣、四界、重數、三性等五門料簡八識，以諸論不同、假實、四界、三性、廢立等五門料簡心所有法，以諸論不同、釋妨難、

辨假相三門料簡二十四不相應行法，比窺基所解爲詳。

此外，普光的著述，已佚的有二種：(1)《婆沙論鈔》若干卷。(2)《大因明記》二卷。

關於俱舍學的傳習，後世公認普光爲得玄奘正傳。賈曾作〈俱舍論頌疏序〉云（大正41・813a）：「大唐三藏玄奘法師躬得梵本，再譯眞文。其徒大乘光法師親承密誨，初傳正釋，既盡善矣，又何加焉。」後唐・法盈作〈俱舍論頌疏序記〉解賈曾序云（卍續83・793下）：「親承密誨者，三藏西方大乘諸師立破口授基法師，小乘義授光法師。」故普光的俱舍學，實總集玄奘法師所傳西方小乘諸部立破教義的大成。《俱舍》本來宗於經部，但一般俱舍學者如慧愷、法寶皆許《俱舍》「理長爲是，非定一宗」。普光也許《俱舍》「據理爲宗」，與慧愷、法寶無異。但他解釋《俱舍》，總的傾向還是偏重有部。他著《俱舍論記》，兼採各宗各家的解釋，又每平列地援引多種異說而不加評判，故有時失之繁雜。但忠實地記錄了玄奘法師所傳印度小乘諸部的主張，保存了諸家異解的本來面目，也正是普光的功績。

普光的弟子最有名的是圓暉。他略攝普光《俱舍論記》正義，並兼採法寶《俱舍論疏》，作《俱舍論頌釋疏》二十九卷（後有人補作第三十卷，佚名）。他的見解往往調停於普光、法定之間。圓暉弟子有崇廙、慧暉、道（遁）麟。崇廙作《俱舍論頌疏義府鈔》二十卷，慧暉作《俱舍論頌疏義鈔》六卷，道麟作《俱舍論頌疏記》二十九卷，俱釋圓暉疏。後唐・法盈（即虛受）作《俱舍論頌疏序記》一卷，解圓暉疏的自序和賈曾序。當時圓暉疏於兩河間二京道江表燕齊楚蜀盛行，所以後來關於這部著作的論釋有好多種。（隆蓮）

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷八；《宋高僧傳》卷四。

普辛（Louis de La Vallée Poussin；1869～1937）

又譯普珊、布桑，或蒲仙。爲比利時著名的佛教學者、梵文學者、藏學家。嘗留學法國，就烈維（S. Lévi）、巴特（A. Barth）、克恩（J. H. Kern）等人學習。精通梵語、藏語、古典中文。1893年，擔任比利時干德（Gand）大學教授。初，講授西洋古典學，後專攻印度學、佛學。1905至1914年間，曾主辦《Muséon》雜誌，1921年創立比利時東洋大學，創刊中國學佛學雜誌《Mélanges chinois et bouddhiques》。其後發表甚多著作，成爲歐洲佛學界的開拓者。

普辛在佛教研究方面，有相當出色的成就，曾校訂出版《入菩提行論》（Bodhicaryavatāra）及般若伽羅末提（Prajñākaramati）的註釋（1901～1914）、龍樹《中論頌》及月稱《中論釋》（Prasannapadā）、藏譯《入中論》（Madhyamakāvatara），又將《入菩提行論》、《俱舍論》、《成唯識論》譯爲法文。著有《Bouddhisme：Études et matériaux》（佛教──研究與資料，1898～1918）、《Nirvāṇa》（涅槃論，1925）、《La morale bouddhique》（佛教的道德，1929）、《La dogme et la philosophie du Bouddhisme》（佛教之教義與哲學，1930）等書。

此外，有關印度史方面，撰有《L'Inde aux temps des Mauryas》（孔雀王朝時代之印度，1930）、《Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'ans invasions musulmones》（迦膩色迦王至回教入侵之印度王朝與歷史，1935）等書。另外，又作成英國劍橋大學所藏書那教文獻目錄、斯坦因所收集中亞出土西藏佛典的目錄。

普辛爲天主教徒，宗教見解自然偏向自己的宗教，但在佛教文獻學的原典研究上，留下不可忽視的業績。此外，對中觀派等論書之研究成果亦甚豐碩。繼承其學說者，有拉莫特（E. Lamotte）等人。日本學者宇井伯壽、宮本正尊、山口益等留學歐洲時，亦曾受其指導。

◉附：J. W. de Jong著・霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》第二章（摘錄）

蒲仙是烈維的早期弟子之一，但他的工作，却與乃師大異其趣。他把他的大部份的研究，都傾注於他所謂佛教教理（Buddhist dogmatism）和大乘的各派哲學之中。他最先出版的幾本書，則是有關密宗的，例如《五次第》（Pañcakrama）的校訂、《童蒙燈》（Adikarmapradīpa）的校訂和翻譯；此外，在1898年出版的《佛教》（Bouddhisme）一書中，亦有一章專論密宗。但早於1897年，他已經對《淨明句論》（Prasannapadā，譯者按：即《中論疏》，月稱造）裏的一章進行分析。其後數年間，陸續出版了附有權威註解的《淨明句論》的校訂本、《入菩提行經詳註》（Bodhicaryavatarapañjikā）的校訂本，和藏文《入中論》（Madhyamakāvatāra）的校訂本。關於後者，另有未完成的翻譯發表。至於他所作的《入菩提行經》（Bodhicaryāvatara）的譯文，則至今仍然是所見的翻譯中功力最深的一篇。1933年，蒲仙寫了一篇長文，概論中觀學派，但他對於中觀絕對者的觀念的終極意見，則至逝世時尚未提出。1905年，他在一篇討論七十五法和百法的論文中研究了《俱舍論》（Abhidharmakośa）和《成唯識論》（Vijñaptimātratāsiddhi）。在這方面，他的貢獻至《俱舍論》的譯出而達於頂點。這是佛學研究史上的偉大成果之一。此外，蒲仙還譯出有部阿毗達磨論書中的若干章節，其中包括參照他的阿毗達磨研究而譯出的《大毗婆沙論》（Mahāvibhāṣā）的段落在內。在瑜伽行派的研究方面，他最大的成就是《成唯識論》的翻譯。但對於佛教後期的邏輯學派他亦並未忽略，這可以從他校訂了法稱的《正理一滴》（Nyayabindu）的藏文本並附以律天（Vinītadeva）的註疏就可以看出來。

蒲仙在他的著作之中研究了好些哲學問題，在此我們僅舉出若干篇他討論業、三身、緣起和結集等問題的論文便可概見。（中略）

我們已經好幾次提到蒲仙的《佛教》（Bouddhisme），它是在1898年面世的。在這本書中，有許多問題，例如巴利資料之價值、大衆佛教的性格、佛教的瑜伽等，都是首次被論及。蒲仙從不滿足於他所獲得的成績，在四十年的研究生活中，許多問題他都是一再檢討，因此我們很難對他的主要觀點給予一般化的描述。不過，在某些方面，他的見解並無大幅改變。例如：他經常強調，佛教大部份的觀念都是取諸婆羅門的思惟與苦行的這一事實。雖然他又指出：在佛教之中有一個獨特的、審視救度問題的方法，但其理論（與婆羅門教）之一致性，仍可被稱爲「正統說」（orthodoxy, 見Bouddhisme, Opinions, etc.）。其次，蒲仙自始即強調瑜伽的重要，直到晚年他所寫的一篇論文中，仍然毫不猶豫的認爲佛教是瑜伽的一支。這種意見，對奧頓堡來說是完全不能接受的。不過，蒲仙研究的中心問題畢竟是在涅槃的解釋上。魏爾本（G. R. Welbon）在他的《佛教涅槃與西方解人》一書中，曾經企圖勾勒出蒲仙在這個問題上的推進（The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters, Chicago, 1968），但恐怕祇有通過更完備的處理纔能對這個問題下公平的判斷。蒲仙並不喜歡研究佛陀生平，和一些很難僅靠現存資料解決的問題，他寧願分析不同部派的見解。在增進我們對阿毗達磨佛教的知識方面，沒有學者比蒲仙的貢獻更多。

普雨（1515～1565）

朝鮮李朝僧。號懶庵，室號虛應堂。住江原道麟蹄郡雪岳山百潭寺。明宗即位（1546年）後，由於文定王后（明宗之母）之信仰而被擢用。明宗曾依普雨之言，定奉恩寺爲禪宗總本山，奉先寺爲教宗總本寺，恢復僧科，實施僧侶度牒制度。以普雨擔任判禪宗事都大禪師，又住持奉恩寺，對於佛教之復興貢獻頗大。但文定王后死後，由於儒臣李珥等人之讒言，遂於明宗二十年被流放濟州島。後，歿於該

地。

普雨之思想，具有「儒佛一致、禪教融合」之風格。傳世著作有《虛應堂集》、《懶庵雜著》、《水月道場空花佛事如幻賓主夢中問答》、《勸念要錄》等書。

〔參考資料〕《李朝實錄》；《朝鮮佛教通史》；《李朝佛教》；《朝鮮禪教史》。

普門（梵samanta mukha，藏kun-nas-sgo）❶

意指周遍圓通。又譯無量門。天台宗將實相圓法周遍一切稱爲「普」，實相（即中道）無所蔽塞稱爲「門」。即謂《法華經》所說中道實相之理，遍通一切，無所壅塞，故諸佛菩薩乘此理，能開無量門，示現種種身，以拔除一切衆生之苦，令成就菩提。《法華文句》卷十（下）云（大正34·145b）：

「普者，周遍也。諸法無量，若不得普，則是偏法，若得普者，則是圓法。（中略）門者，從假入空，空通而假壅，從空入假，假通而空壅。偏通則非普，壅故非門。中道非空非假，正通實相，雙照二諦，故名普，正通故名門。」

對此，智顗謂普門圓通，義則無量，略舉則有十類，而立十普門之說。十普門，謂：

(1)**慈悲普**：衆生緣、法緣及無緣等三慈中，唯無緣慈悲與實相同體，其理已圓，普遍一切，任運相應，故以無緣爲慈悲普。

(2)**弘誓普**：弘誓係約四諦而起者，有有作、無生、無量及無作之別。就中前三種攝法不盡，唯無作四諦能收一切法，故約之而以發弘誓爲弘誓普。

(3)**修行普**：凡所修不與理合，稱爲偏；觸事即理，理智歷法而修者，無行而不普，稱爲修行普。

(4)**斷惑普**：一切種智能除五住之惑，故以之爲斷惑普；一切智道種智唯斷四住之惑，故不名爲普。

(5)**入法門普**：二乘歷別諸地之定有淺深差別，不得稱爲普；唯入中道王三昧不起滅定，現諸威儀，一切三昧悉入其中，故稱入法門普。

(6)**神通普**：羅漢、辟支佛、菩薩之神通，其緣境偏狹；若緣實相而修者，即是眞神通，一發則一切發，廣遍十法界之境，故稱神通普。

(7)**方便普**：方便有道前、道後二種，道前方便不普；唯道後化用之方便能逗機利物，一時圓遍，故稱方便普。

(8)**說法普**：能以一妙音應十法界之機，隨其宜而令解脫。

(9)**成就衆生普**：一切世間及出世間所有事業，鑿井造舟等，悉皆利益衆生，示教利喜，令入三菩提者，故稱之爲成就衆生普。

(10)**供養諸佛普**：內外理事之供養能資圓智，圓智即佛，故稱之爲供養普。

此中，前五普爲自行，次三普爲化他，後二普總結自行、化他兩意。

普門之說，亦爲華嚴及密教等宗所用。華嚴宗認爲，圓教所說重重無盡主伴具足之理，於一之中即攝一切法，亦即一門攝一切門，故立普門之稱。《華嚴經探玄記》卷二云（大正35·138b）：「入緣起陀羅尼，一門中即攝圓融法界，故云普門也。」

在密教大曼荼羅中，表一德一智之諸尊稱爲一門，而總該諸尊之德用的中臺大日稱爲普門。隨而，以大日如來爲中心而諸佛、菩薩、諸天等聚會的胎、金兩部曼荼羅，稱爲普門曼荼羅；又建立此曼荼羅壇，稱爲普門壇；悉誦持此等海會諸尊之眞言，稱爲普門持誦尊。

〔參考資料〕《法華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉；《觀音玄義》卷下；《法華玄論》卷十；吉藏《法華義疏》卷十二；《大日經疏》卷一、卷四、卷六、卷八；《法華經科註》卷八；《法華疏私記》卷十（末）。

普門（1212～1291）❷

日本臨濟宗僧。信濃國（長野縣）保科人，俗姓源。字無關，諱玄悟，房號普門。七歲投越後（新潟縣）正圓寺寂圓門下，十三歲剃染受戒。後歸信濃，寓居鹽田。十九歲從上野

（羣馬縣）長樂寺榮朝受菩薩戒，且習顯密二教。時，東福寺圓爾辨圓法席甚盛，往而謁之，依止五年，參透玄旨。年四十入宋，參謁會稽（浙江省）靈隱寺荊叟如珏、淨慈寺斷橋妙倫，受印可。此後巡歷兩浙達十二年之久。返國後，復隨侍辨圓，後住越後安樂寺，大振法道。及辨圓示寂，衆推繼席，師婉辭不就，避居攝津（兵庫縣）難波光雲寺。弘安四年（1281），應請住東福寺，十一年間，規制肅整，大揚辨圓宗風。

正應年間（1288～1292），龍山離宮有妖怪出沒，師奉詔入宮，安居禪坐，妖怪乃止。龜山上皇大喜，執以弟子之禮，並改離宮爲寺，勅師爲開山第一世，此即南禪寺。正應四年示寂，世壽八十，法臘六十二。追諡「佛心禪師」、「大明國師」。其法流稱爲龍吟派或南禪寺派，爲日本禪宗二十四流之一，法嗣有道山玄晟、玉山玄提、釣叟玄江、金光竺翁、巖寶明投等人。

〔參考資料〕《元亨釋書》卷六；《扶桑禪林僧寶傳》卷三；《延寶傳燈錄》卷十；《本朝高僧傳》卷二十二。

普度

㈠（1199～1280）南宋末臨濟宗松源派僧。江都人，俗姓史。號虛舟。初於天寧寺出家，參武林東堂院祖信。後歷訪江南名德，嗣法於饒州（江西省）薦福寺無得覺通。淳祐（1241～1252）初年，出世金陵半山報寧禪寺，繼住潤州（江蘇省）金山龍游寺、潭州（湖南省）鹿苑褒忠寺、撫州（江西省）疎山白雲寺、蘇州（江蘇省）承天寺、杭州（浙江省）中天竺寺諸刹。其後，又奉勅住杭州靈隱寺。元・至元十四年（1277）住徑山寺，並復興該寺。至元十七年示寂，世壽八十二。有《虛舟和尚語錄》一卷行世。

㈡（？～1330）元代淨土教僧。丹陽（江蘇鎮江）人，俗姓蔣。資性敏銳，夙厭俗緣，弱冠於廬山東林寺薙髮，往謁龍華寶山慧禪師。慧識其不凡，薦參諸老，師乃歷叩諸方，掛錫丹陽妙果寺，後住東林寺善法堂，專修念佛三昧。時有稱蓮宗而大行邪法者續出，師深以爲憂，遂於成宗大德九年（1305）撰《廬山蓮宗寶鑑》十卷，闡明淨土教之正統教說。至大元年（1308），武宗下詔禁斷蓮宗，師決計復興，乃與法王寺灌頂國師商議，進獻《廬山蓮宗寶鑑》，並上書陳情。皇慶元年（1312）終蒙仁宗勅許，頒行該書於天下，以師爲蓮宗教主，賜號「虎溪尊者」。至順元年念佛而寂，享壽不詳。世稱優曇宗主，號蓮宗中興之祖。

〔參考資料〕㈠《增集續傳燈錄》卷四；《南宋元明禪林僧寶傳》卷十；《續燈存稾》卷四；《五燈嚴統》卷二十一。㈡《廬山蓮宗寶鑑》序；《淨土晨鐘》卷十；《淨土全書》卷下；《淨土聖賢錄》卷四。

普寂（651～739）

唐代中期禪僧。蒲州河東（山西永濟）人，一說長樂信都（河北省）人。俗姓馮。世稱華嚴和尚、華嚴尊者。初從大梁璧上人學《法華經》、《成唯識論》、《大乘起信論》等。三十八歲，依洛陽端和上受具足戒，復從南泉弘景習律。其後，轉往嵩山嵩岳寺修行，並講說《華嚴經》。後訪荊州（湖北省）玉泉寺大通神秀，從習《思益經》、《楞伽經》等書，並嗣其法。其後，歷住敬愛寺、興唐寺等，弘揚禪風，深受皇室器重，曾任兩京法主、三帝門師。開元二十七年，示寂於興唐寺，世壽八十九。諡號「大照禪師」。塔於嵩岳，李邕爲撰〈大照禪師塔銘〉。

〔參考資料〕《全唐文》卷二六二〈大照禪師塔銘〉；《宋高僧傳》卷九；《隆興佛教編年通論》卷十六；《景德傳燈錄》卷四；《佛祖歷代通載》卷十三。

普庵（1115～1169）

南宋僧，屬臨濟法系。江西袁州宜春人，俗姓余。諱印肅。南宋・紹興四年（1134）八月，從壽隆院賢公出家；十一年四月落髮，翌

年五月受戒。師容貌魁奇，天性巧慧，賢公深為器重，曾勸讀《法華經》。但師深感「諸佛元旨貴了悟於心，數墨巡行無益於事。」故乃辭賢公而遊湖湘。嘗謁大溈牧庵忠公問法，後再返受業院。紹興二十三年（1153）受衆請住慈化寺。

師布衾紙衣、晨粥暮食，禪定之餘閱《華嚴經論》。一日大悟遍體流汗，喜曰：「我今親契華嚴境界。」乾道二年（1166）建梵宇。一日忽有名道存之僧，冒雪至。二人交相問答，或笑或喝；僧謂師為再來人，不久將大興吾教云。尋指雪書頌而行。自此，慕向者衆。師乃隨宜為說，或書偈與之；有病患者，折草為藥與之即癒；或有疫毒人迹不相往來者，與之頌，咸得十全。至於禱雨暘、伐怪木、毀淫祠等，靈應非一。

一日聚集諸徒衆，謂「諸佛不出世亦無有涅槃，入吾室者必能玄契矣，善自護持無令退失。」即索浴更衣跏趺而寂。時乾道五年七月二十日，世壽五十五，僧臘二十八。諡號「普庵寂感妙濟正覺昭貺禪師」。元．大德四年（1300）重諡「大德慧慶」；明．永樂十八年（1420）加諡「普庵至善弘仁圓通智慧寂感妙應慈濟眞覺昭貺慧慶護國宣教大德菩薩」。師生前除災除病之靈驗頗多。元仁宗延祐初年（1314～1320）吳郡姑蘇城西有慧慶寺，其寺後即造有普光明殿供奉普庵。此外，禪林多於佛殿背後安置師之肖像。

師有《普庵印肅禪師語錄》三卷行世。付法有圓通、圓融、圓成、圓信、應世等人。此外，師所傳之〈普庵咒〉在後世禪宗寺院及民間頗為流傳。除課誦之外，該咒亦被譜成古琴曲與琵琶曲。

◉附一：〈普庵祖師神咒〉（俗稱「普庵咒」）

南無佛陀耶　南無達摩耶
南無僧伽耶
南無本師釋迦牟尼佛
南無大悲觀世音菩薩
南無普庵祖師菩薩
百萬火首金剛王菩薩
唵
迦迦鷄鷄俱俱鷄俱鷄俱兼喬鷄喬鷄兼
迦迦鷄鷄俱俱鷄喬兼兼兼兼兼兼驗堯倪堯倪驗
迦迦鷄鷄俱俱耶喩喩喩喩喩喩喩喩喩
硏
界
遮遮支支朱朱支朱支朱占昭支昭支占
遮遮支支朱朱支昭占占占占占占驗堯倪堯倪驗
遮遮支支朱朱耶喩喩喩喩喩喩喩喩喩
神
惹
吒吒諦諦都都諦都諦都擔都諦都諦擔
吒吒諦諦都都諦都擔擔擔擔擔擔喃那呢那呢喃
吒吒諦諦都都耶奴奴奴奴奴奴奴奴奴
怛
那
多多諦諦多多諦多諦多談多諦多諦談
多多諦諦多多諦多談談談談談談喃那呢那呢喃
多多諦諦多多耶奴奴奴奴奴奴奴奴奴
檀
那
波波悲悲波波悲波悲波梵波悲波悲梵
波波悲悲波波悲波梵梵梵梵梵梵梵摩迷摩迷梵
波波悲悲波波耶母母母母母母母母母
梵
摩
波多吒遮迦耶夜闍訶阿瑟吒薩海吒嚩嚧
嚩嚧吒遮迦耶莎訶

無數天龍八部　百萬火首金剛
昨日方隅　今日佛地
普庵到此　百無禁忌

◉附二：〈普庵印肅禪師語錄〉（編譯組）

《普庵印肅禪師語錄》三卷，宋．普庵印肅撰。又稱《普庵至善弘仁圓通智慧寂感妙應慈濟眞覺昭貺慧慶護國宣教大德菩薩實錄》。收錄在《卍續藏》第一二〇冊、《禪宗全書》

第四十四册。1989年台灣坊間有王徵士、周勳男合編之增訂、標點本。名爲《普庵禪師全集》。

上卷卷首有明成祖實錄、年譜、悟道因緣、塔銘、御製序，本文全部附有標題。上堂、小參僅各有二篇，其他四十三篇皆屬示衆法語。中卷收錄八十篇。下卷收錄四十五篇，以及法語、文疏、歌頌、贊等。其中〈普庵風水禪〉、〈普庵歌〉、〈拈碁游戲三昧禪〉、〈普庵家寶〉等特殊篇幅，以及〈頌四賓主並序〉、〈頌證道歌並引〉、〈頌石頭草庵歌〉、〈頌十玄譚並序金剛隨機無盡頌〉、〈統宗判元錄（拈古）〉等，也曾以單行本行世。

〔參考資料〕〈普庵印肅禪師語錄序〉；《天如惟則禪師語錄》卷六、卷八；《佛祖歷代通載》卷二十；《釋氏稽古略》卷四；《歷代史纂左編》卷一三八；《釋鑑稽古略續集》卷一；《佛祖綱目》卷三十八；《續燈存稿》卷十〈補遺〉；《五燈會元續略》卷二（上）；《五燈嚴統》卷二十；《南宋元明禪林僧寶傳》卷四；《諸堂安像記》；《禪林象器箋》〈靈像門〉；王海燕〈普庵咒琴歌彈奏與吟誦的綜合研究〉（《藝術學》⑨）。

普愚（1301～1382）

高麗時代末期的重要禪僧。洪州（忠淸南道）人，俗姓洪。號太古。十三歲時隨檜巖寺廣智出家，並至諸方叢林求道。忠肅王復位六年（1337），寄居於松都（開城）旃檀園，參究「無」字話頭。翌年正月豁然大悟。忠惠王復位二年（1341）住漢陽三角山重興寺，其時學徒雲集，在寺東草創太古庵；又仿永嘉《證道歌》體裁，編著《太古庵歌》。

忠穆王二年（1346）師入元求法，居燕京大觀寺，後轉訪謁湖州霞霧山天湖庵臨濟十八世法孫石屋淸珙，呈《太古庵歌》，乃受印可，並蒙傳付袈裟。隨後於永寧寺爲元順宗開堂說法。

四年後返高麗，入住迷源（廣州）小雪山，自耕自食四年。恭愍王元年（1352）被迎入宮中。五年，依王之請說法於奉恩寺，受封王師，留住廣明寺，另設「圓融府」，擬統一九山門。翌年遁還小雪山。

其後，師歷住曦陽山鳳巖寺、迦智山寶林寺、全州普光寺等刹。後受辛盹之流言所害，被禁錮於俗離寺。旋獲赦，還小雪山。二十年，辛盹伏誅。王備禮晉封之爲國師。辛禑八年十二月二十三日在小雪山示寂，年八十二。謚號「圓證」，塔於重興寺東峯。

其門人有混修、粲英、祖異等千餘人。著有《太古和尙語錄》。

◎附：聖嚴〈韓國佛教史略〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉜）

（前略）在恭愍王時，尙有一位普愚禪師，號太古，又名普虛。十三歲投檜巖寺的廣智出家。十九歲，參「萬法歸一」之話頭，一日，疑團頓消，而作：「佛祖與山河，無口悉呑却」之句。三十七歲，在松都（開城）的旃檀園，參究「無」字，明年正月初七日五更，豁然大悟，因作「打破牢關後，淸風吹太古」之句。忠穆王二年，元順帝至正六年，四十六歲，來華。第二年，至湖州霞霧山天湖菴，見到石屋淸珙，爲其印證，並奇之，便問他：「子旣經如是境界，更有祖關，知否？」普愚答稱：「何關之有？」淸珙敎他：「工夫正而知見白矣，然宜一一放下，若不爾也，斯爲理障，礙正知見矣。」他却回說：「放下久矣！」第二天，他們兩人又繼續問答了好多話，終將袈裟付與普愚，用表傳法之信。

普愚回國時，經過燕京，元順帝請他在永寧（或永明）寺開堂說法，並賜金襴袈裟及沉香等物。至正八年回高麗，他希望韜光息影，躬耕山野，長養聖胎，但是恭愍王對他太敬重了，請他出山，封他爲王師，請他說法，直到明朝洪武十四年，以八十二歲的高齡入滅，此時，離高麗滅亡，也僅十二年了。

從法系上說，石屋（福源）淸珙，是徑山師範的第三傳，仰山祖欽的法孫，道場及菴（

宗信）的法子，乃是臨濟義玄的十九代，楊岐方會的十二代。那末，太古普愚，是臨濟義玄的二十代，即是第十九世孫了。

太古有其傳者雪棲所編的語錄行世，其中有一篇對恭愍王所說的心要，主旨在於提唱第一義。太古的看話功夫，是以公案來斷截分別知見，這與宋末圓悟大慧等的看話全同。他又有示樂菴居士的〈念佛略要〉，主張「心外無佛，佛外無心」，「但有下念自性彌陀，十二時中，四威儀內，以阿彌陀佛名字，帖在心頭眼前；心眼佛名，打成一片，（中略）久久成功，則忽爾之間，心念斷絕，阿彌陀佛眞體卓爾現現。當是時也，方信道舊來不動名爲佛。」這與宋末的念佛公案，也如出一轍。

普寧（1197～1276）

南宋臨濟宗楊岐派僧。西蜀（四川）人。號兀庵。幼年出家，歷訪諸老宿，嘗聞建康蔣山癡絕道沖所說公案有省。尋赴四明阿育王山，依止無準師範，言下大悟，乃嗣其法。與祖智、妙倫、了慧等三人共稱爲師範門下四哲。其後，歷住杭州靈隱寺、四明天童寺、象山靈巖寺、常州無錫南禪寺諸刹。後應日本道友之請，乃於理宗景定元年（1260）東渡，寓居博多聖福寺。不久，北條時賴聞師道譽，延請住鎌倉建長寺，及見師，以師容貌酷似於夜夢之異僧，故崇信日篤。弘長三年（1263）時賴歿，師乃起歸宋之念，辭衆曰：「無心遊此國，有心復宋國，有心無心中，通天路頭活。」途中，嘗掛錫於太宰府崇福寺，教化鄰峯諸老及緇白。南宋咸淳元年（1265，一說景定四年）航抵明州，住婺州雙林寺。晚年住持溫州江心龍翔寺，景炎元年示寂，享年八十，勅諡「宗覺禪師」。其門流稱爲兀庵派或宗覺門徒，爲日本禪宗二十四流之一，日本嗣法者有大夢、宏海、慧安等人。

〔參考資料〕《東巖安禪師行實》；《佛國應供廣濟國師行實》；《法燈國師行實年譜》；《元亨釋書》卷六；《日本名僧傳》；《延寶傳燈錄》卷二；《本朝高僧傳》卷二十。

普說

謂於禪林中普集大衆說法。爲小參、獨參的對稱。即師家爲一般學人開示宗乘。通常在寢堂（大方丈）或法堂舉行。亦有依學人插香請求開示，而特爲普說者，此稱之爲告香普說。《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉普說條云（大正48·1120c）：

「有大衆告香而請者，就據所設位坐。有檀越特請者，有住持爲衆開示者，則登法座。凡普說時，侍者令客頭行者掛普說牌報衆，鋪設寢堂或法堂，粥罷，行者覆住持，緩擊鼓五下，侍者出候衆集，請住持出據坐。普說與小參禮同。」

據《禪林象器箋》〈垂說門〉所載，宋·大慧宗杲謂一百年前本無普說，熙寧、元祐年間（1068～1093），眞淨和尚居洞山、歸宗時，方有普說，大意以開悟學者爲心。《虛堂智愚和尚語錄》卷四〈雙林夏前告香普說〉云（大正47·1013c）：

「古之宗師，爲人直截，凡有所問，只就問處與之破執，初無實義，後來埰生招箭，形於語言，乃有普說。普說首出於眞淨和尚，三佛以來皆有普說，無非怒罵呵咄，鞭策誨勵，使其大心衲子勇於進工。近世宗師間有普說，尚多文體，不見古人直截爲人處。大似場屋中論策一般，乃攻其所從，乃藥貼上語，不能療人之病，徒使其末流紛紛傳集祕蓄，以當本參。」

〔參考資料〕《禪林備用清規》卷二、卷十；《勅修百丈清規》卷四〈兩序章〉；《叢林校定清規總要》；《瑩山清規》卷上；《永平小清規》卷中。

普德

朝鮮涅槃宗開祖。係高句麗·寶藏王時代（642～668）僧，生卒年不詳。龍岡（平安南道）人，字智法。嘗於平壤城西側創建靈塔寺，復居於盤龍山延福寺。高句麗末期，道教自唐傳來，佛教乃逐漸衰退。師有鑑於此，屢次

上奏諫言興復佛法，然皆未獲採納，遂行至百濟，於完山州（全羅北道全州）建景福寺，作爲涅槃宗根本道場。並建八大伽藍，以宣揚宗風。其門下有門心、普明等十一名高徒。

相傳師具有神力。《三國遺事》卷三敍其事蹟云（大正49·988b）：「及寶藏王即位，亦欲併興三教，時寵相蓋蘇文，說王以儒釋並熾，而黃冠未盛，特使於唐求道教。時普德和尚住盤龍寺，憫左道匹正，國祚危矣，屢諫不聽，乃以神力飛方丈，南移于完山州孤大山而居焉。（中略）未幾國滅。今景福寺有飛來方丈是也云云。」

普請

指禪剎中普請大眾令從事作務勞役。如佛誕日摘花、曬藏、平時的灑掃、搬柴、摘菜等，皆是普請的事項。俗稱出坡。依《釋氏要覽》卷下〈普請〉條所說，普請始於律中所述灑掃之事。如《毗奈耶雜事》所載：佛言隨要當掃，若月八日，或十五日，鳴犍稚，總集衆僧共爲灑掃。此語到唐末年間專用於禪林，此由《僧史略》卷上所立的禪居條目可得知，其文云（大正54·240b）：「共作者謂之普請。」《勅修清規》卷六云（大正48·1144a）：

「普請之法，蓋上下均力也，凡安衆處有必合資衆力而辦者。庫司先稟住持，次令行者傳語首座維那，分付堂司行者報衆掛普請牌。仍用小片紙書貼牌上云，或聞木魚或聞鼓聲，各持絆膊搭左臂上，趨普請處宣力，除守寮直堂老病外，並宜齊赴，當思古人一日不作一日不食之誡。」

又，普請有時非指集體勞動，而係指聚集衆人作「送亡」等事。如《勅修清規》卷六〈送亡〉條（大正48·1148b）：「白大衆，粥罷普請送亡，除守寮直堂外，並當齊赴。」

〔參考資料〕《大宋僧史略》卷上；《百丈古清規》序；《鎮州臨濟慧照禪師語錄》；《景德傳燈錄》卷十二；《釋氏要覽》卷下；《禪苑清規》卷三；《叢林校定清規總要》卷下。

普濟（1179～1253）

宋代禪僧，屬臨濟宗大慧派。爲《五燈會元》的編者。浙江奉化人，號大川。俗姓張，十九歲，依香林院文憲師薙染、受具戒。後參瑞巖寺荷屋常，不久，謁天童浙翁如琰，言下脫然。其後，徧參松源、肯堂、癡鈍、息菴、空叟、無證諸師。嘉定十年（1217），出世於慶元府妙勝院。後來，歷住慶元報國寺、觀音院、大中寺、嘉興光孝寺、紹興十方、臨安淨慈、靈隱諸剎。寶祐元年正月十八日示寂，世壽七十五，法臘五十六。有弟子七十餘名。編有《五燈會元》二十卷。此外，遺有《大川普濟禪師語錄》一卷。

〔參考資料〕《續傳燈錄》卷三十五；《增集續傳燈錄》卷二；《五燈嚴統》卷二十二。

普願（748～834）

唐代中期禪僧。鄭州（河南）新鄭人，俗姓王。自稱「王老師」，世稱南泉和尚。十歲，受業於大隗山懷讓，苦節篤勵。大曆十二年（777），從嵩岳會善寺暠律師受具足戒，研習性相、三論諸學。其後，參謁馬祖道一，並嗣其法。貞元十一年（795），於池陽（安徽省）南泉山建禪院，自耕自足，鼓吹禪道，三十餘年不出山。太和（827～835）初年，應請下山，此後，學徒雲集，法道大揚。一日，東西兩堂爭貓兒，師乃對大衆說（大正51·258a）：「道得即救取貓兒，道不得即斬却。」衆中無有能應對者，師乃斬貓，以截斷學徒妄想。故有「南泉斬貓」之掌故，膾炙人口。太和八年示寂，世壽八十七。法嗣有趙州從諗、長沙景岑、子湖利蹤等人。有語錄一卷。

◉附：普願禪師語錄（摘錄自《景德傳燈錄》卷八）

⑴師擬明日遊莊舍，其夜土地神先報莊主，莊主乃預爲備，師到問莊主：「爭知老僧來，排辦如此？」莊主云：「昨夜土地神報道，和尚今日來。」師云：「王老師修行無力，被鬼

神覷見。」有僧便問：「和尚既是善知識，爲什麼被鬼神覷見？」師云：「土地前更下一分飯。」

⑵師示衆云：「王老師要賣身，阿誰要買？」一僧出云：「某甲買。」師云：「他不作貴價不作賤價，汝作麼生買？」僧無對。臥龍代云：「屬某去也。」禾山代云：「是何道理？」趙州代云：「明年來與和尚縫個布衫。」

⑶有僧問訊，叉手而立，師云：「太俗生！」其僧便合掌，師云：「太僧生！」僧無對。

⑷師有時云：「江西馬祖說，即心即佛，王老師不恁麼道，不是心、不是佛、不是物，恁麼道還有過麼？」趙州禮拜而出。時有一僧隨問趙州云：「上座禮拜了便出，意作麼生？」趙州云：「汝却問取和尚。」僧上問曰：「適來諗上座意作麼生？」師云：「他領却老僧意旨。」

⑸陸亘大夫又問：「弟子家中有一片石，或時坐，或時臥，如今擬鐫作佛還得否？」師云：「得。」大夫云：「莫不得否？」師云：「不得，不得。」

⑹師與歸宗、麻谷，同去參禮南陽國師，師先於路上畫一圓相云：「道得即去。」歸宗便於圓相中坐，麻谷作女人拜。師云：「恁麼，即不去也。」歸宗云：「是什麼心行？」師乃相喚迴，不去禮國師。

⑺師將順世，第一座問：「和尚百年後向什麼處去？」師云：「山下作一頭水牯牛去。」僧云：「某甲隨和尚去還得也無？」師云：「汝若隨我，即須銜取一莖草來。」師乃示疾。太和八年甲寅十二月二十五日凌晨，告門人曰：「星翳燈幻亦久矣，勿謂吾有去來也。」言訖而謝。

⑻師在方丈與杉山向火次，師云：「不用指東指西，直下本分事道來。」杉山插火箸，叉手立。師云：「雖然如是，猶較王老師一線道。」

⑼一日有大德問師曰：「即心是佛又不得，非心非佛又不得，師意如何？」師云：「大德，且信即心是佛便了，更說什麼得與不得。只如大德吃飯了，從東廊上西廊下，不可總問人得與不得也。」

⑽師因東西兩堂，各爭貓兒，師遇之，白衆曰：「道得即救取貓兒，道不得即斬却也。」衆無對，師便斬之。趙州自外歸，師舉語示之，趙州乃脫履安頭上而出。師曰：「汝適來若在，即救得貓兒也。」

⑾師住庵時，有一僧到庵。師向其僧道：「某甲上山，待到齋時做飯，自喫了，送一分來山上。」少時，其僧自喫了，却一時打破家事，就床臥。師待不見來，便歸庵。見僧臥，師亦去一邊而臥。僧便起去。師住後云：「我往前住庵時，有個靈利道者，直至如今不見。」

⑿師因入菜園見一僧，師乃將瓦子打之。其僧回顧，師乃翹足。僧無語，師便歸方丈。僧隨後入，問訊云：「和尚適來擲瓦子打某甲，豈不警覺某甲？」師云：「翹足又作麼生？」僧無對。

⒀師又別時問黃檗：「定慧等學，此理如何？」黃檗云：「十二時中，不依倚一物。」師云：「莫是長老見處麼？」黃檗云：「不敢。」師云：「漿水價且置，草鞋錢教阿誰還？」

⒁問：「父母未生時，鼻孔在什麼處？」師云：「父母已生了，鼻孔在什麼處？」

⒂趙州問：「道非物外，物外非道。如何是物外道？」師便打。趙州捉住棒云：「以後莫錯打人去！」師云：「龍蛇易辨，衲子難謾。」

⒃僧問：「祖祖相傳，合傳何事？」師云：「一二三四五。」問：「如何是古人底？」師云：「待有即道。」僧云：「和尚爲什麼妄語？」師云：「我不妄語，盧行者却妄語。」

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十一；《祖堂集》卷十六；《聯燈會要》卷四；《五燈會元》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

普化宗

日本臨濟禪之一派。詳稱普化禪宗，俗稱

虛無宗。即以中國唐代普化禪師為始祖，「明暗雙打，虛無吹簫」為宗趣的禪宗支派。

普化為盤山寶積之法嗣，常往來於城市、塚間，手振鈴鐸，口稱「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打，四方八面來旋風打，虛空來也連架打」一偈（稱為「普化四打話」、「普化鈴鐸偈」），向人示其禪境。河南張伯慕其風，但請入門而未得應允，乃吹奏竹管模仿其鐸音，且稱其樂器為「虛鐸」。其後，有張金、張範、張亮、張陵、張雄等人傳其風。

宋．淳祐九年（1249），日僧心地覺心入宋，從張雄的弟子張參習得吹奏虛鐸；寶祐二年（1254，日本．建長六年），覺心偕張參之徒寶伏（一作法普）、國佐（一作國作）、理正、僧恕（一作宗恕）等四人回日本，在紀伊（和歌山縣）創立興國寺，並於山內建普化庵作為四人之住處。此為日本普化宗之始，現在該地稱為普化谷（風化谷）。

其後，覺心的弟子金先（靳全），於下總小金開創一月寺，後形成金先派（靳全派）。又，屬覺心另一弟子寄竹了圓（虛竹禪師）法系之天外明普，於永仁年間（1293～1299）開虛無宗，又在洛東白河（京都）建明暗寺，此派稱為寄竹派。慶長十九年（1614），吉野織部將武藏藤袴的鈴法寺，移建青梅作為道場，此鈴法寺一派稱為活總派或火下派。此外，上野（羣馬縣）太田的理光寺一派稱為小笹派或司祖派，高崎的慈高寺一派稱為梅地派或梅士派，常陸（茨城縣）下妻的心月寺一派稱為小菊派或夏漂派。在普化宗諸派中，上述諸派合稱為普化宗六派。

此派原無一定的宗名與制度，至江戶幕府時代，為收容各地勇士浪人，便公認普化宗為禪宗之一支派，並為其制定各種法度。即以普化宗為勇士浪人隱居之處、武人修行之宗門，禁止非武士加入此宗，嚴訂衣服之制。另外，指定一月寺與鈴法寺為「觸頭」，統轄關東地方諸派寺院，關西地方則由京都明暗寺等統轄。又，本寺之住持由本寺及末寺之弟子經由會議選出，末寺住持由該寺弟子商洽後請示本寺作決定；住持須剃髮，其他看主等有位階者則蓄髮。宗徒以全國末寺為根據地，吹尺八（簫），行腳托鉢。

由於幕府對本宗宗徒有極大的優遇，徒衆因而日增，盛極一時。後來，因權勢日張，弊端迭起。明治四年（1871）遂遭廢止，宗徒被編入民籍。明治十八年，宗徒會合致力復興普化宗。二十一年，於善慧院設立明暗教會，並在東京設立支部。未幾，又於和歌山縣由良興國寺、京都鳴瀧妙光寺，分別設立普化教會、法燈教會。

本宗無所依之經典，但倡說虛無吹斷為禪那至上之法。藉吹奏方式，期身心修入虛靈妙境，拈得明暗雙打之自在境。其門徒稱為普化僧、虛無僧、薦僧、暮露等，皆以天蓋（一種僧帽）、竹簫（尺八）、袈裟或掛絡（短袈裟）為隨身衣物，其他另備有鐸鈴、笛、大鼓、木魚等，以供行法之用。然其儀式、衣服，各派之間略有差別。

◉附：村上專精著．楊曾文譯〈普化宗〉（摘錄自《日本佛教史綱》第四期第二十章）

普化宗是禪宗的支派，以中國的普化禪師為祖。起初有一個異僧，叫做朗庵，與一休（宗純）禪師為友，關係密切。他非常崇拜臨濟宗第四代祖風穴（延沼）禪師的禪風，自稱為「風穴道人」，常常吹奏洞簫。據說朗庵在宇治川的旁邊建立圓音寺，普化宗由此興起。最早以前，「法燈國師」覺心在建長元年（1249）到中國，在護國寺佛眼禪師門下參學。當時一個叫張雄的人擅長吹簫，覺心聽到清雅悠揚的簫聲很受感動，就跟他學習。他回國以後，把這個技藝傳授給寄竹，以及國作、理正、法普（一作「寶伏」）、宗恕等人。有人說，國作以下的四位居士是跟覺心從宋地歸化日本的。寄竹以下的第五代是僧「虛無」。他開始規定了衣服規格，制出天蓋（一種僧帽）、掛絡（短袈裟）、副子等，並且發明叫做「霧海

篪」、「虛空篪」的兩個曲子。僧虛無是楠正成之孫，避世爲僧，吹簫流浪四方。據說，「虛無僧」的名稱就是從他開始的（也有人說，普化宗的僧徒以「虛無空寂」作爲宗義，因此本派的僧稱做「虛無僧」）。此後，流浪之徒往往皈依此宗，建寺院、分派別，逐漸興盛起來。

在當時本派還沒有一定的宗名和制度，只是有這樣一種佛教的流俗罷了。到德川氏執掌政權，爲了收容各地的浮浪武士，便讓普化宗作爲禪宗的一個派別，給制定各種法度。以普化宗當作「勇士浪人之隱家，武人修行之宗門」，禁止非武士加入此宗，嚴格衣服之制，允許本宗的人攜帶木刀、護身劍，而禁止本宗以外的人擁有簫。而且又派遣「虛無僧改」（僧職）到各地去，監督宗徒的品行，開始稱之爲「番僧」。此外，把下總（今千葉、茨城一帶）的一月寺（勤詮派）、武藏的鈴法寺（括總派），當作普化宗總本寺的「觸頭」，在江戶設置「宿寺」（辦事機構），稱之爲「江戶番所」，又叫「風呂屋」。還讓京都的明暗寺（寄竹派）、常陸的心月寺（小菊派）、上野的理光寺（小笹派）、高崎的慈常寺（梅地派）等，做統轄各派的本寺。這樣，普化禪宗才首次成立。而幕府關於虛無僧的法度，對浮浪之輩有極大的優待，因而宗徒年年增加，曾盛極一時。與此同時，總本寺等利用禁止宗外之人持簫的條令，以授與所謂「本則」爲名，追逐財利，致使連農夫、商人，也得到本寺的許可持簫吹奏。這樣，普化宗逐漸墮落，變成像演藝家一樣的組織，以後到明治時代終於滅亡了。

普化宗的所謂宗義，是普化禪師與臨濟禪師的臨機應緣的語句，曰：「普化居常入市振鐸曰：『明頭來，明頭打；暗頭來，暗頭打；四面八方來，旋風打；虛空來，連架打。』臨濟一日令僧把住云：『或遇不明不暗時如何？』師托開曰：『來日大悲院裡有齋。』僧回舉似濟，濟曰：『我從來疑著此漢。』」

普化宗即以所謂「坐斷明暗兩頭，通徹明暗不到之處，然後方可以一枝竹簫，得轉大法輪」作爲「本則」。本宗的儀式衣服在各派雖有差別，但在本堂都安置阿彌陀佛等佛像，早晚必讀經。此外，都以天蓋、竹簫、袈裟或挂絡作爲本宗必需的用品，其他備有鐸鈴、笛、大鼓、木魚等，以供行法之用。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷二十；《景德傳燈錄》卷十；《普化宗雜記》卷上、卷下；《虛鐸傳記》卷上。

普陀山

中國佛教四大名山之一。位於浙江普陀縣舟山羣島南端的蓮花洋中，爲一狹長形小島，面積十二點七六平方公里。高峯佛頂山海拔二九一點三公尺。素有「海山第一」之美譽。

普陀山全稱普陀洛迦山（係與其東南面洛迦山的合稱），乃梵文音譯，意譯爲美麗的小白花。故又名白華山。唐以前傳有梅福等人於此隱居修道，故亦名梅嶺山。相傳此山爲觀音菩薩的道場，《大唐西域記》卷十云（大正51・932a）：「秣剌耶山東有布呾洛迦山。（中略）觀自在菩薩往來遊舍。」《華嚴經》亦謂于南方，有山名補怛洛迦，彼有菩薩，名觀自在。相傳唐・大中元年（847），有梵僧至此，親覩觀音菩薩現身說法，授以七色寶石，遂於此結茅而居。五代後梁・貞明二年（916，一說唐・大中十二年），日本僧人慧鍔自五臺山迎奉觀音像一尊回國，途經普陀山，見海面湧出數百朵鐵蓮花，舟不能行，衆以爲觀音不肯東去，乃於當地建「不肯去觀音院」（又稱開元寺或五臺寺）。此爲普陀山佛教開山之始。

宋太祖乾德五年（967）曾派太監來山進香，並撥金勅建寺院。後因連年戰火，寺院被毀。宋太宗太平興國三年（978），賜幣修寺，並題額五台圓光寺（即普濟寺之前身）。宋神宗元豐三年（1080），王舜封奉命出使三韓，遇風濤，舜封叩禱觀音而得平安濟渡。及還

，以事奏聞，乃賜名寶陀觀音寺。此後，凡往來三韓、日本、阿黎、占城、渤海，取道放洋者多望山許願，祈求平安。

宋高宗紹興元年（1131），禪僧眞歇在普陀山頂築庵，稱「海岸孤絕處」，並奏請將普陀山佛教由律宗歸統於禪宗。恩准後，全山漁民隨之外遷。從此，普陀山成爲清淨佛地。宋寧宗嘉定七年（1214）御賜「圓通寶殿」額，指定爲供奉觀世音菩薩的道場。

元代歷朝皇帝多賜金修寺，成宗大德二年（1298）嘗割山田供養僧衆，惠宗元統二年（1334）建多寶塔。明太祖洪武十九年（1386）頒行海禁，焚寺遣民。明孝宗弘治元年（1488）曾重建寺院，但未幾又爲倭寇所毀。明神宗萬曆三十三年（1605），撥金千兩重建殿宇，三十九年又賜金千兩修寺。至此，普陀山寺、院、庵、堂、殿、蓬林立，與山西五臺山、四川峨眉山、安徽九華山並稱爲我國佛教四大名山。

清聖祖初年，荷蘭入侵舟山，普陀山寺院全毀，珍貴文物被劫。康熙十年（1671）又行海禁，此一勝地，幾成廢墟。至康熙二十八年，始修復並擴建寺宇，歷時十餘年。其後，雍正、乾隆歷有擴建。據1936年的統計，普陀山計有三大寺、八十八庵、一四八茅蓬（個人修行處），有僧尼二千餘人，號稱「五百叢林、三千僧衆」。在寺院羣之中，以普濟寺、法雨寺、慧濟寺最爲有名。（參閱附錄）

◉附：王仲奮〈普陀山之重要寺院〉（摘錄自《中國名寺志典》）

㈠普濟寺

俗稱前寺，因位於島南部的靈鷲峯下，占地約五十五畝，建築面積有一萬一千四百平方米，是普陀山規模最大的古剎。寺南向，呈軸線對稱分佈，寺前廣約十五畝，有長百餘米，寬四十餘米的放生池，亦叫「海印池」，種有蓮花，故又叫蓮花池。池上有並列的三座石橋，中間一座正對山門正門，橋中間有八角單檐亭，供遊人憩息之用，南有御碑亭，漢白玉石製成，上鐫普濟禪寺興修情況及本山歷史的文字記述，係清雍正皇帝的御筆，東面一座名爲「永壽橋」，長四十餘米，寬七點五米，高六米，明．萬曆十四年（1586）建造；兩側石欄上雕有神態各異的小石獅四十頭，南端有「觀自在菩薩」五字影壁，字高達五尺。左側鐫「般若波羅密多心經」，右側鐫《華嚴經》頌偈；西面一座名「瑤池橋」，四隅飾有龍首。池四周古樟參天，每至六月荷花盛開，池中樹影、亭影、橋影、人影倒映於水中，構成了一幅美妙的圖畫，夏日月夜，清風徐來，荷香沁人，池中銀光閃閃。這就是「普陀十景」之一的「蓮池夜月」。本山寺僧能侖曾有一詩讚曰：

「一鑒池開十畝蓮，亭亭翠蓋擁羣仙，
賞心最是源泉滴，清耳無如天籟喧。
好句吟成花也笑，禪機悟到月初圓，
歸來兩袖沾香露，猶是依依不肯眠。」

山門往後共有殿六進。現存建築計十殿、十二樓、七堂、四軒、舍三百餘間，均爲清．雍正年間重修。

山門：面寬五間，重檐歇山，正山門平時關閉，僧人遊客均從東山門出入。僧人圓寂（逝世）後由西山門出口。

御碑殿：在山門內，有明．萬曆、清．康熙時的御碑三塊，正中一塊刻的是普濟禪寺發展史，立於三點五噸重的贔屓上，贔屓昂首伸頸，眼珠能轉動，可見其雕刻之精。

鐘鼓樓：山門東側是鐘樓，重檐歇山，內懸大銅鐘一口，重三千五百餘公斤，鑄於清．嘉慶十二年（1807）。西側有鼓樓，建築形式同鐘樓。

天王殿：也叫金剛殿，面寬五間，進深四間，重檐歇山。

楹聯：大肚能容容天下難容之事
　　　開口常笑笑世界可笑的人

迎面正中供的是大肚彌勒佛。一手拿佛珠，一手拿布袋，裝世人一切苦難。背後是護法神韋馱立像，兩旁是四大天王（金剛），各拿

一種法器，象徵風調雨順，祈求五穀豐登，國泰民安。殿後有香樟八株，直徑零點八至二米多，枝茂蓋庭。

大圓通殿：是寺的主殿，相當一般寺廟的大雄寶殿，正位供觀音佛像，因觀音的別號叫圓通，故名。殿正面七間，進深六間，重檐歇山，黃琉璃頂，九踩斗栱，門心板雕二龍戲珠。殿前平台周有石雕欄板，台中有銅鼎爐高約四米多，上鑄「普濟禪寺」、「千秋寶鼎」、「光緒辛丑（即1901）冬月吉旦」等字，主佛觀音坐像高八點八米（毗盧觀音跏趺坐像本身高六點五米，座高二點三米），塑像金碧輝煌，極有氣派，面容莊重慈祥。兩旁是善財、龍女。殿東西兩壁塑有三十二尊形態各異、穿著不同的菩薩，即「觀音的三十二應身像」，這是觀音道場獨特之處。北邊兩側是「關羽」和「韋馱」立像。殿兩旁之配殿，東爲文殊殿，供奉五台山的主佛文殊，西爲普賢殿，供奉峨眉山的主佛普賢。兩側迴廊是羅漢堂，各塑九尊羅漢像，另有伽藍殿和祖堂。

法堂：面寬五間，重檐歇山，樓下是法堂，樓上是藏經樓，現收藏有經書萬卷。兩側配殿，東爲普門殿，西爲地藏殿，供奉九華山的主佛地藏王。這樣佈置既集中供奉四大名山主佛，但又突出了本山主佛觀音。再兩側東爲庫房，西爲客房。

方丈殿：五開間，殿內陳設簡樸、大方、清淨。殿東作寺僧齋堂；西爲普陀山佛教協會辦公處。

功德殿：在寺最後，是佛教信徒爲其祖宗立位做功德的佛堂。殿堂四周附設齋堂、僧舍等。

普濟寺是普陀山的佛教中心，一切重大佛事活動均在此舉行。寺周是普陀山的政治、經濟、文化中心。

㈡法雨寺

位於錦屏山脚、綠蔭濃密的山谷中。林蔭古刹，莊嚴肅穆，氣勢不凡。宋代詩人王安石曾有詩讚：「樹色秋擎出，鐘聲浪回蒼。」深刻的描繪出寺內鐘聲、木魚聲、念經聲與海灘波濤聲，相互交織，相互呼應的特有景色。因寺居山島與普濟寺之後，故亦稱後寺，爲普陀山的第二大寺，占地三萬三千四百零八平方米，南北縱深一七四平方米，東西寬一九二平方米，建築面積八千八百餘平方米，有房近三百間，在中軸線上由天王殿、玉佛殿、九龍觀音殿、御碑殿、大雄寶殿、方丈殿、印光法師紀念堂等構成六院。

殿宇依山勢而建，北依錦屏山，南瀕千步沙，由南向北逐殿升高。殿前有放生池，長三十餘米，寬十五米多，中有石拱橋寬五米多。四周古樟密布。寺門不在中軸線上，而在東南角上，建築爲重檐方亭，也不同於一般寺廟的山門，匾額青藍底金字，上題「天華法雨」四字。寺門亭西是影壁，原是磚雕三龍壁，「十年動亂」中毀壞，1988年重建時改爲青石雕九龍壁。

天王殿：重檐歇山，檐間額題「天王殿」。殿前原有旗杆一對，1988年恢復建設時，改爲兩座五層青石經幢塔，庭院古樟成林，殿內四大金剛的位置排列也與衆不同，據說是爲了避免與普濟寺千篇一律。殿後兩側是鐘鼓樓，重檐歇山式建築。

玉佛殿：是一座小巧玲瓏雕藝精緻的建築，面闊三間，外加圍欄，重檐歇山，黃琉璃頂。原供有一尊高約二米，潔白無瑕的雕刻精美的玉佛，是古代由緬甸朝貢來的。「十年浩劫」中被毀，現在供奉的玉佛高一點三米，是1985年從北京某寺廟請調來的。

九龍觀音殿：亦稱圓通寶殿、九龍圓通殿，重檐歇山，黃琉璃頂，斗拱承托，平身科是重翹三昂，柱頭和角科是重翹四昂，下層面寬七間，外加廊檐，上層五間，進深六間，外加廊檐。殿內八根金柱的柱礎是精緻的雕龍礎。藻井是按古樸典雅的九龍抱珠圖案雕刻的，一條龍盤頂，八條龍環八根垂柱昂首飛舞而下，正中懸吊一盞琉璃燈，宛若一顆明珠，殿前石台四周有二十四塊青石圍欄板，上浮雕歷史故

事「二十四孝子圖」。這座高巍精美的大殿，原是南京明代故宮的九龍殿。清・康熙三十八年（1699）康熙皇帝賜「法雨禪寺」額時，批准寺住持性統的奏請，從南京故宮拆來按原樣重建的。現成爲重點保護文物。正中供奉毗盧觀音像（脫沙製），後供千手觀音，係香樟木雕像，1988年新雕。東西各有配房七間。

大雄寶殿：重檐歇山，面寬五間（寬約三十二米），進深四間，前有外廊，斗拱承檐，殿中供三世佛。殿東耳殿三間爲「三聖殿」，供三聖立像，西耳殿三間爲「關帝殿」，供關公金坐像。兩側配房（客堂）各五間。

方丈院：在寺最後，二層檐樓房一排共二十七間，分隔爲五個院。中是方丈院，有古柏三株。旁爲印光法師紀念堂。

㈢慧濟寺

又稱佛頂山寺，位於佛頂山（即白華頂、菩薩頂）上，是普陀山的第三大寺，明代僧人圓慧創建，始爲庵，清・乾隆五十八年擴建成寺。占地約20畝，有天王殿、大雄寶殿、玉皇殿、齋樓等建築依山勢而建，布局不規則，頗具江南園林特色。在此可鳥瞰普陀山全景及脚下遼闊的海疆，萬里碧波。如遇雲霧天氣，白雲朵朵如浪濤翻滾，時而在頭頂飄浮，時而在脚下逝流，頗有仙境風采。這就是「普陀十景」之一的「華頂雲濤」。

寺山門簡陋，上書「慧濟禪寺」，天王殿三間硬山建築，大雄寶殿五間，進深四間，單檐歇山，雕樑畫棟，黃漆瓦。正中供釋迦牟尼及二弟子，這是普陀山寺廟中主殿不供觀音而供奉佛祖的唯一的一座。寺在島山之最高處，在此供奉釋迦牟尼像，表示佛教信徒們對佛祖的崇敬。釋迦牟尼背後爲三世佛，兩側供「二十諸天」像，後兩側供觀音及千手觀音木雕像。寺內現存御印三枚，其中御賜金印一枚（原物已交國家收藏，現爲仿製品），上刻「敕建南海普陀名山觀音寶印」；清・乾隆六十年製，嘉慶元年賜翠玉印一枚，印文是「南海普陀佛頂觀音大士寶印」；明・萬曆三十三年賜普陀禪寺銅印一枚，印文爲「敕建南海普陀禪寺觀音寶印」。

寺外有兩種奇特稀有之樹，一爲「鵝耳櫪樹」（雙叉駢生，呈冠幅狀），是1930年五月由植物學家鐘鋇光所發現，當時國內僅此一棵，1932年春，經著名林學家鄭方鈞鑒定，是鵝耳櫪的一種新科目，故特命名爲「普陀鵝耳櫪」。現被列爲國家二級保護樹種。另一爲「新姜子木」，也是稀有樹種。

普陀山除以上三大寺外，現經修繕對外開放的還有「不肯去觀音院」、「觀音庵」、「梅福庵」、「大乘庵」、「悅嶺庵」〔明代僧人一峯和靜庵師徒所建，規模相當可觀，原準備建爲中寺，現爲普陀山佛教協會辦的文物館，集中了普陀山各寺廟的文物在此展覽，展品中有御書、聖旨、寶印、袈裟、龍袍、龍燭、銅器、陶瓷、木雕、玉刻佛像及歷代名人的書畫等，除明・董其昌的書法眞蹟、康熙皇帝的手書「海國月輝」、慈禧太后的「牡丹圖」和當代豐子愷、劉海粟、程十發的繪畫外，還有稱爲「墨蹟三寶」的「三清圖」（清末虛谷和尙畫的松、竹、梅）、《楞嚴經》字塔（清代李國寧於咸豐六年歷時七個半月，將《楞嚴經》全部七萬七千餘字的經文用蠅頭小楷抄成寶塔形。字塔分七層，高二米，字體工整、端莊、清秀，每層檐下均有三尊觀音像，也是用微型小字寫成。爲墨蹟中之珍品）和任伯年三兄弟的畫作〕、「楊枝觀音庵」〔內存放著明・萬曆三十六年（1608）根據唐代名畫家閻立本所畫的楊枝觀音大士像刻的畫像碑。碑高三點二四米，寬一點三二米，現被列爲國家二級文物保護〕、「牌樓」〔位於南部原碼頭岸邊，始建於清・雍正九年（1731），民國八年（1919）安徽省無爲縣居士陳錫周捐資重建，高九米，寬八米，四柱三門七樓，綠琉璃瓦頂，正中題額「南海聖境」。四石柱上刻的對聯：

「一日兩度潮，可聽其自來自去；

千山萬重石，莫笑他無覺無知。」

是四明王禹襄所題。另一副聯：

「有感即通，千江有水千江月；

無機不被，萬里無雲萬里天。」

是大興愚恕所題。橫批「金繩覺路」、「寶筏迷津」分別由黃坡黎元元和河南馮國璋所書。門後正中的「第一佛國」爲滇南王人文書寫，橫批「同登彼岸」是東海徐世昌題。柱上另有題「到這山來謁普門當先淨志，渡那海去欲登彼岸須早回頭。」這些字句，既描繪了海天景色，又闡述了佛門行善之理。〕等等。

此外還有「多寶塔」，位於普濟寺蓮花池東南，是普陀山現存最古老的建築。建於元代元統年間（1333～1334），高三十二米，五層方塔是孚中禪師募建。由於得到太子宣讓王的資助，故又名「太子塔」。塔院內假山石上，有康有爲題的「海山第一石」五個大字。「多寶塔」與「鵝耳櫪樹」、「楊枝觀音碑」合稱爲「普陀三寶」。均已列入重點保護物。

普陀山的自然風景優美無瑕，素有「海灣春曉」、「短姑聖蹟」、「兩洞潮音」、「寶塔聞鐘」、「蓮池夜月」、「朝陽涌日」、「千步金沙」、「光熙雪霽」、「華頂雲濤」、「磐陀夕照」等普陀十景和「洛伽燈火」等風景點而聞名遐邇。洛伽山是普陀山本島東南面的一小島。距本島六公里，相傳觀音原在此修行，見普陀山上有小白花蛇荼毒生靈。就將其降服，普陀山因此乃成爲道場，這就是普陀山觀音道場的起始，潮音洞的南端「觀音跳」石上留有一個淸晰可見的脚印，據傳就是觀音登岸時踩的。人們都說「到普陀山不到洛伽山，等於沒到普陀山」。香客們則說「到普陀山燒香不到洛伽山，等於只燒了半香」。這是因爲洛伽山是觀音大士的起源地，另外洛伽山有其特有的勝景——佛地。島的面積不大，僅零點八平方公里，其山形好像是一尊大佛安詳地躺在蓮花牆面上，遠遠看去佛的頭、頸、胸、肚、脚歷歷在目。所以香客遊人都要乘小木船到此一遊。島上設有國際航標燈，每到夜晚紅光閃閃。這就是「普陀十二景」之一的「洛伽燈火」。

普陀山歷代出了很多名僧，其中最著者有眞歇禪師（宋代名僧，被推崇爲「普陀山禪宗祖師」）、一山一寧國師、竹禪法師、印光法師（淨土宗第十三代祖師）、太虛法師、圓照法師等人。

〔參考資料〕《普陀洛迦新志》。

普門寺

大韓佛教普門宗總本山。位於漢城市城北區。係曇眞國師於高麗王朝睿宗十年（1115），爲尼衆所建的道場。初爲小庵，後經歷代擴建、改建，漸具規模。至1945年以後，恩榮尼更擴大寺域，大事整頓，現成爲韓國境內的著名大寺。境內有極樂殿、觀音殿等，另有模仿慶州石窟庵的石窟庵、石佛、三聖閣、山靈閣等，聞名遐邇，吸引不少外國觀光客。按，本寺原屬曹溪宗派下，然於1973年，此寺成立比丘尼宗團，並創立普門宗，乃宣告獨立。

〔參考資料〕愛宕顯昌《韓國佛教史》。

普救寺

位於山西永濟縣西北十二公里土崗上。寺址高聳，松柏滿垣，西臨黃河灣，水勢洶湧澎湃；東近中條山，猶如屏障峙立。寺創建於唐・武則天時期（684～704）。原名西永淸院，相傳五代時河東節度使作亂，後漢・劉知遠派郭威率兵討伐，久攻不破，百姓苦不堪言。郭威乃召寺僧問策，僧曰：「將軍發善心，城即克矣。」郭即折箭立誓。翌日城乃破，滿城百姓得救。寺遂改名普救寺。

宋、元兩代，寺仍興盛，明代地震後重建。寺分三路，中路有三大士洞、天王殿、鐘鼓二樓、大佛殿等。東路爲經院、僧舍、廚廚。西路有塔院、西廂書齋、方丈院。最後爲別墅花園，相傳爲唐・崔相國所建。即《西廂記》中老夫人與鶯鶯所居之處。西元1920年寺毀於火，僅留基址及寺前石坊、三大士洞、舍利塔等處。其中，舍利塔爲唐制磚塔，因《西廂記》故事流傳，後人懷念鶯鶯，特更名爲鶯

鷲塔。

普通院

唐代以降，在五台山等巡禮道上，爲參禮者所建住宿或用餐的處所。《大宋僧史略》卷上〈創造伽藍〉中列舉六種伽藍名，云：「（六）普通，今五台山有多所也。」又，日本・圓仁《入唐求法巡禮行記》卷二〈開成五年四月二十三〉條，關於上房的普通院，說：普通院常有飯粥，不論僧俗來集便宿，有飯即與，無飯則不與，以不妨僧俗赴宿，故曰普通院。至於圓仁曾路經的普通院，同書卷二有詳細的記載。此外，書中也提到，普通院不僅建於宿泊用餐不便的山地等處，也存在於都市之中。而兩院的距離大都在十五里或數十里之間。規模形制也不一，但一般都奉祀有本尊佛像；除院主外，有二、三住僧；或供應信徒喜捨的粥飯，或供應小豆。有的普通院則不供應住宿。

根據敦煌千佛洞壁畫的五台山圖等，五台山的巡禮路線有下列三種，即潞州（山西省潞城縣）→太平驛→南關→團柏驛→祁縣→太原府；臨汾縣→霍縣→靈石縣→文水縣→太原府；由太原府經定襄縣抵五台縣。其中，臨汾縣→太原府的路線與圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三所述行程一致。據此，可知潞州→太原及其它的五台山巡禮路線也都設有普通院。

此外，至僧伽和尚之遺蹟泗州（安徽省）普光王寺的巡禮路線上也設有類似普通院的設施。又，依《咸淳臨安志》等所記，至普陀山等道場的巡禮道上設有所謂接待寺、接待院；房山雲居寺則設有義飯廳。而長安的光宅寺、保壽寺等更以充當赴京趕考者的宿舍而著稱。

〔參考資料〕 《唐會要》卷七十六〈科舉〉；《長安志》卷八；道端良秀《唐代佛教史の研究》；《龍谷史壇》三十三，那波利貞〈簡易宿泊所としての唐代寺院の對俗開放〉；日比野丈夫〈敦煌の五台山圖について〉。

普寧寺

承德外八廟之一。位於河北承德市避暑山莊之東北。因寺內有木雕大佛，故又名大佛寺。建於清・乾隆二十年（1755）。據碑記所載，是年五月，清政府平定準噶爾部的叛亂，稍後在避暑山莊大宴厄魯特蒙古四部的上層首領，並分別封爵。由於他們都崇奉藏傳佛教，因此，爲了紀念戰事的勝利與此次盛會，乾隆帝乃循舊制創建普寧寺。

寺院的前半部採漢族寺廟七堂伽藍的形式，後半部則模仿桑耶寺的建築樣式，主體建築都在中軸線上。前半部有山門、幢竿、鐘鼓樓、碑亭、天王殿、大雄寶殿及東西配殿。主殿大雄寶殿，殿闊七間，進深五間，是漢族重檐歇山式屋頂。殿下須彌合座高達二公尺，寶殿正中供奉三世佛。後半部有梯形殿、大乘之閣、藏式佛塔等。主殿大乘之閣係仿桑耶寺烏策大殿的木造建構，閣高三十六點六五公尺，底層闊七間，深五間，依山而築。頂部四角有呈方形的攢尖頂，中間高出一層，是採大方亭形的攢尖頂。閣內供一尊千手千眼觀音佛像，爲罕見的高大木雕立像。像高二十二點二八公尺，頭頂一尊無量壽小佛像，全身四十二隻手，每手一隻眼睛，分持一件法器。

在大乘之閣的東西兩邊有妙嚴室、月光殿、日光殿及講經堂等，爲清帝聽經與休憩的場所。此外，在閣的四周尚有塔、臺等小型藏式建築，代表佛經中的四大部洲及八小部洲。又，寺的東南隅有一座附屬寺院，名普佑寺，爲普寧寺喇嘛念經的經堂。

◉附一：楊時英〈承德普寧寺〉（摘錄自《法音》雜誌第三十七期）

普寧寺俗稱大佛寺，位於承德市東北五公里，依山面水，東南遙對磬錘峯，西南遠望避暑山莊，面積三萬三千平方米，是外八廟中一處較大的古建築羣。

該寺建於乾隆二十年（1755），清政府平定了準噶爾部達瓦齊的割據勢力後，乾隆在避暑山莊大宴厄魯特四部（準噶爾、杜爾伯特、

輝特、和碩特）的上層人物，並分別封以汗王、貝勒、貝子等爵位，因爲他們信奉藏傳佛教，故仿西藏三摩耶寺修建此寺。

山門前原來是一片很大的開闊地，有三座華麗雄偉的牌坊（現已不存），整個寺的建築大體可分爲兩部分，由山門至大雄寶殿爲前半部分，大乘閣等爲後半部分。前半部分基本上是一般漢族寺廟的建築佈局。山門內自成一個小院落，正中爲三間方形重檐歇山頂碑亭，亭內置巨碑三通。中爲〈普寧寺碑文〉，記述了修建普寧寺的目的和意義；東側〈平定準噶爾勒銘伊犂之碑〉，記述了淸政府平定達瓦齊割據勢力的經過及其採取的措施，西側〈平定準噶爾後勒銘伊犂之碑〉，記述了阿睦爾撒納在沙俄的支持下，再次製造分裂活動，淸政府平定了阿睦爾撒納的叛亂勢力。三塊碑文均用漢、滿、蒙、藏四種文字寫成。碑亭兩側有鐘、鼓二樓。碑亭後即天王殿，中供彌勒佛像，背後爲韋馱像，兩側爲四大天王。

天王殿後爲四合院佈局，主體建築大雄寶殿面寬七間，進深五間，重檐歇山頂，屋頂覆以黃琉璃瓦綠剪邊，台基爲石須彌座，四角有石雕螭首，前有月台，並置石欄杆，殿內大型石須彌座上供三世佛，兩側爲十八羅漢塑像。山牆壁畫爲十八羅漢故事像，北牆壁畫爲度母與伎樂天。

東西配殿各五間，均單檐歇山頂，覆以綠琉璃瓦。西配殿內供三大士，從左至右爲普賢、觀音、文殊。東配殿內原供三尊金剛佛，現已不存。

大雄寶殿後屬該寺的後半部分；一堵用條石砌築的高台壁面，高達九米多，左右有四十二階台級可上，入口處爲一座梯形建築，有兩拱券可供通行。裏面是一處廣大的平台，大乘之閣居中，閣高三十七點四米，雄踞於石須彌座台基上，前有月台，繞以石欄杆，南出三階，東西各一，體型的組合，融合了漢、藏的建築形式。面寬七間，進深五間，因地建築，變化自然。前爲六層檐，後四層檐，兩側各爲五層檐，逐層向內收進一步，第五層四角各置小方亭一座，最後大方亭壓頂，這種作法既穩固又美觀，使整個建築形成顯著的縱向感，具有很高的藝術價值。

閣內供千手千眼觀音菩薩，體量宏偉，高二十二點二八米，全身四十二隻手，每隻手有一隻眼睛，各持一件法器。造型莊嚴，慈眉善目，衣紋瀟灑流暢，是我國最高大的木質造像。據工程人員鑒定，此像的重量達一一〇噸，約用木材一二〇立方米。表面全部飾以金箔，至今燦然若新。左右塑像分別爲善財、龍女，高十五點六米。

閣的前後左右，布置著殿廡、白台、喇嘛塔，它們簇擁著大乘之閣，形成豐富多彩的空間變化。這種建築佈局是根據佛經對宇宙構成的記載設計的。大乘之閣代表須彌山，象徵世界的中心。須彌山兩側有日月環繞升降，所以閣之兩側建有兩個長方形的台殿，叫日殿、月殿。閣的四面有四座重層殿宇代表四大部洲（即南瞻部洲、東勝神洲、西牛賀洲、北俱盧洲）。因南瞻部洲地形像人的肩胛骨，故建築平面前小後大爲梯形台殿；東勝神洲地形像半月形，故建築平面爲月牙形台殿，西牛賀洲地形爲矩形，故建築平面爲橢圓形台殿，北俱盧洲地形爲方形，故建築平面爲正方形台殿。在四大部洲之間又有八座重層白台，代表八小部洲。在大乘之閣四角又置紅、綠、黑、白四座塔。按碑文所說「義出陀羅尼，四智標功用。」所謂四智，即西北角上的白色塔爲「大圓鏡智」，東北角上的黑色塔爲「平等性智」，西南角上的綠色塔爲「妙觀察智」，東南角上的紅色塔爲「成所作智」。

大乘之閣的東西兩側地勢稍高，各排列一組建築，西側的南端一小院落爲講經堂，是蒙古佛教首領章嘉國師和哲布尊丹巴呼圖克圖講經之所。東側與講經堂對面的建築爲妙嚴室，是乾隆皇帝進廟休憩之所。在講經堂和妙嚴室前各建兩排朝房，每排八棟計四十間，爲喇嘛僧房和上層佛教人士駐錫之所。

大乘之閣五頂緊密連接，結成一個屋頂組羣，四大部洲的台殿和日月殿是把藏族平頂建築改變比例，做爲基座，上建漢式木構建築，外形略有變化，而白台建築則是藏族形式，這樣使整個建築既有漢族的傳統結構，又有藏族的雄偉外形，又有園林配置的獨特風格，充分反映了漢藏文化的交流與融合，是我國古代勞動人民高度智慧的結晶。（中略）

1953年（中共政府在此）成立喇嘛管理機構，組織喇嘛護廟和生產勞動。1961年普寧寺被列爲全國重點文物保護單位。爲了加强對寺廟的管理成立了外八廟管理處，國家連年撥款對普寧寺進行了全面整修。1985年六月一日普寧寺交宗教部門領導，成立了普寧寺管理處，從內蒙迎請了三十名喇嘛，哈木爾出任普寧寺的住持，成立了喇嘛教務委員會，恢復喇嘛管廟，開展宗教活動，使這座塞外古刹經聲繼起，法螺重鳴。

◉附二：清高宗弘曆〈普寧寺碑文〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

乾隆二十年夏五月，平定準噶爾。冬十月，大宴賚四衛拉特部落舊附、新歸之衆於避暑山莊，曰綽羅斯、曰都爾伯特、曰輝特、曰和碩特四族台吉，各封以汗王、貝勒、貝子、公，若而人其無隸屬之宰桑，則歸之公，如內八旗、外四十九旗，喀爾喀四部之例。至是而內外一家，遐邇同風之言允符。昔我皇祖之定喀爾喀，建彙宗寺於多倫諸爾，以一衆志。式循舊章，建普寧寺於山莊之北麓，而爲之記曰：皇天有輔德之私，至聖有越世之度，君子有見幾之作，兆人有可格之誠。我國家撫有衆蒙古，詎準噶爾一部，終外王化，雖庸衆有「威之不知畏，惠之不知懷，地不可耕，民不可臣」之言，其然，豈其然哉？以我皇祖皇考聖德神功，經文緯武。其於奠伊犁，勒銘格登山，朝四部落之衆，而錫之爵，賜之幣，式宴陳舞，可汗起奉酒稱萬壽，如今日者何難？默契大造，意若有待，是以遵養時晦，垂成弗爲。

予小子敬承乾佑，以爲不可失者時。遲徊觀望，寧二聖付托藐躬之意。且此山莊，即皇祖歲時巡覲諸蒙古賓客之所也。越三十年，而克見準噶爾之衆，咸覲於此。豈非皇天無私，惟德之輔，至聖之度，越世先知，而見幾君子之作，予亦不敢不勉，衛拉特之衆，豈終不可格以誠哉？蒙古向敬佛，興黃教，故寺之式，即依西藏三摩耶廟之式爲之。名之曰「普寧」者，蓋自是而雪山葱嶺，以逮西海，恒河沙數，臣庶咸願安其居，樂其業，永永普寧云爾。復依普賢世界品而述偈言：

抖贊轉輪王，功德甚深大。造寺於西域，
其名三摩耶。逮今千歲餘，願海莊嚴就。
肖彼須彌山，巍閣凡三層。日月在兩肩，
地金水風輪。其內小鐵圍，大鹹海水滿。
持地障礙山，馬耳及善見。擔木幷持軸，
持雙凡七山。其中乃香水，其上堅手天。
持鬘及恒橋，四天王所住。復有四方天，
其數各以八。中乃忉利天，善見帝釋宮。
欲界四天子。色界無色界，次第居其上；
東曰勝神洲，小勝及勝勝，左右以次住；
南曰瞻部洲，妙拂幷小拂，左右以次住；
西曰牛賀洲，行道將小行，左右以次住；
北曰俱盧洲，最勝復詔勝，左右以次住；
供養佛無數，如普賢願海，復爲四色塔。
義出陀羅尼，四智標功用。懿此避暑莊，
古佛所遊歷。較彼衛藏地，佛土無差別。
有來衆蒙古，及新衛拉特。咸敬黃教人，
爰作大利益。肖彼三摩耶，爲天奉人師。
作此曼陀羅，嚴潔身口意。依法香泥塗，
一切皆清淨。香花供養具，法螺法音聲。
轉無量法輪，聚無量法衆。誦無量法寶，
作無量法事。我聞普賢言，華藏莊嚴海。
是毗盧遮那，往劫修行處。種種寶光明，
大雲遍一切。舍身等塵剎，以昔願力住。
遍十方國土，出苦向菩提。方便示調伏，
世界所有塵。一一見法界，現佛如雲集。
此是如來剎，大願周法界。一切化羣生，
莊嚴從此出。西土及震旦，究竟無同異。

眾生皆安穩，蜎蠕動肖翹。逡生明佛性，稽首天人師，普賢行如是。

普寧藏

謂元代所出版的普寧寺大藏經。元代大藏經版相傳不下十餘副。今所知者，除綿亙宋、元二代所刻的《磧砂藏》之外，祇有三部，即《弘法藏》、《普寧藏》與《延祐藏》。《弘法藏》與《延祐藏》之目錄今不可得，惟《普寧藏》較為齊全，故通常提及「元藏」時，大抵皆指《普寧藏》而言。

《普寧藏》即元代杭州一帶新興宗派白雲宗所刻之大藏經。由於刻藏地點在餘杭縣之南山大普寧寺，故又稱大普寧寺本。為白雲宗徒釋道安、如一等人所募刻。其雕造年代眾說紛紜。日本《緣山三大藏緣起》謂始於至元十四年（1277），成於二十七年（1290）；歐陽漸〈影印磧砂藏序〉謂此藏始於至元十五年（1278），成於二十六年（1289）；此外，另有一說謂始於至元六年（1269），成於二十三年（1286）。

普寧藏原志在重刊《思溪藏》，故其版式、卷末音釋與裝訂皆依《思溪藏》，仍採一行十七字，一面六行之折本方式。然此藏不僅為《思溪藏》之覆刻，又以福州版及下天竺寺藏經加以校勘，並於每帖首尾千字文下，添上帖數，一帖一帙之裝幀頗為進步，而表紙以朱色替代黃色，為此藏之特色。在日本，東京增上寺與淺草寺皆有普寧全藏，而安國寺、園城寺、東福寺、西大寺亦藏有此版藏經資料。

依《大普寧寺大藏經目錄》所載，全藏共收大乘經五三四部、大乘律二十五部、大乘論九十七部、小乘經二四四部、小乘律五十六部、小乘論三十六部、聖賢撰集一一一部、續入藏三三四部，總計一四三七部，五八七函。依千字文編次，由「天」字以迄「約」字。其中「武」字到「遵」字二十八函，為大德十年（1306）松江府僧錄管主八從《弘法藏》中所選的祕密經約九十七部、三一五卷，因另有目錄，故未列出經名。若此二十八函不計，應為五五九函、一四三七部、六〇一〇卷。「約」字函內收有元代沙囉巴譯的祕密經軌五種、白雲和尚《初學記》和白雲和尚《正行集》二種。

◉附：呂澂〈元刻普寧寺版藏經〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷三）

《普寧寺版藏經》是中國元代私刻的大藏經。刻版地點在杭州路餘杭縣南山大普寧寺（現浙江省餘杭縣境內）。普寧寺的前身普安寺，原為白雲宗創立者北宋．清覺逝世後所建白雲塔院的遺址（清．嘉慶《餘杭縣誌》卷十五，引明．萬曆《杭州府誌》說，紹興間改為傳燈院，又改稱普安寺，淳熙七年即1180年改稱普寧寺）。白雲宗在宋元之間頗為盛行，普寧寺之設局刻藏，當和白雲宗的興起有關。

普寧寺大藏開雕時曾設立有大藏經局（見《大般若經》、《大寶積經》刊記），同時並刻有《般若》、《華嚴》、《寶積》、《大集》四大部（見至元十九年即1282年《大般若經》卷一八六刊記）。現存《大般若經》刊記最早的年代是戊寅年（南宋．祥興元年，元．至元十五年即1278年，見卷四二九刊記），實際開雕年代還要早幾年，大約在南宋．景炎年間（1276～1278），當時緇素們有鑑於磧砂延聖院刻藏事業於咸淳八年（1272）以後中斷，因而就繼續來發起重刻。

元．至元十六年（1279）普寧寺大藏刻到微字函（見《中觀釋論》卷四刊記），大約不久，照思溪圓覺禪院版格式終於合字函南本《大般涅槃經》，就已全部完成，這距開雕之時，已經十幾年了。

大德三年（1299）普寧寺比丘如瑩從編排庋藏的便利上，曾將各經次第和分卷、分函等作了一番整理，另編了《杭州路餘杭縣白雲宗南山大普寧寺大藏經目錄》。在合字函以下，從濟到感十函，還有《宗鏡錄》一百卷，當是仿照思溪法寶寺本補刻的（日本現存普寧寺版藏經都止於《宗鏡錄》）。另有從武到遵二十

八函，是元代松江僧錄管主八就大都弘法寺版藏經內，選取江南各版藏經所缺少的祕密經等數百卷，在杭州路募刻，作爲江南各版藏經的補充部份。到大德十年（1306）才刻成（見磧砂藏遵字函《法寶標目》卷九題記。這部份經版後於至正二十三年即1363年，由管的兒子管輦眞吃剌轉施給磧砂延聖院），即隨同普寧寺大藏流通，所以如瑩《目錄》後來也就補列進去。最後還補入約字函，收元・沙囉巴譯祕密經軌五種及《白雲和尚初學記》、《正行集》等，但刻版年代無可考。

還有，在延祐四年到泰定元年之間（1317～1324）補刻有《景德傳燈錄》，這部份改編入振、纓、世三函。元統三年（1335）又補刻有新入藏的《天目中峯廣錄》，編爲韓、弊、煩三函（見明・永樂版翻刻本卷首題記）。這些都是普寧寺大藏刻成以後的變動。

此版印本，以前康有爲曾藏有多卷，後歸浙江王氏。日本東京增上寺、淺草寺等處有較爲完整的全藏。

《普寧寺版藏經》的基本內容，同於思溪版。後來補充和改刻的部份，則和磧砂版互有影響。全藏依千字文編號計算，共五九一函，可區分爲如次的十個部分：

(1)**《開元錄》入藏經**：約一一〇二部，四七三二卷，四八〇函（千字文編號從天到英）。最後一函（英字函）收有《開元釋教錄略出》和《紹興新雕大藏音》。

(2)**入藏著述一**：《法苑珠林》，一百卷，十函（編號從杜到羅）。

(3)**宋代新譯經一**：從太平興國七年到咸平二年（982～999）所譯，一八一部，二七〇卷，二十函（編號從將到轂）。

(4)**入藏著述二**：《景德傳燈錄》，三十卷，三函（編號振、纓、世）。

(5)**宋代新譯經二**：從咸平三年至熙寧間（1000～1077）所譯及《貞元錄》續入藏經，一四二部，約三三八卷，二十八函（編號從祿到微；在這中間，刻字函雜入唐・般若譯《本生心地觀經》一部，從伊到衡六函收《貞元錄》入藏經，曲字函收唐、宋譯密典）。

(6)**入藏著述三和補遺一**：《宋高僧傳》和南本《大般涅槃經》，六十六卷，七函（編號從旦到合。以上六部份都和思溪圓覺禪院本相同）。

(7)**入藏著述四**：《宗鏡錄》，一百卷，十函（編號從濟到感，這和思溪法寶寺本及磧砂版相同）。

(8)**補遺二**：祕密經等，約九十七部，三一五卷，二十八函（編號從武到遵）。這一部份是江南閩浙各版藏經以前未曾收刻的密典等，本來沒有詳細目錄，磧砂藏現存這一部份的印本也不完全，茲據後來依磧砂藏翻版的明代南藏初刻本約計。

(9)**補遺三**：《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》、《輔教篇》，四部，十五卷，二函（編號約、法）。

(10)**補遺四**：《天目中峯廣錄》，三十卷，三函（編號韓、弊、煩）。

以上十部份總計約一五三二部、五九九六卷。

普寧寺藏經的版式和思溪版大致相同，每版五頁，每頁六行，行十七字。在各版的第一頁折縫處刻有函號和版號。

《普寧寺版藏經》原是仿照思溪版寫刻的，但經如瑩整理過的刻版，就和思溪原式有好多不同，後來磧砂藏依據它來完刻，因而也對原訂的《端平目錄》時有出入。從這些上，可見出普寧寺版藏經和思溪、磧砂兩版的關係。

〔參考資料〕 《二十五種藏經目錄對照考釋》卷下；《三緣山志》卷二；小川貫弌《大藏經的成立與變遷》第十二章（《世界佛學名著譯叢》㉕）。

普樂寺

承德外八廟之一。因主殿爲圓亭子式，故俗稱圓亭子，位於河北承德市安遠廟南、避暑山莊東北平崗上。清・乾隆三十一年（1766）正月營建，次年八月完工。此寺係爲供新疆厄

魯特蒙古杜爾伯特部等各族領袖到承德朝覲所建。

全寺面積二萬四千平方公尺，平面呈長方形，分前後兩部份。前半部由宗印殿（大雄寶殿）、勝因殿、慧力殿及碑亭等組成，爲漢族寺廟的傳統形式。後半部以闍城爲主，爲全寺的中心。闍城又稱壇城，係仿西藏薩迦寺的壇城所建。城臺用大型條石砌築，三重七十二階，層層上收，最高一層正中爲一圓形殿堂，稱旭光閣，外形頗似北京天壇祈年殿。旭光閣內外各有十二根柱，上覆重簷圓頂，閣頂雕有圓形斗八藻井。閣內圓形石造的須彌座上，建有木製的曼荼羅。

又，此寺平時不住喇嘛，然在每年正月初一、十五，有各廟喇嘛聚此誦經。

◉附：清高宗弘曆〈普樂寺碑記〉（摘錄自張羽新《清政府與喇嘛教》）

避暑山莊當興桓陝區，直北地亘獅溝，西南官解民廬，聚落殷羨。其東偏列嶂邐綿，周原案衍，則諸經所稱，廣長清淨於佛土宜。乾隆乙亥，西陲大功告成，衞拉特各部長來會時事，嘗肖西域三摩耶，建寺曰「普寧」。嗣是達什達瓦屬人內徙，即次旅居，環匝山麓。越歲乙酉，復於迤左，仿伊犁固爾札都綱，建廟曰「安遠」。然自廟南延望錘峯，式塏式閎，厥壤猶隙。惟大漠之俗，素崇黃教，將欲因其教，不易其俗，緣初構而踵成之。且每歲山莊秋巡，內外扎薩克覲光以來者，肩摩踵接。而新附之都爾伯特，及左右哈薩克，東西布魯特亦宜有，以遂其仰瞻，興其肅恭，俾滿所欲，無二心焉。咨之章嘉國師，云：「大藏所載，有上樂王佛，乃持輪王佛化身，居常東向，洪濟羣品。必若外闢重閫，疏三塗，中翼廣殿，後規闍城，疊磴懸折，而上置龕，正與峯對者，則人天咸遂皈仰。」將作如制，以丙戌正月經始，洎丁亥八月訖工。爰取普樂顏寺額，而爲之記曰：

「自西人之瀕於塗炭也，湫隘阽危，不能終日，朕則爲之求寧焉。既寧之後，奔奏偕徠，室家還定，朕則爲之計安焉。既寧且安，其樂斯在。譬如佛影覆於鴿身，四大得所，離怖畏想，生歡喜心。蘄自刹那以逮億劫，同游春台化宇，樂其樂而不能名其樂，眞上樂耳。雖然，曷易臻此哉？語曰：『民可與樂成，難與慮始。』又曰：『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。』是朕所由繼『普寧』、『安遠』，而命之爲『普樂』者，既以自慰，且重以自勖，而匪直梵文勝因福利之云云也。」

普賢寺

朝鮮三十一本山之一。位於平安北道寧邊郡北新峴面下杏里之妙香山。妙香山又稱太伯山、峨眉山、香岳，是朝鮮的靈山，與金剛山齊名。依朝鮮佛徒所傳，此山爲普賢菩薩之住處，亦爲朝鮮開闢始祖王儉與高句麗東明王朱蒙的誕生地，荇人國古都亦建於此，今仍存有頗多遺蹟。

本寺係探密於高麗・光宗十九年（968）所創建。初稱安心寺。景宗三年（978），探密弟子宏廓擴建堂宇，改名普賢寺，學者雲集，寺風大振。肅宗元年（1096），達寶再興寺門。恭愍王十年（1362），智圓修造堂舍。其後，懶翁慧勤等名僧相繼來住。宣祖二十五年（1591），日軍來襲，清虛休靜率領僧兵組成義軍對抗。及日本退兵後，清虛休靜因功而任金剛方丈（香山總攝）。宣祖三十六年，智正、法蘭建造佛舍利塔。仁祖十二年（1634），祝融肆虐，後經虛白明照、碧巖覺性諸僧的協助，堂舍重興。顯宗五年（1664），月渚道安來住。師宣講華嚴大義，且刊行大乘諸經，世稱華嚴宗主。

英祖三十七年（1761，一說二十七年），此寺再度失火，堂舍付之一炬。南坡陸坦、香岳慧性等人重建堂宇。現存大雄殿、冥府殿、尋劍堂、水月堂、眞常殿等建築物。

〔參考資料〕《朝鮮寺刹史料》卷下〈妙香山普賢寺事蹟記〉；《朝鮮金石總覽》卷上〈高麗國延州妙

香山普賢寺記〉;《東國輿地勝覽》卷五十四。

普光王寺

廢寺。位於泗州臨淮縣信義坊(安徽省泗縣東南),係西域僧僧伽(628～710)於唐・龍朔(661～663)初年所創建。當時,僧伽初至漢土,乞地建伽藍,而於該地掘得金像一尊,上有古香積寺銘記及普照王佛銘文,遂建臨淮寺。景龍二年(708),奉詔移長安薦福寺,祈雨得驗,乃請賜寺名普照王寺,帝爲避武后廟諱,賜額普光王寺。及僧伽示寂後,弟子木叉等爲安置其遺骨,乃於寺中另立塔院,稱作泗州塔、僧伽塔、靈瑞塔,頗爲著名。

唐・貞元年間(785～804)此寺損毀,後由清凉澄觀予以重建。宋・太平興國七年(982,一說五年),太宗勅修寺舍及塔院,改寺名爲太平興國寺。至清代,寺及塔院迭經破壞與變賣,而於乾隆四十九年(1784)終歸湮滅。

本寺自創建以來,常有日僧來住,如圓仁、成尋等人即是。其後,且將僧伽信仰傳至日本。

〔參考資料〕《入唐求法巡禮行記》卷四;《參天台五臺山記》卷三;《宋高僧傳》卷十八;牧田諦亮《中國近世佛教史研究》第一章(《世界佛學名著譯叢》㊻)。

普法・別法

普法與別法的合稱。又作普別二法。普法是指普遍圓融的法門,別法是隔別不融的法門。華嚴宗以華嚴一乘之教法爲普遍圓融之法,稱爲普法,以小乘、三乘之教法爲隔別不融之法,稱爲別法。又以普法所化之機爲普機,別法所化之機爲別機。《華嚴經探玄記》卷一云(大正35・117a):

「若依別門,初運至十信,次轉至十住乃至佛果,次第相乘以階彼岸,名可思議。若依普門,一位即一切位故,亦一運即一切運,名不思議乘。乘此乘者,十信滿心即得六位。如賢首品等說。又十住等位皆亦如是,如下文諸會處說。又如善財一生具五位等。皆是普法相收故也。又舍那品云,非餘境界之所知,普賢方便皆得入。(中略)若彼別機稱自根器,但各見己所見,聞自所聞,皆不見他所見,不聞他所聞。此普賢機乃見一切所見、聞一切所聞。皆盡盧舍那能化分齊故云普眼境也。是故當知,普別二機感普別二法,各不同也。」

《探玄記》所說的普法就是普賢之法,領受普法的普機也稱爲普賢。《五教章通路記》卷二云(大正72・306b):

「一切普機不簡凡聖皆名普賢。信普法故,解普法故,行普法故,證普法故。人既普賢,法亦普賢。」

普法別法說的始倡者是隋・信行,其所撰《三階集錄》一書將佛法分爲三階,就中,第一階的一乘佛法、第二階的三乘佛法,是別眞別正法,或稱別法,第三階的佛法是普眞普正法,或名普法。稍後,華嚴宗亦沿用此普別二法之名。

〔參考資料〕《華嚴五教章》卷一;《華嚴經旨歸》;《華嚴經問答》;《華嚴經疏》卷二、卷三;《華嚴五教章指事》卷上(本);《五教章通路記》卷十七;《華嚴經探玄記南紀錄》卷一之二、卷一之六。

普賢菩薩(梵Samantabhadra,藏Kun-tu bzaṅ-po)

漢譯有普賢、遍吉等名。是具足無量行願、普現於一切佛剎的大乘聖者。在娑婆世界,他與文殊菩薩並爲釋迦牟尼的兩大脇侍。在我國,則是四大菩薩(觀音、文殊、地藏、普賢)之一。

依據大乘佛教美術的排列法,文殊菩薩駕獅子侍在釋尊的左側,普賢菩薩則乘白象侍在右側。文殊象徵智、慧、證三德,普賢則顯示理、定、行三德。在修行上,文殊重在一切般若,而普賢則重在一切三昧。兩位菩薩德行的配合,象徵著大乘精神最究竟的完成。

普賢菩薩是大乘佛教之行願的象徵。他曾

經在過去無量劫中，行菩薩行、求一切智，修集了菩薩救護衆生的無邊行願。因此，他也是大乘佛教徒在實踐菩薩道時的行爲典範。

在《華嚴經》裏，普賢菩薩勸人廣修十大行願，此即禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順衆生、普皆迴向等十項。普賢菩薩以此十願爲衆生成就如來功德的主要法門。（參閱附錄二）

我國四川省的峨眉山，相傳即爲普賢菩薩應化的道場，是我國普賢信仰的中心所在。由於普賢菩薩是我國佛教界的四大菩薩之一，因此，其所應化的峨眉山也成爲四大名山之一。

此外，依《法華經》所載，普賢菩薩曾發心守護後世之持誦該經者。該經〈勸發品〉云：「世尊，若後世後五百歲濁惡世中，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、求索者、受持者、讀誦者、書寫者、欲修習是法華經，於三七日中，應一心精進。滿三七日已，我當乘六牙白象與無量菩薩而自圍繞，以一切衆生所喜見身，現其人前，而爲說法。」

◉附一：〈普賢菩薩〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

普賢菩薩是具足無量行願，普示現於一切佛剎之菩薩。梵語三曼多跋陀羅、三滿多跋捺羅、三曼陀颰陀、邲輸颰陀。意譯又作遍吉。與文殊菩薩爲釋迦如來之脇侍。

文殊、普賢共爲一切菩薩之上首，常助成宣揚如來之化導攝益。因此，經典中述及普賢菩薩者不少，如舊譯《華嚴經》卷四十九〈普賢行品〉、《法華經》〈勸發品〉、《普賢觀經》、《占察善惡業報經》、《首楞嚴經》卷五、《悲華經》卷四、《大智度論》卷十等皆曾提及。

關於此菩薩，各家所說不同。如天台宗，《法華文句》卷十（下）以普賢在等覺位而解釋其名號。其文云（大正34・148a）：「今明伏道之頂，其因周遍曰普，斷道之後，隣于極聖曰賢。（中略）今論等覺之位，居衆伏之頂，伏道周遍故名爲普；斷道纔盡，所較無幾，隣終際極故名爲賢。」由於《法華經》敍述此菩薩於法華會座，勸發誓願，守護人法，故甚爲天台家所重視。

在華嚴家，法藏《華嚴經探玄記》卷十八解釋普賢之名，謂德周法界曰普，用順成善稱賢。宗密《圓覺經略疏註》卷上之一，約自體、諸位、當位，解釋云（大正39・530a）：

「普賢菩薩，略有三釋，㈠約自體，體性周遍曰普，隨緣成德曰賢。㈡約諸位，曲濟無遺曰普，隣極亞聖曰賢。㈢約當位，德無不周曰普，調柔善順曰賢。」

《華嚴經探玄記》卷十八以三義分別文殊、普賢二菩薩。謂：⑴普賢屬於法界門，是所入，文殊屬般若門，是能入；⑵普賢三昧自在，文殊般若自在；⑶普賢明廣大之義，文殊明甚深之義。如此，文殊與普賢（即般若與法界）不二鎔融，而成毗盧遮那佛，乃至顯現三聖圓融之境界。

又，四十卷本《華嚴經》卷四十說普賢菩薩有十種廣大行願，即：⑴禮敬諸佛，⑵稱讚如來，⑶廣修供養，⑷懺悔業障，⑸隨喜功德，⑹請轉法輪，⑺請佛住世，⑻常隨佛學，⑼恆順衆生，⑽普皆迴向。此十大願爲一切菩薩行願之標幟，故亦稱「普賢願海」，通稱「普賢十大行願」或「普賢行願」。

此外，智儼《華嚴孔目章》卷四謂普賢有三乘普賢、一乘普賢二種。此二種又各分人、解、行三重，合計有六種普賢。在三乘普賢之中，「人」係指《法華經》所說乘象至行者前之普賢菩薩。「解」指《法華經》所說會三歸一等趣入一乘之正解者。「行」指〈普賢品〉所明之普賢行。在一乘普賢之中，「人」指《華嚴經入法界品》中爲善財童子說證入法界之法門的普賢。「解」指四十卷本《華嚴經》所說六十行門各皆普遍及漸次深入、及等因陀羅微細事等。「行」指《華嚴經》〈離世間品〉的十種普賢心及十種普賢願行法。澄觀《華嚴

經疏鈔》卷一（下）又約自體、諸位普賢、當位普賢、佛後普賢、融攝，而說五種普賢。

在密教之中，以此菩薩表示菩提心，視之與金剛手、金剛薩埵、一切義成就菩薩同體。一行《大日經疏》卷一解釋普賢，謂「普」是遍一切處之義，「賢」是最妙善之義。以菩提心所起之願行及身口意悉皆平等遍一切處，純一妙善，備具衆德，故名爲普賢。

在密教金胎兩部曼荼羅中，皆列有此菩薩。在金剛界曼荼羅之中，普賢爲賢劫十六尊之一，安於北方四菩薩中最下位，密號普攝金剛，三昧耶形爲劍形。在胎藏界曼荼羅中，將之列於中臺八葉院並文殊院。其中，在中臺八葉院是坐於東南方的蓮華上，身白肉色，戴五佛寶冠，左手以大指、頭指執蓮華，蓮上安有火焰圍繞的利劍，右手臂伸開仰掌，屈無名指、小指，三昧耶形爲蓮上劍，密號眞如金剛。在文殊院，係位於文殊之右後，左手執青蓮華，上安三股杵，右手伸五指，掌向外，大指與頭指、中指二指相捻，伸無名指、小指立於胸前，三昧耶形爲蓮上三股，密號眞如金剛。

另外，有以普賢延命菩薩爲本尊而修法者，稱爲普賢延命法。

按，普賢信仰自古即盛行於印度及西域地方。《大智度論》卷九記載，大月氏西佛肉髻住處國的一佛圖中，有癩風病人至遍吉菩薩像邊，一心念願，時像以右手摩其身，病即癒。撰於唐・大曆十一年（776）的〈大唐隴西李府君脩功德碑記〉記載，敦煌石窟中安置普賢、文殊等變相各一幅。依此可知，在唐代，中國敦煌地方已有造此菩薩像之風氣。此外，傳說普賢菩薩曾在峨眉山示現，因此峨眉山被奉爲普賢菩薩的道場。

◉附二：〈普賢行願〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

普賢行願（梵samanta-bhadra-caryā-praṇidhana，藏bzaṅ-po spyod-paḥi smon-lam），指普賢菩薩的行願。即四十卷本《華嚴經》卷四十所說的十大願。所謂十大願，即：

(1)禮敬諸佛：起深信解，以清淨身語意業常禮敬十方三世佛刹極微塵數之諸佛，乃至遍禮不可說不可說佛刹極微塵數之佛，念念相續，無有窮盡。

(2)稱讚如來：以甚深勝解，知見現前一切諸佛，一一舌根出無盡音聲海，一一音聲出一切言辭海，稱揚讚歎一切如來諸功德海，念念相續，無有窮盡。

(3)廣修供養：起深信解知見現前諸佛，常以上妙諸供養具供養，行諸供養中之最極之法供養。

(4)懺悔業障：念過去無始劫中，由貪瞋癡作身口意無量諸惡業，以清淨三業，於一切諸佛菩薩前誠心懺悔，恆住淨戒。

(5)隨喜功德：於諸佛一切善根、六趣四生一切功德、一切聲聞辟支佛有學無學之功德、一切菩薩之廣大功德悉皆隨喜。

(6)請轉法輪：以身口意種種方便，勸請成等正覺之諸佛轉妙法輪。

(7)請佛住世：對於一切佛刹將示現涅槃之諸佛、菩薩、聲聞、緣覺、有學無學乃至一切善知識，勸請不入涅槃。

(8)常隨佛學：娑婆世界之毗盧遮那如來，及一切佛刹之一切如來，從初發心即精進不退，以身命布施，乃至於樹下成大菩提，示種種神通，現各種佛身處於種種衆會，隨衆生之樂欲而說法，乃至示現入涅槃，於此等悉皆隨學。

(9)恆順衆生：隨順十方刹一切衆生之種種差別，饒益平等，以大悲心隨衆生故，能成就供養如來。

(10)普皆迴向：以如上一切功德悉迴向盡法界一切衆生，願令彼等常得安樂，乃至成就究竟無上菩提。

關於修此十種行願之功德，四十卷本《華嚴經》卷四十謂，若有菩薩隨順趣入此大願，則能成熟一切衆生，隨順無上菩提，成滿普賢菩薩諸行願海。又若有人以深信之心受持、讀誦、書寫此大願，則速能除滅五無間業等，行

無障礙，受諸佛菩薩之稱讚、人天之禮敬、衆生之供養、圓滿普賢所得之功德，成就微妙色身，乃至命終往生極樂世界，見阿彌陀、文殊師利等，蒙授記云云。

《大正藏》第十册，收有唐・不空譯之《普賢菩薩行願讚》（梵 Bhadra-carī-praṇidhāna、Samantabhadra-caryā-praṇidhāna-rāja，藏 Bzaṅ-po spyod-paḥi smon-lam-gyi rgyal-po），爲讚頌普賢菩薩十大行願之偈文，內容總計爲七言四句六十二頌一七三六字。爲四十卷本《華嚴經》卷末〈普賢廣大願王清淨偈〉。然該偈在印度似爲單行本。爲印度等國大乘佛徒禮佛時常誦之偈頌。

◉附三：〈普賢境界與普賢德〉（摘錄自《佛教大辭彙》）

「普賢境界」是指華嚴宗一乘普賢之大機所知的境界。法藏《華嚴五教章》卷上相對於性海果分爲十佛之自境界，而說應衆生機緣而說教之緣起因分，即普賢境界。所謂普賢者，德周法界爲普，至順成善爲賢，即爲等覺之大士、因人之上首。日本・壽靈《華嚴五教章指事》卷上（本）云（大正72・204a）：「凡證普法皆稱普賢，非直一人目普賢也，即此因位普賢等機之所知境界也。」又，凝然《五教章通路記》卷二云（大正72・306b）：

「一切普機不簡凡聖，皆名普賢，信普法故，解普法故，行普法故，證普法故，人既普賢，法亦普賢。總而言之，普賢菩薩，諸佛大源，諸法體性，入果改名，即名性海，在因即是普賢人法，（中略）約就一乘因人，名爲普賢。」

別教一乘的說法則以法界之全體在果爲舍那之合體，在因爲普賢之法界。即就因人所知者，以一法界顯示普賢之境界。至於爲何以三聖中之普賢標示因人，日本・秀存在《五教章講義》卷一述說兩點理由：

(1)普賢是法界門，爲所入之盡極；文殊是智慧門，爲能入之初，而今乃針對十身盧舍那之果分，故舉因分之至極，隱文殊而標示普賢。

(2)文殊、普賢是因分中之始末，若由本爲緣起的法門，則舉文殊而普賢收其中，又舉普賢而文殊收其中，故暫以普賢標示因人。

「普賢德」是指在因分濟度衆生之性德。《華嚴經》中顯示普賢菩薩於因分之法門，說此菩薩有禮敬諸佛、稱讚如來等十種行願而歸於彌陀之淨土。十種，要言之就是關於菩薩利益有情的大願行。關於此名之解釋有多義，《華嚴經探玄記》卷十六云（大正35・403a）：「德周法界曰普，用順成善稱賢，攝德表人名爲菩薩。」《華嚴經疏》卷五云（大正35・535b）：

「言普賢者，體性周遍曰普，隨緣成德曰賢，此約自體；又曲濟無遺曰普，隣極亞聖曰賢，此約諸位普賢；又德周法界曰普，至順調善曰賢，此約當位普賢；又果無不窮曰普，不捨因門曰賢，此約佛後普賢；位中普賢悲智雙運；佛後普賢智海已滿，而運即智之悲，寂而常用窮未來際。又一即一切曰普，一切即一曰賢，此約融攝。」

又，《華嚴經疏》卷十一說普賢有三種（大正35・576a）：「㈠位前普賢，但發普賢心，即是非今所用。㈡位中普賢，即等覺位故，此居佛前。㈢位後普賢，謂得果不捨因行故。」此相當於上述所謂的諸位、當位、佛後。

◉附四：〈普賢延命菩薩〉（摘錄自《佛菩薩聖德大觀》）

普賢菩薩有增益、延命的性德，當他住入增益延命三昧的境界之時，就成爲普賢延命菩薩（Samanta-bhadrāyuh）。這是密教徒修普賢延命法時所供奉的本尊。

依照密教經典的記載，衆生若能對此一菩薩如法修持與祈求，則「終不墮三惡道，定增壽命。終無夭死短命之怖，亦無惡夢魘魅呪詛惡形羅刹鬼神之怖。亦不爲水火兵毒之所傷害。」而且能「具大福智，勝願圓滿。官位高遷，富饒財寶皆悉稱意。若求男女，並及聰

明。」這些宗教功能，都是依據普賢延命菩薩的本誓而產生的。

普賢延命菩薩又有「大安樂不空三昧耶眞實菩薩」與「金剛薩埵」等二種異名。前者謂此一菩薩具有賦予衆生以大利益大安樂的平等本誓。後者謂其具有「不朽不壞之智，能摧諸煩惱，猶如金剛」。其所以具有這些性德，除了是本誓力量的顯現之外，也由於十方諸佛加持所致。據密教典籍所載，世尊曾召集十方世界恆河沙諸佛，以光明照觸普賢菩薩，因此他才能得到諸佛心印，以利益一切有情。

普賢延命菩薩的形像有二臂像及二十臂像兩種。依經典所記，其二臂像「如滿月童子，頭戴五佛頂冠，右手持金剛杵，左手持召集金剛鈴。坐千葉寶蓮華，華下有白象王。象王足踏金剛輪，輪下有五千羣象。」二十臂像則通身金黃色，著五智寶冠，左右各十隻手各持不同法器，坐千葉蓮華上。華下有四白象。與二臂像座下之有五千羣象者不同。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷三十六〈性起品〉；《等目菩薩所問三昧經》卷上；《如來興顯經》卷一；《無量壽經》卷上；《法華義疏》卷四；《金剛頂經》卷上；《理趣釋》卷上；印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈信仰と造形〉。

普慧大藏經

民國三十二年（1943），由盛普慧捐資所組織之「普慧大藏經刊行會」所出版的大藏經。又名《民國增修大藏經》。

該刊行會原設於上海靜安寺，後遷至法藏寺。負責編譯者包括芝峯、黃幼希、范古農、李圓淨、許圓照等人。原計劃蒐羅各藏漏列之要籍、校勘前代諸本之異同及缺誤，並翻譯《南傳大藏經》，俾南、北傳得匯合無缺。但後來編印中輟，未能依計劃全部完成。1944年，該會出版第一期單行本五十種，八十二册，內容包括部份未收錄於他藏的經、論、疏釋，及新譯自日文本《南傳大藏經》的南傳經論《長部》、《中部》、《小部》〈本生經〉及《發趣論》等多種。其中，除新譯南傳佛典之外，所收之罕見佛典，有《華嚴經疏論纂要》、《祖燈大統》、《五宗救》、《釋氏六帖》等書。

此一藏經在台灣有影印本，即《佛教大藏經》之續藏第一輯。此外，《大藏經補編》亦收有該藏之部份要典。

普賢行願品

一卷。唐·般若譯。收在《大正藏》第十册。它的全名爲《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，原是般若所譯四十卷《華嚴經》的標題，《普賢行願品別行疏鈔》乃以爲品名，專指《四十華嚴》的最後一卷。唐時流入日本的梵本很多，據日本各家請來目錄，如空海、圓仁、惠運、圓珍諸錄，都有梵本《普賢行願讚》，圓行、圓仁二錄有梵漢對譯《普賢行願讚》。1767年日本高僧慈雲曾依古寫本加以校讎，1902年日本·渡邊海旭又依慈雲手寫本并尼泊爾寫本及西藏刻本對校刊行。

《普賢行願品》的偈頌，異譯很多。西晉·聶道眞譯的《三曼陀跋陀羅菩薩經》，就大體概括了它的內容，似乎是它的異譯；不過因爲翻譯的不甚善巧，譯文只有簡略的長行，看來與本經的文字外形不一致。

本經正式的異譯本，最初是東晉·佛馱跋陀羅譯的《文殊師利發願經》，它的梵本是由支法領從于闐請來，元熙二年（420）佛馱跋陀羅於道場寺譯出。

其次是敦煌出土的《普賢菩薩行願王經》和《大方廣佛華嚴經菩薩行願王品》（《大正藏》第八十五卷）。《普賢菩薩行願王經》在北京圖書館中藏有敦煌出土寫本六本，以芥字五十六號四紙一〇三行的一本最爲完整。據陳垣《敦煌劫餘錄》說是唐譯。此二本比另外二種唐譯本（般若譯和不空譯）都少第六十一、六十二兩頌，勘藏文譯的五種釋論中，也只有釋迦親友釋論所依的經文才有這兩頌，較早的

龍樹等釋論等都缺這兩頌。由此可見兩種敦煌本所據的梵本傳來似屬較早。就譯文的樸拙的情形看，這兩本的譯出也似在中唐以前。

其次是唐．不空譯的《普賢菩薩行願讚》。其梵本係不空本人於天寶五年（746）從師子國帶來，天寶十二年（753）至武威，住開元寺譯出。據《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》說，《普賢菩薩行願讚》和《文殊師利發願經》，從前的人說都是賢吉祥菩薩造，但《疏鈔》根據貞元譯本肯定它們都是佛經。

最後譯出的就是這作爲四十卷《華嚴經》最後一卷的《普賢行願品》。據經後記，此經梵本是烏茶國（今印度奧里薩地方）王於貞元十一年（795）所獻。其獻經願文云：「南天竺烏茶國深信最勝善逝法者修行最勝大乘行者吉祥自在作清淨師子王，上獻摩訶支那大唐國大吉祥天子大自在師子中大王手自書寫大方廣佛華嚴經百千偈中所說善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中五十五聖者善知識入不思議解脫境界普賢行願品，謹奉進上，伏願」云云。據此可知四十卷《華嚴經》即《華嚴》十萬偈的一部分，《普賢行願品》則更是其中的一部分。

本經的譯者般若（一作般剌若，或譯智慧，734～？），姓喬答摩，北印度迦畢試國（今阿富汗國北部喀布爾地方）人，曾遊那爛陀等寺，親近過諸大論師，廣學大小乘諸論，後又往南印度烏茶王寺，師事達摩耶舍學五部密法。因慕五台文殊勝地，攜梵篋乘舶於唐德宗建中二年（781）來廣州，次年到長安。貞元二年（786）起，譯出《大乘理趣六波羅蜜》等經，六年敕號「般若三藏」。貞元十一年（795）烏茶國王進《華嚴經》梵本，十二年六月奉詔於長安崇福寺翻譯，般若自選梵文，廣濟譯語，圓照筆受，智柔、智通回綴，道弘、鑒虛潤文，道章校勘證義，大通證禪義，澄觀、虛邃詳定，右街功德使霍仙鳴、左街功德使竇文場任專知官。德宗每日親到譯場，如有故不能到，必命人說欲（告假）。於貞元十四年（798）譯畢進上。五月詔澄觀造疏，澄觀乃述疏十卷，又述《行願品別行疏》一卷，從此時起本品就別行了。

本經的註釋，藏譯中有印度諸論師的著作五種：(1)《賢行願王大會疏》，龍樹著，特勒綳巴共羅登喜饒譯。(2)《普賢行願義攝》，陳那著，失譯。(3)《賢行願王廣注》，釋迦親友著，釋迦信訶共吉祥積譯。(4)《賢行願王廣注》，莊嚴賢著，若那嘎瓦共吉祥積譯。(5)《賢行願注》，世親著，阿難陀共跋陀羅波羅譯。

漢文註疏有：(1)《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》六卷，唐．澄觀疏，宗密鈔。(2)《華嚴經普賢行願讚別行疏鈔科文》一卷，唐．宗密述，宋．遵式治定。(3)《華嚴經行願品》（即四十卷《華嚴經》疏第十卷下半卷）唐．澄觀疏。(4)《華嚴經普賢行願修證儀》一卷，宋．淨源集。

本經的內容，從廣義來說，就是《華嚴經》的內容。《別行疏》說：「西域相傳，普賢行願讚爲略華嚴經，大方廣佛華嚴經爲廣普賢行願讚。」又說：本經以「入法界緣起普賢行願」爲宗。「入」是「悟、解、證、得」；「法界緣起」是《華嚴經》的宇宙觀；「普賢行願」，廣義指三世諸佛同有的因位行願，要義就是本經所列舉的十大行願。說明法界緣起要由修十大行願才能證入，是本經的主要內容。

本經的文字有長行、偈頌兩部份。長行的文勢，承《華嚴經》第三十九卷普賢菩薩讚佛功德偈而來。善財童子歷參五十三善知識，最後見普賢菩薩爲說「佛功德海一滴之相」，接著在本經開始，普賢菩薩就告諸菩薩及善財童子，要成就佛的功德應修十種廣大行願：(1)禮敬諸佛，(2)稱讚如來，(3)廣修供養，(4)懺除業障，(5)隨喜功德，(6)請轉法輪，(7)請佛住世，(8)常隨佛學，(9)恒順衆生，(10)普皆迴向。長行有十大段，說明這十種行願的內容。每一行願都以華嚴法界遍於十方三世，無窮盡，無間斷。並以虛空界、衆生界、衆生業、衆生煩惱四法爲喻，說明無盡。最後說明受持此經殊勝

功德。

本經的偈頌，經中稱為「普賢廣大願王清淨偈」，共有六十二頌，每頌七言四句，共一七三六字。異譯各本中，晉譯只有四十四頌八八〇字，敦煌逸經二種各有六十頌一六八〇字，不空譯本除與本經相當的六十二頌外，還有八大菩薩讚十頌（每頌五言四句共二千字）和速疾滿普賢行願陀羅尼。

《別行疏》將本經偈頌分科如下：

普賢行願頌三
甲一、正示普因二
乙一、別頌十門八
丙一、禮敬諸佛二頌
丙二、稱讚如來二頌
丙三、廣修供養三頌
丙四、懺除業障一頌
丙五、隨喜功德一頌
丙六、請轉法輪一頌
丙七、請佛住世一頌
丙八、頌後三門二
丁一、合頌三門二
戊一、總標迴向一頌
戊二、別頌三門三
己一、常隨佛學二頌
己二、恆順衆生二頌
己三、普皆迴向二
庚一、別發大願十
辛一、受持願（護法願）二頌
辛二、修行二利願二頌
辛三、成熟衆生願二頌
辛四、不離願（心行願、願不離善友及不離一乘）二頌
辛五、供養願二頌
辛六、利益願（三業不空願、願以三業利益衆生不令空過）二頌
辛七、轉法輪願（攝法上首願、願為佛上首弟子攝取一切佛法轉授衆生）三頌
辛八、淨土願二頌
辛九、承事願二頌
辛十、成正覺願三頌（這十願就是《華嚴經十地品》初地菩薩所發供養、受持、轉法輪、修行二利、成熟衆生、承事、淨土、不離、利益、成正覺等十願，但次第不同）
庚二、總結大願二
辛一、總結十願三頌
辛二、歸結文殊普賢三
壬一、偏同普賢二頌
壬二、雙同二聖三頌
壬三、結歸迴向一頌
丁二、願生淨土四頌
乙二、總頌十門一頌
甲二、顯經功德二
乙一、校量聞經益二頌
乙二、顯衆行益五頌
甲三、結勸受持三頌

本經的「乃至虛空世界盡」以下九頌，晉譯沒有這一段文，其餘三種異譯，這九頌都在「文殊師利勇猛智」句的前面。藏譯五種釋論所依的經文也如此，它們對於頌文的分科，因此也與澄觀疏不同。藏譯五家釋論的分科大體都是一致的，其科分如下：

普賢行願頌二
甲一、十義十
乙一、禮敬（攝稱讚）四頌
乙二、供養三頌
乙三、懺悔一頌
乙四、隨喜一頌
乙五、請轉法輪一頌
乙六、請佛住世一頌
乙七、善根迴向一頌(以上稱普賢行願七支)

乙八、彼（七支）廣開十六

丙一、意樂（供養諸佛、淨佛利土、與有情樂）四頌

丙二、不忘失菩提心三頌

丙三、無染妙行一頌

丙四、利益有情一頌

丙五、甲冑（披誓願甲）一頌

丙六、菩薩爲助伴一頌

丙七、善知識歡喜一頌

丙八、現見諸佛一頌

丙九、普持正法一頌

丙十、得無盡藏一頌

丙十一、八種趣入七

丁一、趣入見佛及刹土二頌

丁二、趣入佛語一頌

丁三、趣入轉法輪一頌

丁四、趣入住劫一頌

丁五、趣入佛行境一頌

丁六、趣入佛刹莊嚴一頌

丁七、趣入往詣佛前一頌

丙十二、十種力二頌

丙十三、對治一頌

丙十四、八種事業二頌

丙十五、迴向普皆隨學四頌

丙十六、總攝一頌

乙九、彼究竟一頌

乙十、彼功德二

丙一、現法功德五頌

丙二、後世功德二頌

甲二、總結二

乙一、總結全經一頌

乙二、誦已普迴向六頌（釋迦親友所依經文更有以讀誦功德迴向二頌）

總之，此經以十大行願爲所詮，以證入華嚴法界爲旨趣，以利益有情廣大意樂爲入門，以往生淨土爲方便。《入法界品》是《華嚴經》的終極，總攝華嚴入證因果，此經又是《入法界品》的終極。法藏《華嚴經文義綱目》說：以前《華嚴經》無流通分，是經文傳來未盡。本經既有流通分，又與《入法界品》文勢聯貫，因而後人也有把它續於《華嚴經》八十卷之後作爲《華嚴經》末卷的。

此經在傳來以前已在西域廣泛流行。《開元釋教錄》卷三附注：「經後記云，外國四部衆禮佛時，多誦此經，以發願求佛道。」《行願品疏》卷十說此十大行願即是常行禮儀，但諸經論開合不同。例如《離垢慧菩薩所問禮佛法經》有供養、讚德、禮佛、懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等八種，其餘或禮、讚合一爲七，或更略去供養爲六，或更將發願、迴向合一爲五（如《十住毗婆沙》），或除禮、讚爲四，或更除迴向爲三（如《大智度論》），或惟懺悔、迴向爲二（如《善戒經》）。

此經和密宗的關係也非常密切，密宗的儀軌幾乎沒有不據十大行願來組成的。西藏密宗的一切儀軌，都以普賢七支的結構來組織。胎藏界大法的九方便——作禮、出罪、歸依、施身（即供養）、菩提心（攝常隨佛學、恆順衆生）、隨喜（攝稱讚）、勸請（轉法輪）、奉請（住世）、迴向——即攝十願（《三密抄料簡》卷上）。金剛界大法的五悔——禮敬、懺悔、隨喜、勸請、迴向——亦說明普賢行願。可見此經在所有佛教密部中的影響極普遍。

本經最後迴向往生阿彌陀佛淨土，又爲華嚴宗轉入淨土宗的樞紐。往生論說五念門——禮拜、讚歎、作願、觀察、迴向——亦略攝十大行願。宋沙門義和因「普賢行願獨指彌陀」，於乾道元年（1165）集《華嚴經》和各種疏記中有關念佛法門文字錄爲《華嚴念佛三昧無盡燈》（《樂邦文類》卷二）。《普賢行願品》後世成爲淨土宗要籍，與《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》並行，稱淨土四經。此外，漢文的一切懺儀也普遍應用普賢十願。

普賢十願的誦持，現在仍然是中國一般佛教寺院的常課。《別行疏》說本經「爲華嚴關鍵，修行樞機，文約義豐，功高益廣，能簡能易，唯遠唯深」，這可以說明本經在佛教中廣

泛應用的原由。（隆蓮）

普賢延命法

日本密教修法之一。以普賢延命菩薩爲本尊，爲除障延命所修之法。修法之儀則爲：安普賢延命像，正面設大壇，左側設聖天壇，右側設有甲胄形火爐之護摩壇，四隅設四天王壇，東方天壇左側設十二天壇，本尊前七層上各燃有七燈的輪燈，道場周圍懸掛雜色幡，並以大幕隔內外，幕外設伴僧之座。修法時不斷讀誦《金剛壽命陀羅尼經》。結願時於大壇上更立二十一小壇。

本尊普賢延命有二十臂，左十臂持蓮華、劍、輪、舌、羯磨杵、甲胄、牙、金剛拳、鎖、鈴，右十臂持五鈷杵、鉤、箭、拳、寶珠、日輪、寶幢、三鈷杵、三鈷鉤、羂索，趺坐於白象上的蓮華座。所乘之象，有一身三頭、三身三頭，或四身四頭等類別。

此修法係根據《一切諸如來心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經》、《金剛壽命陀羅尼念誦法》而來。依前者之經文云（大正20・579c）：

「爾時佛告四天王言：若有衆生怖畏死難病苦夭橫，有如是苦，但書寫此經受持讀誦，或別持此陀羅尼，或畫普賢延命像，作此方法依月一日八日十五日，建立道場燒四十九燈，花香果藥各置十六器散於壇上，合掌禮拜高聲讚詠此陀羅尼，及懺悔往咎，不墮三惡道，捨此身獲得金剛壽命更不輪迴。若有比丘尼及四衆，轉讀此經而不廢忘，離於短命夭橫之怖。」

日本台密家，自古即以此法與七佛藥師法等共爲四個大法之一，特與《諸佛集會陀羅尼經》之說會合，而稱爲諸佛集會經法、如法延命法。

〔參考資料〕《四十帖決》卷八；《澤鈔》卷五；《薄雙紙初重》卷六；《覺禪鈔》〈普賢延命法〉；《白寶口鈔》卷七十三、卷七十四；《國寶目錄》。

普勸坐禪儀

一卷。日本曹洞宗始祖道元著。又稱《坐禪儀》。收在《大正藏》第八十二册。全文僅七百餘字，內容主要在敍述坐禪的意義、方法及功德。道元入宋四年，從天童如淨修行，受其印可。日本・嘉祿三年（1227）回國，爲宣揚禪風，並強調坐禪在佛教修持領域上的重要性，乃參考《禪苑淸規》〈坐禪儀〉、宏智正覺《坐禪箴》而著本書。註疏有《普勸坐禪儀提耳錄》一卷（西有穆山）、《普勸坐禪儀不能語》一卷（指月慧印）、《普勸坐禪儀講話》一卷（忽滑谷快天）等。

日本曹洞宗大本山永平寺，另藏有道元親筆書寫的《坐禪儀》。其內容與一般流布本有少許不同。

普拉克利特語（巴Prākrit）

中期印度雅利安語的總稱。是相對於標準梵語的各地俗語。亦即中期印度標準梵語之外的所有雅利安民衆的方言。然此係就廣義而言，若依狹義的尺度，則普拉克利特語具有三義，(1)指maharaṣṭrī，(2)指其他梵文戲曲所用一切俗語的總稱，(3)指耆那教文獻等所使用的俗語。今之所述，係指廣義的普拉克利特語。依其成立年代，可分成古層、中層、新層三階段，茲分述如下：

(1)古層：成立於西元前六世紀至西元後二、三世紀，屬於此層者有四，即：

①印度各地刻文上所發現的語言：以西元前三世紀阿育王法勅的用語爲首，包含至西元二世紀爲止的刻文上的語言。此中以三十餘種殘存於印度各地的阿育王法勅最爲有名，而且數量最多，但其用語隨地區之不同而略有差異。

②佛教文獻所使用的語言：最有名的是巴利語。從現存文獻的質與量來說，巴利語是全部普拉克利特語中最重要的一種。弘通傳播於印度各地的十八部或二十部部派佛教，以及發展於其後的大乘佛教，均使用接近各地區方言的普拉克利特語傳承聖典，但惟有屬於上座部

的巴利佛典完全流傳下來。

③古耆那教經典中的語言：耆那教文獻的用語，有半摩揭陀語（Ardha-Māgadhī）、Jain-Mahārāṣṭrī語、Jaina-Śaurasenī語等。此中，只有半摩揭陀語屬於古層普拉克利特語。又，惟有耆那教白衣派（Śvetambara）的根本聖典，以此種語言書寫而成。

④初期戲劇作品中的用語：如中亞發現的馬鳴（Aśvaghoṣa）所作戲曲斷片，其用語有古摩揭陀語、半摩揭陀語、古Śaurasenī語等。

(2)中層：成立於二、三世紀至七、八世紀。存在於迦梨陀沙（Kalidasa）等人的梵文戲曲及其他梵文作品，包括：

①Mahārāṣṭrī語：係自流行於西南印度Mahārāṣṭra地方（後稱Marāṭha，即今Puna、孟買及其東北部一帶）的方言發展而來。印度文學中的抒情詩與戀愛詩、印度戲曲中的抒情詩等均用此種語言書寫。

②Śaurasenī語：係中印度西北部Śaurasenī地方所流行的語言發展出來的文章語。在梵文戲曲中，此種語言爲有教養的貴婦人的用語。

③摩揭陀語（Māgadhī）：係自流行於恆河流域一帶的古摩揭陀語發展而來。在梵文戲曲中，此語爲一般民衆的用語。又，此語的特徵在於：不論古層、中層，均無r而只有l，以及陽性、中性的a語基單數主格，而以－e結束。

④魔鬼（Paiśācī）語：係自Paiśācī種族的用語發展而來。又稱鬼神語（Bhūta-bhāṣā，Bhūta-bhāṣita、Bhautika）。Paiśācī族乃西元前六世紀居住於阿富汗至西北印度地方的雅利安族之一，由於該地爲伊朗與印度的接界，故所用語Paiśācī語即由伊朗語與印度雅利語混合而成。此語使用於西南印度諸地區，範圍廣闊，種類有十餘種，但以之爲文者甚少，僅見於十二世紀金月（Hemacandra）《普拉克利特語文法》所引的數則偈語。在梵文戲曲中，此語爲最下層民衆的語言。

(3)新層：成立於七、八世紀至十一世紀。總稱爲Apabhraṁśa。「Apabhraṁśa」一詞字源爲「apa-bhraṁś」（離開），意指「遠離純粹梵語」的語言。據傳Apabhraṁśa語將近三百種，也有分爲十七種乃至三種者。其中，在文學上最重要的有三種，即印度西部古加拉特地區的Nāgara-Ap.、印度河下流辛得地方的Vrācaḍa-Ap.，以及旁遮普南部地區的Upanāgara-Ap.等。又，耆那教文獻中，有許多是以Apabhraṁśa語撰寫而成。

普陀宗乘之廟

承德外八廟之一。位於河北承德市獅子溝北坡，與避暑山莊隔山相望。始建於乾隆三十二年（1767）三月，完成於三十六年八月。係仿布達拉宮形制建造。此廟是乾隆皇帝爲慶祝自已六十壽辰及太后八十大壽，用以接待各族王公而建。「普陀宗乘」藏語即「布達拉」之意，故又有「小布達拉宮」之稱。全寺規模宏大，氣勢雄偉壯觀，是外八廟中規模最大的一座。

當此寺完工時，適逢明末西遷的土爾扈特蒙古部落與俄軍轉戰千里，重返新疆。因此乾隆帝格外歡喜，除立「普陀宗乘之廟」碑外，又立「土爾扈特全部歸順記」和「優恤土爾扈特部衆記」碑，並偕同此部落的首領渥巴錫，以及喀爾喀、內蒙、青海、新疆等地的王公貴族，在廟內的萬法歸一殿舉行盛大的佛教法會。

該寺是具有西藏寺廟風格的大型建築羣，佔地二十二萬平方公尺，爲外八廟總面積的一半。建築物依山就勢，有大小近四十餘座，可分前、中、後三部分。前部從山門起，經碑亭、五塔門，至琉璃牌坊，中部過琉璃牌坊後，東西兩側有藏式佛殿和僧舍二十餘座，後部則高聳著全寺的主體建築大紅台。其中，較著名且特殊的是五塔門、琉璃牌坊、大紅台和台上的萬法歸一殿。

◉附：清高宗弘曆〈普陀宗乘之廟碑記〉（摘錄自張羽新《清政府與喇嘛教》）

山莊迤北，普陀宗乘之廟之建，仿西藏，非仿南海也。南海普陀，在浙東定海縣境。朝山之舶，歲歲凌越洪濤巘澥間，擎蘼頂禮唯謹，曰「大士道場」，舍茲奚屬？是獨震旦緇流方隅所見故。然考之貝夾，普陀有三：一居額訥特珂克，一居圖伯特，一居南海。蓋南海特大士行教至此，偶一示現云耳，庸可以此為是，而彼為非乎？額訥特珂克即印度，是由此以證西來因緣，自印度而西藏，自西藏而南海，了了可證。第印度金剛座，遼遠難稽，詎若西藏都綱法式具備，為天人攝受之閎規，藩服皈依之總滙也哉！乃者歲庚寅，為朕六秩慶辰；辛卯，恭遇聖母皇太后八旬萬壽。自舊隸蒙古喀爾喀、青海王公、台吉等，曁新附準部、回城衆蕃長，連軫偕徠，臚歡祝嘏。念所以昭褒答示惠懷者，前期咨將作營構斯廟，以乾隆三十二年三月經始，至三十六年八月訖工。廣殿重台，穹亭翼廡，爰逮陶範斤鑿，金碧髹堊之用，莫不嚴淨如制。夫羣藩信心回向，厥惟大慈氏之教，而熱河尤我皇祖聖祖仁皇帝撫綏列服，歲時肆覲之區。向也，西陲內面景從，朕勤思纘述，普寧、安遠、普樂諸刹所為，嗣溥仁、溥善而作也。今也，逢國大慶，延洪曼羨，而斯廟聿成。三乘之宗，實其統會。於焉宣寶鐸、演金輪，闕禽流梵樂之音，塞樹種菩提之果。一切國土善信，膜拜歡喜，以為得未曾有。而久入俄羅斯之土爾扈特，以其為外道，非黃教所概，舍久牧之額濟勒，率全部數萬人，歷半年餘，行萬有數千里，傾心歸順，適於是時蒞止瞻仰。善因福果，誠有不可思議者。是則山莊之普陀，與西藏之普陀一如，與印度之普陀亦一如，與南海之普陀亦何必不一如。然一推溯夫建廟所由來，而如不如又均可毋論。即如如之本義，豈外是乎？先是羣藩合辭，請進千佛像，懇款弗可卻。因命就廟中庋閣奉之。

智（梵jñāna，巴ñāṇa，藏ye-śes）

音譯若那、闍那。又稱智慧。即對事理的是非邪正能判斷了知的精神作用。若廣論之，有邪、正之別。邪智，是指由不正的推度而作不正決斷之智；正智，是指照見事理的眞相，而作決斷之智。在佛教，悟界的眞因，在於得正智，並以此為要。亦即大、小乘的要行，是在於戒、定、慧三學。戒，使三業清淨，使三昧定現前。而定是為了發得無漏聖智之慧，因此以智為究竟。不論是觀四諦之理而得智，或觀十二因緣而得智，或修六度之行而得智，其究竟，不外是在於得般若波羅蜜之智。

至於佛果之境所得者則是菩提、涅槃。菩提是究竟之智，涅槃是其所證之理。因此，大、小乘對此所論頗多。小乘論部中，迦多衍尼子的《發智論》，依法、類二智以及苦、集、滅、道四智，闡明根蘊；對於定蘊，則依盡、無生二智，或八智加以論列。從卷七到卷十，對智蘊的論述最為詳盡。

《大毗婆沙論》卷一〇六云（大正27・546c）：

「或有一智攝一切智，謂法智非如法智，以智體是法故。或有二智攝一切智，謂有漏智、無漏智。或有三智攝一切智，謂法智、類智、世俗智。或有四智攝一切智，謂前三智加他心智。或有五智攝一切智，謂世俗智及苦、集、滅、道智。或有六智攝一切智，謂前五智加他心智。或有七智攝一切智，謂八智中除他心智。或有八智攝一切智，謂此中說法智、類智、他心智、世俗智、苦智、集智、滅智、道智。（中略）復有八智，謂法住智、涅槃智、死生智、漏盡智、宿住隨念智、妙願智、盡智、無生智。」

又，同書卷一一〇云，十二因緣中除了無明之外，其餘又各有苦、集、滅、道四智，共計四十四智；另又各有七智，合計七十七智。《俱舍論》〈聖賢品〉說聖智有八忍、八智，〈智品〉說世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智等十

智。總而言之，該論所列出之智的種類，是從有漏世俗智，進而生起無漏智，觀三界四諦之理以斷一切事理煩惱，得盡智、無生智，到證得阿羅漢果的各種智。

《成實論》〈智相品〉云（大正32・360b）：

「眞慧名智。眞者，謂空無我，是中智慧，名爲眞智。假名中慧，名想，非智。（中略）慧根是聖諦攝。又說，苦、集智等，當知眞實。緣第一諦是名智慧。又說，於諸法中，智慧爲上。又說，無上正遍知亦說慧眼，故知其實。又，佛十力皆是智性，故知智慧爲實，緣第一義。」

正智與正見雖爲一體，但淺深有別。智，可類別爲：聞、思、修三慧，法、義、辭、樂說四無礙智，法住、泥洹、無諍、願、邊際五智，身、天眼、天耳、他心、宿命、漏盡六通智，四諦下的八忍、八智，法、比、他心、名字、四諦（苦、集、滅、道）、盡、無生的十智，四十四智以及七十七智等。

在大乘經論中，《入楞伽經》卷五說智有世間智、出世間智與出世間上上智。謂諸外道、凡夫等，執著一切諸法之有無，名世間智；諸聲聞、緣覺虛妄分別自相、同相，名出世間智；佛、菩薩觀察一切諸法爲寂靜且不生、不滅，離有、無二見，云出世間上上智。《大智度論》卷二十三依據《大品般若經》，在小乘的十智之外另加如實智，而成爲十一種智。《成唯識論》卷十說有佛果四智，即轉第八識而得大圓鏡智，轉第七識而得平等性智，轉第六識而得妙觀察智，轉前五識而得成所作智；此爲佛果的四智心品。

又，《心地觀經》卷二以及《佛地論》，也出現此四智，並加清淨法智於四智中，稱爲佛地五法。《大乘玄論》說，四智是指實慧、方便慧二慧與權智、實智二智。《法華玄義》認爲，《大智度論》的四智辨是依據佛知見的開示悟入而說的，並立道慧、道種智、一切智、一切種智等四智；又將除去道慧而成的三智，配以空、假、中三諦，而成「三智一心中得」之義。

在密教，說大日如來具有五智，即在四智心品之外另加法界體性智。並將此五智配於五大（空、地、水、火、風）、五佛（大日、阿閦、寶生、阿彌陀、不空成就）、五部（佛部、金剛部、寶部、蓮華部、羯磨部）。

◉附一：〈十智〉（編譯組）

「十智」之梵語爲daśa jñanani，藏語爲śes-pa bcu。茲分三類敍述如次：

(一)開有漏與無漏智慧而成的十種智慧：略如下述：

(1)**世俗智：**又名世俗等智或等智。指取世俗境，順世間俗事而起的智慧，是有漏慧的總稱。

(2)**法智：**緣欲界四諦之理，斷欲界煩惱的無漏智。

(3)**類智：**又名比智或未知智。指隨法智而生，依色、無色界四諦之理斷其煩惱的無漏智。

(4)**苦智：**觀五取蘊非常、苦、空、無我，斷苦諦所屬之煩惱的無漏智。

(5)**集智：**又名習智。謂觀有漏之因性爲因集緣生，斷集諦所屬之煩惱的無漏智。

(6)**滅智：**謂觀擇滅無爲之行相爲滅靜妙離，斷滅諦所屬之煩惱的無漏智。

(7)**道智：**於聖道作道、如、行、出之行相，斷道諦所屬之煩惱的無漏智。

(8)**他心智：**謂緣現在、他相續中能緣心之智。由無漏的法智、類智、道智與有漏的世俗智所成。雖名他心智，並非能知一切他心。亦即，下地的他心智不知上地之心，下位的他心智不知上位之心，鈍根的他心智不知利根之心；又，雖知現在法，但不能知過去、未來之法；又，法智所攝的他心智不知類智，類智所攝的他心智不能知法智。

(9)**盡智：**在無學位所生起的智慧，指無學聖者徧知我已知苦、我已斷集、我已證滅、我已修道的無漏智。

⑽無生智：也是在無學位所生起的智慧，指徧知我已知苦，復更無可知；我已斷集，復更無可斷；我已證滅，復更無可證；我已修道，復更無可修。是由無生之行相而有的智慧。

何等人具有此十智？異生與未離欲聖者於入見道初剎那的苦法忍位，僅成就世俗智；入第二剎那苦法智位，成就世俗智、法智、苦智三智；入第四剎那苦類智位，成就前三智與類智；入第六剎那集法智位，成就前四智與集智；入第十剎那滅法智位，成就前五智與滅智；入第十四剎那的道法智位，成就前六智與道智。又，在修道位上，未離欲者也成就這七智，已離欲者成就前七智與他心智，時解脫者成就前八智與盡智，不時解脫者加無生智，總成十智。

再論十智的依地。世俗智依欲界以至有頂等十八地；他心智僅依四根本靜慮；法智依四根本與未至、中間六地；其餘的類智、四諦智、盡智與無生智，則除去欲界與有頂，依其他的四根本、未至、中間、下三無色等九地。

其次分別有漏、無漏。世俗智為有漏，餘八為無漏，他心智通有漏、無漏。

㈡菩薩入十住中灌頂住菩薩所成就的十智：依新譯《華嚴經》卷十六〈十住品〉所說，即⑴震動無數世界，⑵照耀無數世界，⑶住持無數世界，⑷往詣無數世界，⑸嚴淨無數世界，⑹開示無數眾生，⑺觀察無數眾生，⑻知無數眾生根，⑼令無數眾生趣入，⑽令無數眾生調伏。

此中，前五者為「了世界無礙智」，後五者為「成就眾生無礙智」。又，舊譯《華嚴經》卷八則列舉下列十智：悉能震動無量世界、悉能照明無量世界、悉能住持無量世界、悉能遍遊無量世界、悉能嚴淨無量世界、悉知無量眾生心行、悉知眾生隨心所行、悉知無量眾生諸根、悉能方便度無量眾生、悉能調伏無量眾生。

㈢灌頂住菩薩於勝進分所學的十種智：依新譯《華嚴經》卷十六〈十住品〉所說，即⑴三世智，⑵佛法智，⑶法界無礙智，⑷法界無邊智，⑸充滿一切世界智，⑹普照一切世界智，⑺住持一切世界智，⑻知一切眾生智，⑼知一切法智，⑽知無邊諸佛智。《華嚴經大疏鈔》卷十六（下）釋云（卍續9・496上）：

「列中㈠學佛三達智，此是總句。㈡佛法智者，覺法自性善出現儀。㈢事理無礙。㈣事法橫廣。㈤大用周徧。㈥身智光照。㈦神力持令不壞，法力持令進善。㈧窮盡所化。㈨知化法。㈩了化主。」

另依舊譯《華嚴經》卷八所說，十智為：三世智、一切佛法智、法界無礙智，法界無量無邊智、充滿一切世界智、普照一切世界智、能持一切世界智、分別一切眾生智、一切種智、佛智無量無邊智。此外另有多種十智，文繁不載。

◉附二：〈十一智〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

十一智為佛菩薩的十一種智慧。即苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、法智、類智（比智）、世俗智（世智）、他心智（知他心智）、如說智（如實智）。其中，前十智為大小乘所盛論，第十一如實智指如實知一切而無罣礙之佛智，唯為大乘所談。故《大智度論》卷八十四以之為大小乘有差別之所以，卷二十三並就一一智而解釋，並詮解如實智云（大正25・234a）：

「如實智者，十種智所不能知，以如實智故，能知十智各各相、各各緣、各各別異、各各有觀法。是如實智中，無相、無緣、無別，滅諸觀法，亦不有觀。十智中有法眼、慧眼，如實智中唯有佛眼。十智，阿羅漢、辟支佛、菩薩共有，如實智唯獨佛有。所以者何？獨佛有不誑法，以是故知如實智獨佛有。復次，是十智入如實智中，失本名字唯有一實智，譬如十方諸流水皆入大海，捨本名字但名大海。」

《大乘義章》卷十五解釋如實智，云（大正44・763c）：

「如實智者，汎釋有二，一者獨法，二者共

法。緣攝諸智爲一如實，名爲獨法；約對餘智說爲十一，名爲共法。」

此外，該書又約大小辨其通局，加以分別：(1)隱顯互論，則前十種是聲聞、緣覺之智，後一如實智是大乘智，諸佛菩薩雖知苦等，通亦是如實智所收。(2)簡勝異劣，謂諸佛菩薩智解寬廣，具十一智，聲聞緣覺智解狹劣，僅有十智，缺如實智。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十六、卷二十七；《無量壽經》卷下；《大乘玄論》卷四；《成唯識論》卷九；舊譯《華嚴經》卷三〈盧舍那佛品〉；《瑜伽師地論》卷五十五；《顯揚聖教論》卷十七；《發菩提心論》。

智永

陳隋時僧，書法家。俗姓王，名法極（一作法極）。爲晉代王羲之的七世孫。會稽（浙江省紹興縣附近）人。與兄孝賓（慧欣）同時出家。初居會稽嘉祥寺，後移住吳興永欣寺三十年。書法甚佳，嘗以眞草諸體書千字文八百幅遍施浙東諸寺。其時，覓其書者如市，以致所居門限爲之洞穿，而以鐵片包裹。因此，其居宅被稱爲「鐵門限」。師曾瘞禿筆而築退筆塚，並自製銘誌。晚年住長安西明寺。寂年、享壽均不詳。

師之遺墨有日本京都市左京區小川廣已所藏的眞草千字文。此墨寶雖經楊守敬、羅振玉、內藤湖南諸氏判爲眞蹟，但無確證。此外，又有依收藏在西北博物館，依關中本原石拓成的拓本。該原石係宋・薛嗣昌在大觀三年（1190）據長安崔氏藏本所刻。其他尚有《宣和書譜》卷十七所列舉的眞草法帖十一種。

弟子智果，會稽剡（浙江省嵊縣）人。書法亦精，擅在石上書銘，隸、行、草書並皆佳妙。且諳佛書目錄。有經錄著作，然已佚失不傳。

〔參考資料〕《全唐文》卷三〇二〈蘭亭始末記〉；張懷瓘《墨池編》卷七〈書斷〉；《太平廣記》卷二〇七；《金石萃編》卷四十。

智光（梵Jñāna-prabhā）❶

中印度摩揭陀國人。爲玄奘至印度時的那爛陀寺學僧。據《大慈恩寺三藏法師傳》卷七所述，智光爲戒賢門下之上首，於大小二乘及四韋陀、五明等無不洞達，五印度學者皆宗仰之。玄奘於那爛陀寺，嘗與師互相切磋，亦曾評師習半教而未致力於方等，並於曲女城大會時加以評斥。另依玄奘歸國後，與那爛陀寺僧慧天互通書函之內容可知，師於戒賢示寂後繼任戒賢之職。

然法藏《華嚴經探玄記》卷一所載，則與上述不同。該書謂那爛陀寺有戒賢、智光二大論師。戒賢承無著、護法，依《解深密經》、《瑜伽師地論》等，立有、空、中三時教判；智光則承龍樹、清辯，依般若、中觀等，立心境俱有、境空心有、心境俱空之三時教判，且以無相大乘爲眞了義。《大乘起信論義記》卷上、《十二門論宗致義記》卷上等亦揭此說。此等皆以師爲中觀派學者，別立三時教判，並與法相派戒賢相抗衡。

關於上述二異說，《華嚴經隨疏鈔》卷七云（大正36・52c）：「然案唐三藏傳，似智光乃戒賢弟子。而今云同時者，或恐名同人異，或是師資不妨立義，所宗復異。」

〔參考資料〕《華嚴經疏》卷二；《翻譯名義大集》（上）。

智光❷

(一)（？～1435）明代僧。山東武定人。俗姓王，字無隱。出家後，居燕京法雲寺，研覈內外典籍。元・至正年間（1341～1367）印度僧具生吉祥（Sahajaśrī）至寺，師爲其入室弟子。明・洪武七年（1374），應太祖之請，與具生吉祥共入金陵，漢譯吉祥攜來之菩薩戒，爲衆所推崇。十七年，與其徒惠便出使西域，謁麻曷菩提（Mahabodhi）上師，傳金剛鬘壇場四十二會。二十年歸朝。永樂元年（1403），更奉成祖之命，赴西藏迎請大寶法王（卻貝桑布，Chos-dpal-bzaṅ-po）。三年，擢任

僧錄左闡教，賜國師號。四年，受封為「圓融妙慧淨覺弘濟補國光範演教灌頂廣善大師」，受賜金印、冠服等。洪熙元年（1425），住金陵能仁寺。宣德元年（1426），加封為「西天佛子大國師」；十年六月十三日示寂。所譯經典除上述外，尚有《心經》、《八支了義眞實名經》、《仁王護國經》、《大白傘蓋經》等書。

㈡（1889～1963）江蘇泰縣人。俗姓孫，字文覺。十三歲依宏開寺玉成出家，法名彌生，號以心。十七歲從寶華山皓月受具戒。1914年，進入上海華嚴大學，親近月霞，後因得月霞器重，隨侍各處講經。1921年，掩關泰州北山寺，專究華嚴。歷二年後，應焦山定慧寺聘為監院，並受記莂。未幾繼任定慧寺住持，致力於叢林制度之改革、焦山佛學院之創設、弘法人材之培養。曾二度赴港講經，開香港佛教之新風氣。1949年抵台灣，1952年弟子南亭創華嚴蓮社，迎請長期供養。其後，歷講大乘諸經，主持華嚴月會，領衆共修。又發起華嚴供會，募集獎學金，鼓勵弟子升學。1963年春示寂，世壽七十五，法臘四十一。

〔參考資料〕 ㈠《明史》卷二九九〈劉淵然列傳〉；《明紀》卷八；《金陵梵剎志》卷三十二；《補續高僧傳》卷一；《新續高僧傳》卷二。㈡《智光老和尚紀念集》；東初《中國佛教近代史》。

智旭（1599～1655）

明代僧。字蕅益，俗姓鍾，江蘇省吳縣木瀆鎮人。十二歲讀儒書，闢釋老。十七歲閱袾宏《自知錄》及《竹窗隨筆》，始不謗佛。二十三歲聽講《楞嚴經》，懷疑何故有「大覺」，何以生起虛空和世界，決意出家體究此一問題。二十四歲三次夢見德清，當時德清住在曹溪，路遠不能往，因從德清的弟子雪嶺剃度，命名智旭。此年夏秋在雲棲寺聽講《成唯識論》，聞性相二宗不許和會，甚以為疑，因往徑山（杭州西北）坐禪，至次年夏，自覺性相二宗的義理一齊透徹。臘月八日，在袾宏塔前受四分戒。二十六歲又在袾宏塔前受菩薩戒。二十七歲起，遍閱律藏，見當時禪宗流弊，決意弘律。三十二歲開始研究天台教理。三十三歲秋始入靈峯（浙江孝豐縣東南十五里），造西湖寺。此後歷遊江浙閩皖諸省，均不斷從事閱藏、講述和著作。五十歲冬，自金陵歸靈峯，仍繼續著述。清・順治十二年（1655）正月示寂，壽五十七歲。兩年後，門弟子將其遺體火化，起塔於靈峯大殿右。

智旭生平的著述，經其弟子成時編次，分為宗論和釋論二類。宗論即《靈峯宗論》，共十卷；釋論包含釋經論和宗經論及其他著述共六十餘種一六四卷。

智旭的學說，綜合禪教律而會歸淨土，同時又融會儒釋，是多面性的。

智旭的禪，是承延壽、梵琦、眞可的文字禪。他參禪的最初動機，是由聽《楞嚴經》和《成唯識論》，於性相二宗教理不能融會而起疑。後來他教人參究，也只是「究此瞥起一念，起處無從，全依眞性。然眞非妄因，何因起妄？眞非有外，妄豈外來，展轉簡責」，以為銀墻鐵壁話頭（《宗論》五之二）。這只是尋求性相會通的推理而已。他常自述學禪經過，力戒「墮禪病」和「誤中宗門惡毒」；痛斥狂禪暗證，以為「獨自遠行不問路程，必定有誤」（《宗論》四之三）。主張「教內自有眞傳」（《宗論》六之二），自稱「但從龍樹通消息，不向黃梅覓破衣。」（《宗論》九之二）。所以他修的禪，後來就會歸於天台教觀了。

智旭於三十二歲註《梵網經》，才開始研究天台教義。他於宋人極推崇知禮的《妙宗鈔》，以為不可更動一字。於明人唯稱許傳燈的《生無生論》。他的天台宗學說，即是繼承這兩人的系統。但他也有與兩人不同的見解。關於教判，智旭安立了貫通前後的五時說，修正了《四教儀備釋》「阿含十二（年）方等八（年）」等說法（《教觀綱宗》通判五時論）。在化儀四教的祕密教中，他區分祕密教與祕密

咒，將一切陀羅尼章句收於祕密咒下，這也與台宗舊有教判不同。關於教理，他主張性具善惡與色心雙具理事兩重三千，與山家的主張完全相同。雖然他有時也說「衆生現前介爾心性，本無實我實法，亦無五位百法百界千如差別相」，略近山外「理具三千無相」的主張，但不是他的主要思想。關於觀法，他也沿用山家的妄心觀，以現前一念妄心爲止觀的直接對象，但更注重實際應用。他與傳燈僅曾見過一面，並沒有從傳燈學教。傳燈繼承善月、眞覺的主張，判《楞嚴》屬於方等，又批判華嚴宗和禪宗，智旭都不同意，以爲台宗應遍攝禪、律、法相，否則就不能成其絕待之妙了（《宗論》二之五）。他常以《起信論》解釋天台宗旨，又用唯識解《起信論》，乃至用唯識解天台教義。在智旭的時代，唯識宗的註疏是很貧乏的。他所根據的有關唯識的著述，主要是《宗鏡錄》。此錄即是會通天台、賢首、慈恩諸宗的，智旭繼承了這種思想，也說「馬鳴、龍樹、護法同契佛心」（《起信論裂網疏》自跋）。他雖深究台宗，但因不滿台宗末流的門戶之爭，所以一再聲明自己「究心台部不肯爲台家子孫」，「私淑台宗，不敢冒認法脈」。

智旭爲糾正宗門流弊，決意宏律，曾遍閱律藏三次，致力於大小乘律藏的疏釋和講說。他著《梵網經疏》依據台宗見解，對於別解脫戒直宗《四分律》，旁採諸家，並參考大乘律。至於主要的著作則爲《毗尼事義集要》。在律學這一方面，他可稱爲元照以後的唯一大家。但他對於戒律重視實踐，當時響應的人很少，他爲此事非常痛心，在文字裏常流露他的悲觀失望。

智旭的禪教律學，後來都指歸淨土。一般淨土宗徒，都以爲智旭是袾宏的繼承者。但智旭平時推崇袾宏的却偏重在戒律，而不在淨土，只以淨土攝一切佛教，以《阿彌陀經》爲中心教典而重視持名，又主張禪淨合一，這些都與袾宏一致而已。智旭所認爲淨土的要典，都收在《淨土十要》內，但其中並沒有收袾宏的著作，而特別推崇的却是傳燈的《生無生論》和袁宏道的《西方合論》。

智旭的淨土思想，曾經過幾個時期的演變。他二十二歲喪父，聞地藏本願而發心念佛。這是結合儒家思想爲報父母恩而念佛，只是單純的持名。二十八歲喪母閉關，以參禪工夫求生淨土，說「禪者欲生西方，不必改爲念佛。但具信願，參禪即淨土行」（《宗論》四之三），則又偏重於理持。三十歲至四十歲，他多疏釋律部，結壇懺願，以「生宏律範，死歸安養」自矢。後十年中，他多疏釋經論，融通性相諸宗教理，於四十九歲著《彌陀要解》，始形成最後的淨土思想體系。

智旭於淨土三經中主要所宗的是《阿彌陀經》；所以他關於淨土教理的主要著作，也就是《彌陀要解》。此書先依天台宗五重玄義方式，說明此經以能說所說人爲名，實相爲體，信願持名爲宗，往生不退爲用，大乘菩薩藏無問自說爲教相。又以《阿彌陀經》總攝一切佛教，以信願行總攝《阿彌陀經》一經宗旨。在智旭以前，宋代遵式作《往生淨土決疑行願二門》，已包含了信願行。傳燈《生無生論》更正式提出「一念之道有三，曰信、曰行、曰願。」智旭所立信願行，即是繼承他們的主張，而加以更深細的闡發。《要解》將信的內容分爲：信自（一念回心決定得生，自心本具極樂），信他（彌陀決無虛願，釋迦及六方佛決無誑語），信因（散亂稱名猶爲佛種，一心不亂寧不往生），信果（淨土諸上善人皆由念佛得生，如影隨形決無虛棄），信事（實有極樂國土，不同莊生寓言），信理（西方依正，不出現前一念心外）。願的內容是「厭離娑婆，欣求極樂」。行的內容是「執持名號，一心不亂。六字持名，念念欣厭具足，信決願切，由此就能歷九品生，淨四種土」。他主張「即以執持名號爲正行，不必更涉參究」、「參禪必不可無淨土，淨土必不可夾禪機」。所以他所宏的是偏重持名的淨土教。

但智旭又將持名分爲「事持」與「理持」

，說「事持者，信有西方阿彌陀佛，未達是心作佛，是心是佛，但以決志願求生故，如子憶母無時暫忘；理持者，信西方阿彌陀佛是我心具心造，即以自心所具所造洪名為繫心之境，令不暫忘。」理持就是唯心淨土的教義。因此，智旭所說的念佛，有廣狹二義：狹義唯指持名，廣義即含攝一切佛教。他說念佛三昧有三種：

⑴**念他佛**：以彌陀果德莊嚴為所念境，或念名號，或念相好，或念功德，或觀正報，或觀依報，如東林諸上善人。

⑵**念自佛**：觀此現前一念介爾之心，具足百界千如，與三世佛平等，功深力到，豁破無明，如南嶽、天台、禪宗諸祖。

⑶**自他俱念**：了知心佛眾生三無差別，托彼果上依正，顯我自心理智，感應道交自然不隔，如永明（延壽）、楚石（梵琦）（《宗論》七之四）。

於此他最推重的是禪教合一攝歸淨土的延壽和梵琦。智旭最後的淨土思想，是將禪宗的參究歸納於天台教觀，又以天台教觀應用於念佛法門；他作念佛即禪觀論，說：「究此現前一念心性名為參禪，達此現前一念心性名為止觀，思維憶持現前一念心性名為念佛。」（《宗論》五之三）。天台既圓攝一切佛教，念佛也就圓攝一切佛教，持名一法就能統攝一切宗、教、事、理，故智旭晚年的持名是「以般若為導，以淨土為歸」，「以悟道為先鋒，念佛為後勁」，悟後起修的持名，與袾宏所說：「無智稱念」有別。

智旭目睹當時佛教中門戶分歧的流弊，所以發揚延壽、袾宏等的思想，力求佛教諸宗的調和。他在理論上融會性相，在實踐上調和禪淨，而主張禪教律三學統一。他說：「禪者佛心，教者佛語，律者佛行，（中略）不於心外別覓禪教律，又豈於禪教律外別覓自心，如此則終日參禪、看教、學律，皆與大事大心正法眼藏相應於一念間。」（《宗論》二之三）三學攝歸一念，以念佛總攝釋迦一代時教，為智旭思想一大總結。清以後台家講教大多依據他的經論經疏，形成了合教、觀、律歸入淨土的靈峯派，一直延續至今。後人並奉他為淨土宗第九祖。

智旭受儒家思想影響處甚多，自稱「身為釋子，喜研孔顏心法示人。」他由於讀了袾宏的《自知錄》始不闢佛，《自知錄》就是綜合儒佛的著作。對於儒佛的異同，智旭以為約跡約權而說是不同的，儒家所說「天命之謂性」、「太極生兩儀」等都是「非因計因」的見論，約實約本來說，儒家的聖人都是菩薩化現，方便說法（《宗論》六之二）。他說：「儒禪教律無非楊葉與空拳。」又說：「以禪入儒，是為誘儒知禪。」所以他說儒釋一致，事實上是一種化導方便，並不是真將儒釋等量齊觀的。（隆蓮）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》餘論（摘錄）

德清的思想影響於後人。原來學禪的智旭，即對他深懷仰慕。但德清住在廣東原來六祖慧能的道場，智旭不能遠去從學，就在他門下雪嶺處出家。智旭後來泛覽各家著述，最後歸宿於天台。關於這一宗，智旭受到當時大家幽溪傳燈（1554～1627）的啓發很大。天台宗原以「性具」為其基本思想，所謂念念三千，本來有性等。但性具要從理事上都得到體現。後人講性具，多偏於理，而謂性即是理。但事上是否具足，此應考究。因事不但具理，也具足相，猶如賢首所說事事無礙，重重無盡——這樣性具的思想自然由具性而發展到具相，從而接受賢首家之說了。智旭這種思想即是在德清的影響下所得的，他即以此解釋《起信》，又以《起信》融通性相，並批評了賢首的《起信論疏》。

智旭用性具說特別是具相觀點來註解《起信》，名為《裂網疏》，其中會通性相，以為兩者如同波水關係，相是波而性是水，如波之不離水，相亦不離性，但兩者不是並列，而應

會相歸性，台賢不善講說，却將二者分裂了。此不一定是立宗者之錯，而是後人傳錯了的。他批評台宗與慈恩各有缺點，台家只講性具而不懂唯識法相，法相家講法相而又不懂圓理，由是議論紛紜性相不通。他主張要具體理解台宗所說的三千境界之說，應依於法相，他同德清一樣，認爲具體的事是不離百法的，這是即性入相，反之相亦應歸於性。因此，他說：「欲透唯識玄關，須善台衡宗旨；欲得台衡心髓，須從唯識入門。」這樣，此二門就具有相成之用，而能會相入性了。由此可見，智旭以天台爲主而會通性相，所用的最後根據，仍爲《起信》，並以德清之說爲指針。不過，德清主要以《華嚴》爲性宗，智旭則更範圍廣闊，不限於此。他一方面統一了敎，同時還同一了禪。在他所作的《宗論》中就提出了全面通達佛家義學的問題。

怎樣來理解通達佛家義學的問題呢？他說：「悉教網幽致，莫善（於）《玄義》，而《釋籤》輔之；闡圓理眞修，莫善（於）《止觀》而《輔行》成之。」這是天台的教典。「極性體雄詮，莫善（於）《雜華》（《華嚴》）而《疏鈔》、《玄談》悉之；辨法相差別，莫善（於）《唯識》而《相宗八要》佐之。」這是指賢首法相（慈恩）。如此有教有觀，有性有相，都被提出來了，而做到這「悉性」、「眞修」、「極性」、「辨相」後，還要「然後融於宗境（禪）。變極諸宗（並非混而一之），並會歸於淨土」。這種說法，可看成是當時大規模的融會貫通的突出典型，也算是佛學在中國的最後返照。

像智旭這樣的思想，也是有其來源的，這就是延壽的《宗鏡錄》，不過那時佛學還沒有這樣多的變化罷了，據說智旭曾閱過《宗鏡錄》四遍，並加以改訂，於中發現有後人添加部分，都剔出來。但他並不完全同意《宗鏡》之說。如荷澤禪的「知爲心體」說，他就批評爲「知不單爲衆妙之門，也是衆禍之門」。智旭思想對後世影響很大，在近代佛學思想未曾變化之前，大抵都是依照他來講說的。

◉附二：明・智旭〈八不道人傳〉（摘錄自《靈峯宗論》卷首）

八不道人，震旦之逸民也。古者有儒、有禪、有律、有教，道人既蹵然不敢，今亦有儒、有禪、有律、有教，道人又艴然不屑；故名八不也。俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之。

先世汴梁人，始祖南渡，居古吳木瀆。母金氏，以父岐仲公持白衣大悲咒十年，夢大士送子而生，蓋萬曆二十七年己亥，五月三日亥時也。七歲茹素。十二歲就外傅，聞聖學，即千古自任，誓滅釋老，開葷酒，作論數十篇闢異端，夢與孔顏晤言。十七歲，閱《自知錄》序及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著闢佛論焚之。二十歲詮《論語》，至「天下歸仁」不能下筆，廢寢忘飡三晝夜，大悟孔顏心法。冬喪父，聞地藏本願，發出世心。二十二歲專志念佛，盡焚窗稾二千餘篇。二十三歲聽《大佛頂經》，謂世界在空，空生大覺。遂疑何故有此大覺，致爲空界張本？悶絕無措，但昏散最重，功夫不能成片，因決意出家，體究大事。

二十四歲夢禮憨山大師，哭恨緣慳，相見太晚。師云：「此是苦果，應知苦因。」語未竟，遽請曰：「弟子志求上乘，不願聞四諦法。」師云：「且喜居士有向上志，雖然不能如黃檗、臨濟，但可如巖頭、德山。」心又未足，擬再問，觸聲而醒。因思古人安有高下？夢想妄分別耳。一月中，三夢憨師。師住曹溪，不能遠從，乃從雪嶺師剃度，命名智旭。雪師，憨翁門人也。夏秋作務雲棲，聞古德法師講《唯識論》，一聽了了，疑與《佛頂》宗旨矛盾，請問。師云：「性相二宗，不許和會。」甚怪之，佛法豈有二岐邪？一日問古師云：「不怕念起，只怕覺遲，且如中陰入胎，念起受生，縱令速覺，如何得脫？」師云：「汝今入胎也未？」道人微笑。師云：「入胎了也。」道人無語。師云：「汝謂只今此身，果從受胎時得來者邪？」道人流汗浹背，不能分曉，

竟往徑山坐禪。次年夏，逼拶功極，身心世界，忽皆消殞。因知此身，從無始來，當處出生，隨處滅盡，但是堅固妄想所現之影，剎那剎那，念念不住，的確非從父母生也。從此性相二宗，一齊透徹，知其本無矛盾，但是交光邪說，大誤人耳。是時一切經論，一切公案，無不現前。旋自覺悟，解發非為聖證，故絕不語一人。久之，則胸次空空，不復留一字脚矣。

二十六歲受菩薩戒。二十七歲徧閱律藏，方知舉世積譌。二十八歲母病篤，四刲肱不救，痛切肺肝。葬事畢，焚棄筆硯，矢往深山。道友鑒空，留掩關於松陵。關中大病，乃以參禪功夫，求生淨土。三十歲出關朝海，將往終南。道友雪航願傳律學，留住龍居。始述《毗尼事義集要》及《梵室偶談》。是年遇惺谷、歸一兩友，最得交修之益。三十一歲送惺谷至博山薙髮，隨無異禪師至金陵。盤桓百有十日，盡諳宗門近時流弊，乃決意宏律。然律解雖精，而煩惱習強，躬行多玷，故誓不為和尚。

三十二歲擬註《梵網》，作四鬮問佛：一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗鬮，於是究心台部。而不肯為台家子孫，以近世台家，與禪宗、賢首、慈恩各執門庭，不能和合故也。三十三歲秋，惺谷、壁如二友去世，始入靈峯過冬，為作《請藏因緣》。三十五歲造西湖寺，述《占察行法》。三十七歲住武水，述《戒消災略釋》、《持戒犍度略釋》、《盂蘭盆新疏》。三十八歲住九華，次年述《梵網合註》。四十一歲住溫陵，述《大佛頂玄義文句》。四十二歲住漳州，述《金剛破空論》、《蕅益三頌》、《齋經科註》。四十四歲住湖州，述《大乘止觀釋要》。四十六歲住靈峯，述《四十二章經》、《遺教經》、《八大人覺解》。四十七歲住石城，述《周易禪解》。是秋，住祖堂。越二年，述《唯識心要》、《相宗八要直解》、《彌陀要解》、《四書蕅益解》。五十一歲冬返靈峯，述《法華會義》。次年述《占察疏》，重治《律要》。五十四歲住晟谿，草《楞伽義疏》，遷長水而始竟。尚有《閱藏知津》、《法海觀瀾》、《圓覺》、《維摩》、《起信》諸疏，厥願未完，姑俟後緣而已。

生平嘗有言曰：漢宋註疏盛，而聖賢心法晦，如方木入圓竅也。隨機羯磨出，而律學衰，如水添乳也。《指月錄》盛行，而禪道壞，如鑿混沌竅也。《四教儀》流傳，而台宗昧，如執死方醫變證也。是故學世若儒、若禪、若律、若教，無不目為異物，疾若寇讎。道人笑曰：知我者，唯釋迦、地藏乎！罪我者，亦唯釋迦、地藏乎！孑然長往，不知所終。

〔參考資料〕《淨土聖賢錄》卷六；《蕅益大師宗論》卷一；《中國淨土教理史》（《世界佛學名著譯叢》51）；《淨土宗史與宗師》（《現代佛教學術叢刊》65）；聖嚴著．關世謙譯《明末中國佛教之研究》；郭朋《明清佛教》第二章；高峯了州《華嚴思想史》；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》。

智周（668～723）

唐代僧。俗姓徐，濮陽人，十九歲受戒，二十三歲入慧沼門下，得慈恩宗嫡傳。學成後，行化諸郡。但據唐．曇曠《入道次第開決》說，他未嘗至長安，而聲聞遐被。在玄奘門下的慈恩、西明兩系的論爭中，慧沼著《成唯識論了義燈》等書，駁破圓測等異說，而闡發了窺基所傳的微言奧義。智周即繼承慧沼的事業，繼續著述。專宏基師一系之說。他於開元十一年（723）去世，年五十六歲。其後，慈恩宗勢驟衰，著述亦漸次零落，惟新羅與日本學僧智鳳、智鸞、智雄、玄昉先後入唐從智周受學，玄昉留學時間最久（716～735），他們返日後，即建立了法相宗，為慈恩一系的海外傳承。奘門諸師重要著述亦賴以流傳不絕。

智周的著作，據《東域傳燈目錄》所載有十三種，現存十種：

⑴《法華玄贊攝釋》四卷，是對窺基《法華玄贊》「細繹疏意，問答釋難」。

⑵《大乘法苑義林章決擇記》四卷，是對窺基《大乘法苑義林章》的決擇釋難。

⑶《大乘入道次第》一卷，一作《入道章》，扼要地說明自宗修行次第的境行果。

⑷《梵網經菩薩戒本疏》五卷，現存二、四兩卷。《東域傳燈目錄》云：「智周師依天台撰之。」

⑸《因明入正理論疏記》三卷，亦名《前記》、《因明紀衡》，是對窺基所著《因明入正理論疏》文義的釋難。

⑹《因明入正理論疏後記》三卷，補《前記》之缺。

⑺《因明入正理論疏鈔》一卷，亦名《略記》（或云僞作），是對窺基《疏》的簡略補充解釋。

⑻《成唯識論樞要記》二卷，現存上卷，亦名《成唯識論方志》或《樞要方志》。

⑼《成唯識論了義燈記》二卷，現存下卷（起《了義燈》卷三末至卷六末），是對慧沼所著《成唯識論了義燈》的釋難。

⑽《成唯識論演祕（鈔）》七卷，是對窺基所著《成唯識論述記》的隨文釋難。本書與窺基的《成唯識論樞要》和慧沼的《成唯識論了義燈》，並稱唯識三疏。

以上十種，除《大乘入道次第》和《梵網經菩薩戒本疏》外，都是稟受師承的記述。此外，他的著作還有存目無書的三種：即《因明入正理論纂要記》一卷、《因明入正理論斷記》一卷、《瑜伽論疏》四十卷。

智周的著述雖多從慧沼稟受而來，但也包含一部分由玄奘傳來而未經前人記述的印土學說。例如：《樞要記》中釋相見影質種子的異解，又如《演祕》卷四釋《述記》所引和《瑜伽》五十二說「出世間法由眞如所緣緣種子生」一義有關的天竺三釋。又如《樞要記》述《能斷金剛般若》用杜行顗梵本的經過，都可見智周著述是另有親聞依據的。但慈恩宗的勢力，到智周已成弩末。他對於自宗的學說，只限於祖述師傳，並沒有顯著的發展。（隆道）

智威

㈠（？～680）唐代僧，天台宗第六祖。世稱法華尊者。處州（浙江）縉雲人，俗姓蔣。家世業儒。十八歲時，遇梵僧而立志出家，遂往天台山國淸寺，師事章安灌頂。受具足戒後，咨受心要，定慧俱發，證得法華三昧。上元元年（674）以後，入蒼嶺普通山、軒轅鍊丹山，教化衆徒，學徒雲集，習禪者三百人，聽講者七百餘人，常分九處安居。永隆元年示寂，年壽不詳。吳越王追諡之爲「玄達尊者」。

師嘗受封朝散大夫，並獲賜大師號。天性多才，富於詞藻，嘗撰桃巖寺碑與頭陀寺碑。嗣法弟子爲慧威，與師並稱二威。師稱大威，，慧威爲小威。著有《六門陀羅尼經論廣釋》一卷（敦煌出土品）。

㈡（646～722）唐代牛頭宗僧。江寧（江蘇省）人，俗姓陳。初參天寶寺統法師。年二十，於幽巖寺剃度出家。其後，謁牛頭宗法持，傳其正法，住金陵牛頭山，大揚宗風。傳法予慧忠。唐玄宗開元十年（一說十七年），示寂於延祚寺，世壽七十七。師臨終時，曾囑將其遺體置於林中以飼鳥獸。其弟子玄挺等人在師逝後，亦依教奉行。

〔參考資料〕 ㈠《宋高僧傳》卷六；《佛祖統紀》卷七；《釋門正統》卷二。㈡《景德傳燈錄》卷四；《宋高僧傳》卷八；《祖堂集》卷三。

智首（567～635）

唐代律僧。俗姓皇甫，爲安定（陝西）玄晏先生之後裔。隨官流寓徙宅漳濱（福建省）。髫年離俗，馳譽鄉邦。初投相州雲門寺智旻，二十二歲方稟大戒，於古佛塔前祈請顯證，蒙化佛摩頂。自此旦夕諮訪諸部，專事研尋。雖教所未聞而行儀先備，及尋律部多會其文，明若夙知。後聽道洪律席，同侶七百鋒穎如林，然無出其右者。

師年未至三十，即頻開講席。後隨其師入關中，大張講肆，並考定三藏衆經四年，將其中詞旨與律相關者，對校疎條，會其前失。因

有感於律部東闡六百餘年，其間傳度歸戒者多迷體相，遂著《五部區分鈔》二十一卷。蓋諸律之傳譯雖有四百餘卷，然因循講解由來一亂，故比較其同異，定其廢立，輯綴雲師所撰本疏，補其遺漏，編述而成。律部之受崇於唐代，其力居多。

當時關中專尚僧祇律，洪遵律師開創四分律，而兼經通誨，道俗投之者多，然對於傳文律儀仍不重視。師乃闡其幽微，於古來衆師未解者皆加以詮解。因此從其研律者日衆。洪遵亦親列法座，命衆師之。自隋文末紀以來，三十餘載，獨步京城，無敢抗衡者。

大業初年，師住大禪定寺。貞觀元年（627）有天竺三藏，賫來梵本，擬譯成唐文，帝乃詔所司，尋求英才從事翻譯，師獲選。凡有義涉律宗，皆諮而取正。貞觀八年（634），爲穆太后於宮城之西造弘福寺，並受召爲弘福寺上座。翌年四月二十二日，宿痾再發，寂於住處，春秋六十有九。太宗哀悼，勅令百司供給喪事所需。從隋至唐，僧無國葬，唯其開創模楷，時共重之。

門下有道宣、玄惲等人。著作有《出要律儀綱目章》、《小阿彌陀經鈔》等。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十二；《律苑僧寶傳》卷四；〈續薩婆多毗尼毗婆沙序〉；《開元釋教錄》卷八；《新唐書》卷五十九〈藝文志〉；《六學僧傳》卷四。

智猛

南朝劉宋時僧。生卒年不詳。雍州京兆新豐（陝西臨潼）人。幼年出家，專志修業，諷誦之聲日夜不絕。時聞外國沙門說天竺釋迦遺蹟及方等諸經，乃志遠遊。後秦・弘始六年（404），與同志沙門十五人從長安出發，西行出陽關，經歷鄯善、龜茲、于闐諸國，備察其風俗。又越葱嶺，達罽賓國，歷訪迦維羅衛國、摩揭陀國、華氏城之佛蹟。

其後，師於華氏城訪大智婆羅門羅閱宗，得《泥洹經》，又訪得《摩訶僧祇律》及餘經之梵本。宋・元嘉元年（424），自天竺返回，遂歸涼州。同行之僧或退或死，歸途時唯曇纂一人爲伴。於涼州譯出《大般泥洹經》二十卷。元嘉十四年入蜀，十六年七月於鍾山定林寺作《外國傳》四卷，記述遊歷事蹟。元嘉末年寂於成都。所譯《泥洹經》及《外國傳》等，今皆不傳。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷八、卷十五；《高僧傳》卷三。

智閑（？～898）

唐代禪僧，世稱香嚴智閑，屬南嶽派下。爲溈山靈祐之法嗣。青州（山東益都）人。初參百丈懷海，未悟。百丈遷化後，謁溈山靈祐，亦茫然未能答溈山之詰問，遂辭溈山，入南陽武當山，菴居於慧忠國師遺蹟。一日，掃除草木，聞瓦礫擊竹之聲，忽然省悟。其後，住香嚴山弘揚禪風，後人稱之爲香嚴禪師。光化元年示寂，諡號「襲燈禪師」，遺有偈頌二百餘篇。

◉附一：關田一喜著・曾桂美譯《坐禪的理論與實踐》第五章（摘錄）

香嚴擊竹

香嚴的擊竹見性是有名的故事。他非常聰明，是一名學者，有第一流的頭腦，並通曉佛教的教典。但是他不懂得坐禪。因此，他拜溈仰宗的始祖——溈山靈祐爲師，無論溈山問他什麼，他都對答如流。但是溈山並不滿意。因爲香嚴的回答全都是依經典而來，不能超越解說者的演說境界。

把自己的東西帶來——這是溈山的要求。「不論問你什麼，你都可以對答如流。你的腦子內裝滿著學問。可惜沒有半點是屬於你自己的。你不妨談談有關於你出生前的事吧！」

香嚴翻遍了教典，找到了最適宜的答案告訴溈山。溈山這回告訴他：「把你眞正的安心帶來吧！」。聰明的香嚴馬上領悟溈山的要求。他心裡覺得恐慌，因爲他逐漸發覺，他不

知什麼是他最珍貴的。學問、地位，雖可獲致社會上的肯定，因而獲得安心，但是一旦脫去這些外衣、赤身裸體正視眞正自我的存在時，方才了解自己一無所知。香嚴心中十分恐慌，哀求潙山教誨。潙山毫不憐憫的教他自己尋求答案。他說：「我的僅屬於我自己，無法餵飽你。」

挫折感

香嚴一心一意實行坐禪。但是由於他的過份聰明，總是以理智爲先鋒，無法體驗眞正的「大死一番」。他懷疑自己不可能達到這個境界。諸如歐美的理性坐禪者，他們有時疑惑自己是否眞正能夠體驗到東方人所體驗的禪定。香嚴也屬於這種典型。長話短說，總之香嚴終於面臨絕望的時刻。他認爲自己無法辦到，他遭到挫折。

在衆多的宗教性經驗中，都會出現挫折。在基督教中也有破碎靈魂的說法——每個人的靈魂要碎過一次才是眞正的靈魂。如果不在神前投出一切，則沒有眞正的解救。宗教行者至少會有一度成爲精神病，在這個階段飽受痛苦、煎熬；香嚴也遭到相同的挫折，他放棄希望，認爲自己無法到達悟禪之道。

「今生沒辦法達到，我要當個喝粥的和尚渡過我的餘生」。他認爲自己所能做的只有看守祖師的墳而已。他在慧忠國師墳墓附近搭個小庵，準備住在那兒，每天淸掃墳墓四周渡過餘生。

掃土

和尚經常在掃除。這對生活在都市的人而言，看起來是一項枯燥乏味的工作，但是在僧堂的作務中，掃除的確是讓身心寧靜的工作。

入僧堂時捨棄了一切的世事。不會因做日常工作而分心。甚至連讀書、思索都捨棄。此時才初次發現唯有自己的舉手投足才是眞正一種樂趣。一種沒有理由的歡喜。幼兒開始會走路時，在房間內團團轉不肯停止，看來似乎十分歡喜。這裡所指的就是與幼兒走路相同的經驗。

這是「生存的記號」。「以掃帚掃土」——實際上，掃帚也不需要「生存的記號」，單是掃土即足夠了。「掃」是一件很有趣的事。這個動作成爲我心的全部。

捨棄一切的香嚴，每天都打掃墳墓。「每天樹葉都飄落。」他只會嘟喃這個句子。季節感、我心的一切都隱藏在這嘟喃之中。自然的就出現動作的順序，他就照著順序行事。在角落彎腰蹲下除草，草非常的青翠。彎腰蹲下爲何會吸引我心，心靈被每一個每一個動作所吸引，那是爲什麼呢？那是三昧——即動中三昧。

禪定是靜中三昧，而上述的三昧屬動中。動中三昧這句話看來是件困難的境界。實際上它是因心的所在而得，並非容易達到的境界。釣魚三昧，單是擲魚線即是一件快樂的事。觀光客等也是在做接近動中三昧的事，自己却毫無察覺。但是，偶然而得的三昧無法成爲屬於自己的。只有充分獲得靜中三昧，動中三昧才會屬於自己的。靜中三昧是一個基礎。

一擊忘所知

香嚴在此三昧之中却不知其三昧，每日持續打掃墳墓。他不覺得疲倦，他在打掃中感覺到心靈的平靜，故持續的做下去。

某天，掃帚的前端掃到一塊小石頭，小石頭飛到一旁的竹林內。竹幹發出「ㄎㄡˋ——」的聲音。在動中三昧中，獲得的感覺像剛剛出生的新鮮感。舉手即是一件樂事，並不來自其他的理由。感覺爲其自我本身而樂。感覺是第一念，此第一念的直觀認識力，收回如同幼兒般的新鮮感。是純粹意識的純粹認識。「ㄎㄡˋ——」的聲音是打到香嚴被至純化的認識力。是宇宙性的認識。

此時是了解宇宙或香嚴本身的存在？這是往後的問題，此瞬間僅有一股無限的感動。因此香嚴也說：「一擊忘所知」——什麼都不知道。

之後出現第三念加以檢討並得理解。此時的第三念是脫落意識習性的純粹意識。因此它

是三昧。而後終於肯定自己的經驗是見性。

不自修治

香嚴又說：「不自修治。」他終於說出所悟的偈。所謂修治是指謀求修繕治療。完全不須這些，保留著赤裸即是眞。他又說「動搖揚古路。」動搖是指一舉手、一投足。古路是太古的道路。某人有一句偈「蠕動如太古」。即使是蟲動，那也是存在的出現。

香嚴所遭受的挫折非常激烈，因此對於挫折的解救，也有一份特別強烈的欣喜。據說見性後的大歡喜總是持續數日。非常的戲劇化。他立即回到庵中，沐浴焚香，遙遠的朝向溈山的所在處禮拜。他說道：「和尚大悲之恩遠超過父母，如果您向我解說，我就沒有今日。」

◉附二：乃光〈溈仰宗禪要〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

香嚴之悟道及其主要法語

香嚴者溈山之子，仰山之弟，亦當時著名宗師，與溈仰禪道是一。茲據《五燈會元》略述於此：

「鄧州香嚴智閑禪師（生卒失載），青州人也。厭俗辭親，觀方慕道。在百丈時，性識聰捷，參禪不得，洎丈遷化，遂參溈山。山問：『我聞汝在百丈先師處，問一答十，問十答百，此是汝聰明靈利，意解識想生死根本。父母未生時試道一句看？』師被一問而茫然，歸寮，將平日看過的文字，從頭要尋一句酬對，竟不能得。乃自嘆曰：『畫餅不可充飢！』屢乞溈山說破。山曰：『我若說似汝，汝以後罵我去；我說的是我的，終不干汝事。』師遂將平昔所看文字燒却，曰：『此生不學佛法也，且作個長行粥飯僧，免役心神。』乃泣辭溈山，直過南陽，覩忠國師遺蹟，遂憩止焉。」

「父母未生時試道一句看？」此語對治多知多解者尋思，却爲有力。南宋以後發展起來的「話頭禪」，於此等語句極有關係。香嚴被詰，即陷入尋思中。燒文字，免役心神，將謂放得下，豈知此正尋思得力處。

「一日芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟。遽歸，沐浴焚香，遙禮溈山，贊曰：『和尚大慈，恩逾父母，當時若爲我說破，何有今日之事！』乃有頌曰：『一擊忘所知，更不假修持。動容揚古路，不墮悄然機。處處無蹤跡，聲色外威儀。諸方達道者，咸言上上機。』」

這個悟道頌子，即爲香嚴主要法語；在溈仰禪學中格調亦高。尋思得力，悟緣正多，遇緣即可磕著。此處香嚴好似漫不經心，得來全不費工夫者，實則他長期頓悟意樂的任持，和他此際沒精打采的心情，正放尋思休歇。一擊之緣便爾通透，層雲何曾斷山也。頌子精義略予評點：修持在去其所知，惡覺、情見、想習之事乃衆生所知境。今一擊即忘，雲破月來，風行草偃，此事原不執著於修。動容揚古路者，假說向上一路爲古路，以示無始無傷觸也。了事的人動即合轍，並不墜於悄然之機以違今時。處處無蹤跡者，動即合轍，原無蹤跡可尋。雖即事可顯，要當於聲色外著例也。諸方達道者以此爲上上之機，就初悟格調說，誠是。

「溈山聞得，謂仰山曰：『此子徹也。』仰曰：『此是心機意識著述得成，待某甲（當作慧寂）親自勘過。』仰後見師曰：『和尚讚嘆師弟發明大事，你試說看！』師舉前頌。仰曰：『此是風習記持而成，若有正悟別更說看！』又成頌曰：『去年貧，未是貧；今年貧，始是貧；去年貧，猶有卓錐之地；今年貧，錐也無。』仰曰：『如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在！』師復有頌曰：『我有一機，瞬目視伊，若人不會，別喚沙彌。』仰乃報溈山曰：『且喜閑師弟會祖師禪也。』」

溈山聞得仰山「一擊忘所知」偈，即印可「此子徹也」，只仰山不輕信，要親自勘過，香嚴舉初悟頌，仰山不許可；香嚴舉第二偈，仰山只在「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在」，這一逼拶，香嚴轉機亦易，頌出末後偈，仰山乃許諾，報溈山曰，「且喜閑師弟會祖師

禪也」。仰山要看香嚴「無位之機無我之用」的祖師禪，超越「椎也無」的如來禪，才表達出「教外別傳」之的旨。仰山勘香嚴這一公案，於從達磨以來的禪宗心法上給以劃出一道線，即如來禪與祖師禪之分，從用辯體固為重要，而禪的著眼是不停滯在體上，可貴的是「全體作用」，前者是如來禪邊事，而後者則是祖師禪邊事。

香嚴上堂：「若論此事如人上樹，口啣樹枝，脚不踏枝，手不攀枝，樹下忽有人問：『如何是祖師西來意？』不對他，又違他所問；若對他，又喪身失命；當恁麼時作麼生即得？」時有虎頭招上座出衆云：「樹上即不問，未上樹時請和尚道。」師乃呵呵大笑。

這個「上樹公案」，很為著名。香嚴立的，果有落處麼？招上座拈了又立，抑別有落處麼？臨濟宗師宗杲有云：「吞得栗棘蓬，透得金剛圈了，看這般說法，也是泗州人見大聖。」據宗杲的說話，即經過風險的人，在他眼底什麼也是平常。但是這個上樹公案，設喻很妙，氣象也嚴肅，平地波濤教人落膽。招上座拈了又立，贏得香嚴呵呵大笑，只這大笑還把公案拂拭得淨麼？還能答招上座問處麼？參看公案的無不縈擾於大笑處。實則這正如仰山說的「索喚則有交易，不索喚則無」，鼠糞眞金當人自荐。

據《會元》：「師（香嚴）凡示學徒，語多簡直。有偈頌二百餘篇，隨緣對機，不拘聲律，諸方盛行。」惜失傳。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十三；《祖堂集》卷十九；《景德傳燈錄》卷十一；《聯燈會要》卷八；《五燈會元》卷九。

智圓（976～1022）

宋代天台宗山外一派的義學名僧。字無外，自號中庸子，或稱潛夫。錢塘（今杭州）人，俗姓徐。幼時出家，隨後於錢塘龍興寺受戒。二十一歲，受儒學，但仍以習釋氏為本務，即往奉先寺依源清學習天台教觀。後隱居於西湖孤山的瑪瑙坡，與處士林和靖（逋）為友，又與當時天台宗義學沙門慈雲遵式相交，以天台三觀教人，孜孜不倦，著述甚富。先是源清承其師慈光晤恩（912～986）之說，謂智顗《金光明經玄義》廣本（這部經的《玄義》有廣本、略本）中的觀心釋為後人所增，乃撰《法華十妙不二門示珠指》二卷，主張眞心觀。四明知禮起而作《釋難扶宗記》，以難源清而扶廣本。智圓為救師說和同門梵天慶昭（？～1017）合撰《辯訛》對抗知禮。其後十餘年，更撰《金光明經玄義表微記》一卷，以詞鄙、義疏、理乖和事誤四難，批判廣本的觀心釋。又撰《請觀音經闡義鈔》，提出智顗在《請觀音經疏》中所說的理毒（法界無染而染為理性之毒）能消伏，所以不是性惡。知禮對此又撰《釋請觀音疏中消伏三用》及《對闡義鈔辯三用一十九問》（收入《四明尊者教行錄》卷二），難破智圓之說，而主張理毒即性惡。慶昭的弟子咸潤，作《釋籤》救智圓，知禮的弟子仁岳（？～1064）也作《止疑》摧咸潤。如此雙方爭論不絕，達十餘年之久。智圓於行禪講道之外，好讀儒書，又喜為詩文（見《閑居編》自序），年四十七圓寂。因他隱居孤山，衆稱為孤山法師，弟子孤山惟雅傳其學。智圓曾於眞宗天禧五年（1021）冬，就自造的《阿彌陀經疏》撰《西資鈔》，扶病口述，即由惟雅筆錄成書。

後人以四明知禮一系為天台宗的山家派，以錢塘晤恩、源清一系為天台宗的山外派。而智圓為山外派中著述最宏富的學者，他著有《文殊般若經疏》、《遺教經疏》各二卷，《般若心經疏》、《瑞應經疏》、《四十二章經注》、《不思議法門經疏》、《無量義經疏》、《觀普賢行法經疏》、《阿彌陀經疏》各一卷，《首楞嚴經疏》十卷，世稱十本疏主。十疏中僅《般若心經疏》現存。其餘著作現存的還有《請觀音經疏闡義鈔》三卷（現行本作四卷）、《維摩經略疏垂裕記》十卷、《涅槃玄義發源機要》二卷（現行本作四卷）、《涅槃

經疏三德指歸》二十卷（現存十九卷）、《涅槃經治定疏科》十卷、《金剛錍顯性錄》四卷和《般若心經詒謀鈔》一卷。此外有《閑居編》收雜著及詩文五十一卷。

智圓的學說，在教理方面，大體不出山外諸師一般的見解，主張心是能造、能具的通體，色是所造、所具的別相，所以心具三千，色不具三千。又主張心、佛、衆生三法中，只有心是理，是能造的總體，生、佛諸法只是事，是所造的別相；所以理具三千，事不具三千。而在觀行的方面，却同於山家主張以凡夫的妄心爲觀法的對境，但以異於知禮所立爲但妄觀，而以自家所立爲即妄（即眞之妄）觀。他又在〈西資鈔序〉（載《閑居編》卷六）中表示他的志趣是：「始以般若眞空蕩繫著於前，終依淨土行門求往生於後。」他又說儒、釋其言雖異，其理相通；而主張「修身以儒，治心以釋」（見《閑居編》卷十九〈中庸子傳〉上），從而背離了純粹的佛教，但代表了宋代一部分僧人思想的傾向。（黃懺華）

〔參考資料〕《閑居編》序、卷十二～卷十六；《佛祖統紀》卷十、卷二十五；《佛祖歷代通載》卷十八；《釋氏稽古略》卷四；安藤俊雄著．演培譯《天台性具思想論》。

智道（1927～　　）

台灣省苗栗縣人，俗姓黃。自幼隨姑母居住庵中。十九歲出家，二十八歲受具足戒於獅頭山元光寺。曾親近慈航、大醒、道源、白聖、道安諸師。禪淨雙修，兼學唯識。民國四十九年（1960），創淨覺院於苗栗福星山上。師平素以興教利生爲念，除經常於寺中舉辦佛學講座中，對社會慈濟事業，亦甚爲熱心。現任（1993）苗栗縣佛教支會理事長。

智藏（梵Jñānagarbha；700～760？）❶

印度後期中觀派思想家。相傳是寂護之師。師繼承自立論證派之祖清辯的二諦說，又受法稱之認識論的影響，成爲後期中觀思想家寂護等人的先驅。關於智藏的思想立場究屬何種派別，西藏學者的看法頗不一致，札巴賢贊（Grags pa rgyal mtshan）以之爲世間極成行中觀派，布頓（Bu ston）以爲是瑜伽行中觀派，格魯派（dGe lugs pa）則以爲是經量中觀派。師之主要著作爲《二諦分別論》（Satyadvayavibhaṅga）。寂護嘗作《二諦分別論細疏》註釋此書。另外，又著有《瑜伽修習道》（Yogabhāvanāmārga）、《聖無邊門成就陀羅尼釋偈》（Ārya anantamukhanirāharadhāraṇīvyākhyānaka-rikā）等。

〔參考資料〕《善說心髓》；《了義解明》；《青史》；一鄉正道《中觀思想》第五章。

智藏❷

㈠（458～522）南北朝僧。吳郡（江蘇吳縣）人。俗姓顧。本名淨藏。十六歲，代宋明帝出家。泰始六年（470），奉勅住興皇寺，師事上定林寺僧遠、僧祐，以及天安寺弘宗。又從僧柔、慧次二師受學，博涉經論。通曉理義，二師讚之且自以爲弗及。齊．竟陵王將講《淨名經》時，嘗受召敷述義理。後遊會稽、虎邱，教授學徒。梁武帝曾請之入京，勅居鍾山開善寺。師生性耿直，嘗上正殿御法座，與帝抗爭。其後，屢奉勅講《成實論》、《般若經》，聽者皆一時之翹楚；武帝受菩薩戒時，又任戒師。普通三年卒，年六十五。勅葬獨創山。以師住開善寺，故世人常單稱之爲「開善」。與光定寺法雲、莊嚴寺僧旻並稱爲梁代三大法師。

智藏所曾開講之經論爲數甚多，如大小品《般若》、《涅槃》、《法華》、《十地》、《金光明》、《成實》、《百論》、《阿毗曇心》等書皆曾弘講，並各著義疏行世。《中論疏記》謂智藏著有《成實論大義記》，爲最重要之作。但此等註疏今皆不傳。又，相傳智藏乃首將《金剛經》視爲解厄延壽、去凶化吉之法門者。相傳師年二十九時，遇善相者告以壽僅三十一。故乃止息講授，而竭精修道。後又

日夜誦持《金剛般若經》，至三十一歲歲末，曾聞空中有聲告以因《般若經》之力而得倍壽。此後，江左道俗競誦此經，皆多徵應。

(二)(735～814)唐代禪僧。虔化(江西)人，俗姓廖。八歲出家，二十五歲受具足戒。嘗有相者，見師氣骨非凡，謂當為法王之輔佐。師遂至建陽佛迹巖禮馬祖道一，受心印及衲袈裟。道一寂後，於唐・貞元七年(791)依眾請開堂。後住虔州西堂宣揚馬祖禪風，與懷海、南泉普願共稱為馬祖下之三大士。元和九年示寂，年八十。穆宗敕諡「大覺禪師」。

嗣法弟子有虔州虔微、雞林道義、新羅本如、新羅洪陟、新羅慧哲(徹)等人。其中，雞林道義於興元元年(784，新羅・宣德王五年)入唐，長慶元年(821，憲德王十三年)歸國住迦智山，自立一派。洪陟亦於某年入唐，興德王三年(828)建實相寺，創實相寺派。慧哲係元和九年(814，憲德王六年)入唐，於開成四年(839，文聖王元年)歸國立桐裏山派。此三派皆是朝鮮曹溪宗九山之一。可見，師之禪風頗盛行於新羅。

〔參考資料〕 (一)《續高僧傳》卷五；《釋氏六帖》卷十；《佛祖歷代通載》卷九；《釋氏稽古略》卷二。(二)《宋高僧傳》卷十〈道一傳〉；《景德傳燈錄》卷七；《五燈會元》卷三；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

智顗(538～597)

隋代僧。世稱智者大師，是中國天台宗的開宗祖師。俗姓陳，家居荊州華容(今湖南華容縣)，父親是梁朝的官吏。十七歲時，值梁末兵亂，家庭分散，流離顛沛，遂在荊州長沙寺佛像前發願為僧。次年，依湘州(今湖南長沙市)果願寺法緒出家。法緒授以十戒，並叫他去慧曠處學律。二十歲時受具足戒。這時他已精研律學，深好禪觀。陳文帝天嘉元年(560)聽說慧思從北方南下，居於光州(今河南光山縣)大蘇山，他就前往請益。慧思為他演說四安樂行，他日夜勤習，造詣甚深。

陳・光大元年(567)慧思臨去南岳時，囑他往金陵(今南京)傳弘禪法，他就和法喜等二十七人一同東下，到達陳都講禪。過了兩年，受請主瓦官寺開講法華經題，樹立新的宗義，判釋經教，奠定了一宗教觀的基礎。

智顗住瓦官寺前後八年，除講上述經題而外，還講《大智度論》和《次第禪門》(即《釋禪波羅蜜次第法門》)，寫出《六妙法門》等。陳・太建七年(575)離開金陵，初入天台山，於北面山峯，創立伽藍，栽植松栗，引入流泉。又往寺北的華頂峯，行頭陀行，晝夜禪觀。

陳・至德三年(585)三月，智顗再到金陵，住靈曜寺。陳少主請於太極殿講大智度論題，又講仁王般若經題，慧晅、慧曠、慧辯等名僧都奉命參加討論。後移居光宅寺，講《法華經》。弟子灌頂隨聽隨記，錄成《法華文句》。此後智顗所講經義，多由灌頂筆錄成書。陳亡，智顗上廬山留居。

隋・開皇十一年(591)，晉王楊廣為揚州總管，遣使到廬山堅請智顗往揚州傳戒，他即前去為楊廣授菩薩戒，受到「智者」的稱號。次年，他回到故鄉荊州，於當陽縣玉泉山創立玉泉寺。此後兩年在寺講《法華經玄義》和《摩訶止觀》。

開皇十五年春，智顗又從楊廣之請，再到揚州，撰《淨名經疏》，九月，辭歸天台，重整山寺，習靜林泉，這時他已五十八歲了。以後兩年，會稽嘉祥寺沙門吉藏，曾奉書天台邀請他到嘉祥寺講《法華經》，他因病未允前往。過了些時，他在病中對弟子們口授《觀心論》。十月，楊廣遣使入山迎請，他仍勉強出山，走到石城，疾亟不能前進，不久入寂，世壽六十歲，僧臘四十。

智顗生平造寺三十六所，入滅後，晉王依照他的遺願在天台山另行創建佛剎，後於大業元年(605)題名為國清寺。

智顗弘法三十餘年，其著作小部分是親自撰寫的，大部分由弟子灌頂隨聽隨錄整理成

書。現存有《法華經玄義》二十卷、《法華經文句》二十卷、《觀音玄義》二卷、《觀音義疏》二卷、《金光明經玄義》二卷、《金光明經文句》六卷、《維摩經玄疏》六卷、《維摩經疏》（前二十五卷親撰，後三卷灌頂續補）二十八卷、《維摩經略疏》（唐·湛然略）十卷、《四教義》十二卷、《三觀義》（由《淨名玄義》分出）二卷（智顗前出《淨名玄義》十卷；後爲晉王楊廣著疏，並別製《玄疏》。因將前出《玄義》分爲三部，即《四教義》六卷、《四悉檀義》二卷、《三觀義》二卷）、《請觀音經疏》一卷、《觀無量壽佛經疏》一卷、《阿彌陀經義記》一卷、《仁王護國般若經疏》五卷、《金剛般若經疏》一卷、《菩薩戒義疏》二卷、《摩訶止觀》（初名《圓頓止觀》）二十卷、《釋禪波羅蜜次第法門》十卷、《六妙法門》（一名《不定止觀》）一卷、《小止觀》（一名《修習止觀坐禪法要》）一卷、《四念處》四卷、《五方便念佛門》一卷、《禪門口訣》一卷、《禪門章》一卷、《禪門要略》一卷、《觀心論》一卷、《觀心誦經法》一卷、《觀心食法》一卷、《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》一卷、《方等三昧行法》一卷、《法華三昧懺儀》一卷、《請觀音懺法》（載《國淸百錄》卷一）一卷、《金光明懺法》（載《國淸百錄》卷一）一卷、《天台智者大師發願文》一卷、《普賢菩薩發願文》一卷。此外，他的著述還有《大智度論疏》二十卷、《彌勒成佛經疏》五卷等，現已散佚，又《淨土十疑論》一卷，有說是後人托名僞撰。


智　顗

智顗的著述，建立了天台一宗的解行規範，其中主要的是《法華經玄義》、《法華經文句》、《摩訶止觀》，世稱爲天台三大部；又《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經玄義》、《金光明經文句》、《觀無量壽佛經疏》，稱爲天台五小部。他的特點在於教觀雙運，解行並重。在發揮《法華經》的要旨方面，他以化儀四教和化法四教判釋釋迦一代時教，用五重玄義解釋經題，述爲《法華玄義》，以四釋（(1)因緣釋，(2)約教釋，(3)本迹釋，(4)觀心釋）詮經的文句，述爲《法華文句》；以一心三觀十乘觀法開顯圓頓止觀法門，述爲《摩訶止觀》。他的學說，在中國佛教史上發生的影響很大。（吳明）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第八講（摘錄）

天台宗實際的創立人是智顗（538～597）。他曾在眞諦早年的弟子慧曠處學習大乘，對《法華》一類的經（《法華》三部經，即《無量義經》、《法華經》、《觀普賢經》）深有研究。西元560年，他知道慧思在光州（今河南潢川縣）大蘇山傳授禪法，他就去跟隨學習。慧思很重視他，常叫他代講《大品》。講授時，除了與大乘有關的三種三昧以及慧思特別提倡的「一心三觀」外，還允許他講自己的主張。慧思並稱讚他的辯才，以爲「說法第一」。智顗在光州住了七年，値陳代梁興，山區發生兵亂，慧思避地去南岳，並囑智顗往金陵去宣傳。

智顗在慧思處所學的，有禪有教，但他擅長的還是教，所以慧思叫他去金陵宣傳還更合適些，因爲江南一帶的佛學還是著重於義理方面的硏究。果然，他到金陵後，以新穎的理論和極好的辯才，博得了當時的官僚和僧徒們的信仰。當時他所講的是《法華》、《智論》以及「次第禪法」（依照舊規模，逐步漸進的禪法）。由於他在金陵接觸了三論師、成實師以及南方的涅槃師等的說法，擴大了眼界，吸收了各方面的精義，遂使他所得於文、思以來的

綜合思想，日漸充實豐富，逐漸具備了可以構成一個宗派的規模。

智顗在金陵本也宣傳禪法，但住了幾年，學禪眞有所得的人越來越少，而且時値北周武帝破佛，北方禪者避地南來的日多，這給他一種刺激，認爲留在這裏無何意義，就決心去天台實修。他住天台九年，對教、禪有了更深入的研究，最後成熟了「圓融實相」之說。於是他再去金陵，詳細地解釋了《法華》，記錄下來的講義即《法華文句》。這時隋滅了陳，政權變更，雖然智顗與陳（宣帝、後主）隋（煬帝）的皇帝都有因緣，朝代的更換對他的地位並無影響，可是終以金陵地方不安定，他就溯江而上，到了廬山，又去過南岳（其時慧思已死），終於回到他的故鄉荊州，住在當陽縣的玉泉山，講了他對於《法華》最後成熟的思想，完成了《法華玄義》（此是概論和導言的性質）和關於止觀方面的《摩訶止觀》（講「圓頓止觀」而不是「次第止觀」）兩書。最後，重返天台，不久即死於山中。

智顗學說的體系，是對當時各家學說做過一番抉擇去取功夫而組織成功的。在這一點上，表現了他的卓越才能，成績也很突出。例如在禪法方面，以止觀爲具體內容，但又不限於泛泛的止觀雙修，而吸收了成實師的一些說法。成實師說淵源於印度的譬喻師，用止觀來統攝四諦中的一切道諦，不單純是定慧。因此，智顗之講止觀也把一切道諦包括在內。

他先楷定觀的對象爲諸法實相。所謂「一心三觀」即是在同一時間於一心中觀有空、假、中三種實相。這三種實相，稱爲三諦。這種主張，還吸收了三論師興皇法朗所傳的關河舊說，特別是僧肇《不眞空論》中的「立處即眞」思想，因而把「一心三觀」說又發展成爲「圓融三諦」之說。此說認爲，從相互聯繫的觀點看來，一切法都可以說具有三軌（法，是軌持之意。「持」就外延言，即在一定範圍中的法體；「軌」就內涵言，即令人產生一種理解的意義），三軌是：眞性（本質）、觀照（認識）、資成（對其他法特別是觀照發生的作用）。三軌分別配合成空、假、中，他不是泛泛講空，而是從各法的別相上說。一切法都有其在認識上所執著的別相（即自性），如色以質礙爲自性，色空就是空去這種自性；受以領納爲自性，受空就是空其領納的自性。同時以假（資成）爲契機，而認識法的本質（眞性），這就是中。空假中三者並非次第關係，而是同時存在，互不妨礙，所以叫做「圓融三諦」。這種說法，比慧思講「一心三觀」當然要周密得多了。

智顗在晚年，還接觸了地論師與攝論師。這兩家的說法著重在諸法的緣起方面，地論師講緣起，以法性爲諸法的本源（即以法性爲依持）；攝論師講緣起則以賴耶爲依持。兩種緣起觀不同，智顗對之都有所批判：以法性爲依持有自生自的毛病，自己生出一切來；以賴耶爲依持有由他生的毛病，因爲攝論師把賴耶看成是染污的，與清淨的心性不同，賴耶對心性說就成了他。爲了避免這兩種缺陷，智顗提出了「性具」的學說。

所謂「性具」，就是一切法都是自然存在的，既非自生，也非他生。而且這種存在，不是單一的存在，又是互相聯繫作爲全體而存在的。智顗更根據慧思的十如思想，配之以十法界。他從人本觀點出發，由凡聖境界分判成六道、四聖十個階層。即從全體來看，一類有情爲六道，另一類有情爲四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）。其中每一有情主觀所見一切法的法界（也即宇宙）各不相同，人所見不同於畜類，畜類又不同佛、菩薩所見等等，因而構成爲十種法界。再以「十如」思想相配合，每一法界都有十如，十法界就有百如。再從十法界本身看，它們之間可以互相轉化，因此，每一法界就蘊含有其他九種法界在內，這樣，就由百數達到了千數就有千如。但是，一切法都不外乎五蘊——「五蘊世間」，這是諸法的根本性質，由五蘊構成爲「有情世間」有情所居的環境名「器世間」，這樣，就有了三種世間。在

千如方面具此三世間，三倍而成三千種法就有三千如了。因此，智顗的最後理論，不像地論師或攝論師那樣，或一切法的存在歸結爲自生、他生，而是三千法存在於一念之中，所謂一念三千，森然具備，法界本然，勿須更有依持。因此他並不是不講緣起，而是講無明緣行等的業感緣起——每一有情在其一念之中都存在三千法，只是由於業感緣起，以致有隱有顯。這就是他的「性具實相」說，也是他最後成熟的思想，天台宗的中心理論。

◉附二：唐・道宣《續高僧傳》卷十七〈智顗傳〉

釋智顗，字德安，姓陳氏，潁川人也。有晉遷都，寓居荊州之華容焉。即梁散騎益陽公起祖之第二子也。母徐氏，夢香煙五彩縈迴在懷，欲拂去之，聞人語曰：宿世因緣，寄託王道，福德自至，何以去之？又夢吞白鼠，如是再三，怪而卜之。師曰：白龍之兆也。及誕育之夜，室內洞明，信宿之間其光乃止，內外胥悅，盛陳鼎俎相慶，火滅湯冷，爲事不成。忽有二僧扣門曰：善哉！兒德所重，必出家矣。言訖而隱，賓客異焉。鄰室憶先靈瑞，呼爲王道；兼用後相，復名光道，故小立二字，參互稱之。

眼有重瞳，二親藏掩而人已知，兼以臥便合掌，坐必面西。年大已來口不妄噉，見像便禮，逢僧必敬，七歲喜往伽藍，諸僧訝其情志，口授〈普門品〉。初契一遍即得，二親遏絕不許更誦，而情懷惆悵，奄忽自然通餘文句，豈非夙植德本業延於今？

志學之年士梁承聖，屬元帝淪沒，北度硤州，依乎舅氏，而俊朗通悟儀止溫恭，尋討名師，冀依出有。年十有八，投湘州果願寺沙門法緒而出家焉。緒授以十戒道品律儀。仍攝以北度詣慧曠律師，北面橫經具蒙指誨，因潛大賢山誦《法華經》及《無量義》、《普賢觀》等，二旬未淹三部究竟。又詣光州大蘇山慧思禪師，受業心觀。思又從道於就師，就又受法於最師。此三人者，皆不測其位也。

思每嘆曰：「昔在靈山同聽法華，宿緣所追今復來矣。」即示普賢道場，爲說四安樂行。顗乃於此山行法華三昧，始經三夕，誦至〈藥王品〉，心緣苦行，至是眞精進句，解悟便發，見共思師處靈鷲山七寶淨土，聽佛說法。故思云：「非爾弗感，非我莫識。此法華三昧前方便也。」又入熙州白沙山，如前入觀，於經有疑，輒見思來冥爲披釋。爾後常令代講，聞者伏之。唯於三三昧三觀智，用以諮審，自餘並任裁解，曾不留意，思躬執如意，在座觀聽，語學徒曰：「此吾之義兒，恨其定力少耳。」於是，師資改觀，名聞遐邇。及學成往辭，思曰：「汝於陳國有緣，往必利益。」

思既遊南岳，顗便詣金陵，與法喜等三十餘人在瓦官寺，創宏禪法。僕射徐陵、尚書毛喜等，明時貴望學統釋儒，並稟禪慧俱傳香法，欣重頂戴時所榮仰。長干寺大德智辯，延入宗熙；天宮寺僧晃，請居佛窟；斯由道宏行感，故爲時彥齊迎。顗任機便動，即而開悟。白馬警韶奉誠智文禪衆慧令，及梁代宿德大忍法師等，一代高流江表聲望，皆捨其先講欲啓禪門，率其學徒問津取濟。禹穴慧榮住莊嚴寺，道跨吳會，世稱義虎，辯號懸流，聞顗講法，故來設問，數關徵覈莫非深隱，輕誕自矜揚眉舞扇，扇便墮地。顗應對事理渙然清顯，譴榮曰：「禪定之力不可難也。」時沙門法歲撫榮背曰：「從來義龍，今成伏鹿，扇既墮地，何以遮羞？」榮曰：「輕敵失勢，未可欺也。」綿歷八周講《智度論》，肅諸來學，次說禪門用清心海。

語默之際，每思林澤，乃夢巖崖萬重，雲日半垂，其側滄海無畔，泓澄在於其下，又見一僧搖手伸臂，至於岐麓挽顗上山云云。顗以夢中所見，通告門人，咸曰：「此乃會稽之天台山也，聖賢之所託矣。昔僧光、道猷、法蘭、曇密，晉宋英達無不棲焉。」因與慧辯等二十餘人，挾道南征，隱淪斯岳。先有青州僧定光，久居此山，積四十載，定慧兼習，蓋神人

也。顗未至二年，預告山民曰：「有大善知識當來相就，宜種豆造醬編蒲爲席，更起屋舍用以待之。」會陳始興王出鎮洞庭，公卿餞送，迴車瓦官，與顗談論，幽極既唱，貴位傾心，捨散山積，虔拜殷重，因嘆曰：「吾昨夢逢强盜，今乃表諸輭賊，毛繩截骨，則憶曳尾泥中。」仍遣謝門人曰：「吾聞闇射則應於絃，何以知之？無明是闇也，唇舌是弓也。心慮如絃，音聲如箭，長夜虛發無所覺知。又法門如鏡，方圓任像。初瓦官寺四十人坐，半入法門，今者二百坐禪，十人得法，爾後歸宗轉倍，而據法無幾，斯何故耶？亦可知矣。吾自化行道，可各隨所安，吾欲從吾志也。」即往天台。既達彼山與光相見，即陳賞要。光曰：「大善知識，憶吾早年山上搖手相喚不乎？」顗驚異焉，知通夢之有在也。時以陳．太建七年秋九月矣。又聞鐘聲滿谷，衆咸怪異，光曰：「鐘是召集有緣，爾得住也。」

顗乃卜居勝地，是光所住之北，佛壟山南，螺溪之源，處既閑敞，易得尋眞，地平泉清，徘徊止宿。俄見三人皂幘絳衣，執疏請云：「可於此行道。」於是聿創草菴，樹以松果，數年之間造展相從，復成衢會。光曰：「且隨宜安堵，至國淸時，三方總一，當有貴人爲禪師立寺，堂宇滿山矣。」時莫測其言也。顗後於寺北華頂峯獨靜頭陀，大風拔木，雷霆震吼，魑魅千羣，一形百狀，吐火聲叫，駭畏難陳，乃抑心安忍，湛然自失。又患身心煩痛，如被火燒。又見亡沒二親枕顗膝上，陳苦求哀。顗又依止法忍，不動如山，故使强輭兩緣所感便滅。忽致西域神僧，告曰：「制敵勝怨乃可爲勇。」文多不載。陳宣帝下詔曰：「禪師佛法雄傑，時匠所宗，訓兼道俗，國之望也。宜割始豐縣，調以充衆費，蠲兩戶民用供薪水。」

天台山縣名爲樂安，令陳郡袁子雄，崇信正法，每夏常講《淨名》。忽見三道寶階從空而降，有數十梵僧乘階而下，入堂禮拜，手擎香爐遶顗三匝，久之乃滅。雄及大衆同見，驚歎山喧，其行達靈感皆如此也。

永陽王伯智，出撫吳興，與其眷屬就山請戒，又建七夜方等懺法。王晝則理治，夜便習觀。顗謂門人智越：「吾欲勸王更修福禳禍可乎？」越對云：「府僚無舊必應寒熱。」顗曰：「息世譏嫌，亦復爲善。」俄而王因出獵墮馬將絕，時乃悟意，躬自率衆作觀音懺法，不久王覺小醒，憑几而坐，見梵僧一人，擎爐直進問王所苦，王流汗無答，乃遶王一匝，翕然痛止。仍躬著願文曰：「仰惟天台闍梨，德侔安遠，道邁光猷，遐邇傾心，振錫雲聚，紹像法之墜緒，以救昏蒙；顯慧日之重光，用拯澆俗；加以遊浪法門貫通禪苑，有爲之結已離，無生之忍見前。弟子飄蕩業風，沈淪愛水，雖餐法喜，弗祛蒙蔽之心，徒仰禪悅，終懷散動之慮，日輪馳騖，羲和之轡不停；月鏡迴斡，姮娥之景難駐；有離有會，歎息何言！愛法敬法，潺湲無已，願生生世世值天台闍梨，恒修供養，如智積奉智勝如來，若藥王覲雷音正覺，安養兜率俱蕩一乘」云云。其爲天王信敬爲此類也。於即化移海岸法政甌閩，陳疑請道，日昇山席。

陳帝意欲面禮，將伸謁敬，顧問羣臣：「釋門誰爲名勝？」陳喧奏曰：「瓦官禪師德邁風霜，禪鏡淵海。昔在京邑羣賢所宗，今高步天台，法雲東藹，願陛下詔之還都，使道俗咸荷。」因降璽書重沓徵入。顗以重法之務，不賤其身，乃辭之。後爲永陽苦諫，因又降勅，前後七使，並帝手疏，顗以道通惟人王爲法寄，遂出都焉，迎入太極殿之東堂，請講《智論》。有詔羊車童子引導於前，主書舍人翊從登階，禮法一如國師瓘闍梨故事。

陳主既降法筵，百僚盡敬，希聞未聞，奉法承道。因即下敕，立禪衆於靈耀寺。學徒又結，望衆森然，頻降敕於太極殿講《仁王經》。天子親臨，僧正慧暅、僧都慧曠，京師大德，皆設巨難，顗接問承對，盛啓法門。暅執爐賀曰：「國十餘齋，身當四講，分文析義，謂得其歸。今日出星收，見巧知陋矣。」其爲榮望未可加之。然則江表法會，由來爭競不足，

及顗之御法即座，肅穆有餘，遂使千枝花綻七夜恬耀，學事驗心，顗之力也。

晚出住光耀，禪慧雙宏，動郭奔隨傾音清耳。陳主於廣德殿下敕謝云：「今以佛法仰委，亦願示諸不逮。」於時檢括僧尼，無貫者萬計。朝議云：策經落第者，並合休道。顗表諫曰：「調達誦六萬象經，不免地獄；槃特誦一行偈，獲羅漢果，篤論道也，豈關多誦！」陳主大悅，即停搜揀，是則萬人出家，由顗一諫矣。末爲靈耀褊隘，更求閑靜，忽夢一人，翼從嚴正，自稱名云：「余冠達也，請住三橋。」顗曰：「冠達梁武法名，三橋豈非光宅耶？」乃移居之。其年四月陳主幸寺修行大施。又講《仁王》，帝於衆中起拜殷勤，儲后已下並崇戒範。故其受法文云：「仰惟化導無方隨機濟物，衛護國土汲引天人，照燭光輝託迹師友，比丘入夢，符契之像久彰；和尚來儀，高座之德斯炳；是以翹心十地，渴仰四依。大小二乘，內外兩教，尊師重道由來尚矣，伏希俯提，所謂世世結緣遂其本願日日增長。今奉請爲菩薩戒師，傳香在手，而瞼下垂淚，斯亦德動人主，屈幸從之。」

及金陵敗覆，策杖荊湘，路次盆城，夢老僧曰：陶侃瑞像敬屈護持。於即往憩匡山，見遠圖繢，驗其靈也，宛如其夢。不久潯陽反叛，寺宇焚燒，獨有茲山全無侵擾，信護像之力矣。未劃迹雲峯，終焉其致。

會大業在藩，任總淮海，承風佩德，欽注相仍，欲遵一戒法奉以爲師，乃致書累請。顗初陳寡德，次讓名僧，後舉同學，三辭不免，乃求四願，其詞曰：「㈠雖好學禪，行不稱法，年既西夕，遠守繩牀，撫臆循心，假名而已。吹噓在彼，惡聞過實，願勿以禪法見期。㈡生在邊表，頻經離亂，身闇庠序，口拙暄涼。方外虛玄，久非其分，域間撙節，無一可取，雖欲自慎，樸直忤人，願不責其規矩。㈢微欲傳燈，以報法恩。若身當戒範，應重去就，去就若重，傳燈則闕，去就若輕，則來嫌誚，避嫌安身，未若通法而命，願許其爲法，勿嫌輕動。㈣十餘年水石之間，因以成性，今王途既一，佛法再興，謬課庸虛，沐此恩化，內竭朽力，仰酬外護。若丘壑念起，願隨心飲啄以卒殘年。許此四心，乃赴優旨。」晉王方希淨戒，妙願唯諾，故躬製請戒文。（中略）

又上渚宮鄉壤，以荅生地恩也。道俗延頸，老幼相攜，戒場講坐，衆將及萬，遂於當陽縣玉泉山立精舍，敕給寺額，名爲一音。其地昔唯荒嶮，神獸蛇暴，創寺之後快無憂患。是春亢旱，百姓咸謂神怒。顗到泉源帥衆轉經，便感雲興雨注，虛謠自滅。總管宜陽公王積，到山禮拜戰汗不安，出曰：「積屢經軍陣，臨危更勇，未嘗怖懼頓如今日。」

其年，晉王又遣手疏請還，（中略）乃從之重現，令著《淨名疏》。河東柳顧言、東海徐儀，並才華冑績，應奉文義緘封寶藏，王躬受持。後蕭妃疾苦，醫治無術，王遣開府柳顧言等，致書請命願救所疾。顗又率侶建齋七日，行金光明懺，至第六夕，忽降異鳥飛入齋壇，宛轉而死，須臾飛去，又聞豕吟之聲，衆並同矚。顗曰：「此相現者，妃當愈矣。」鳥死復蘇，表蓋棺還起；豕幽鳴顯，示齋福相乘。至於翌日，患果遂瘳，王大嘉慶，時遇入朝。

旋歸台岳，躬率禪門，更行前懺，仍立誓云：「若於三寶有益者，當限此餘年；若其徒生，願速從化。」不久告衆曰：「吾當卒此地矣。所以每欲歸山，今奉冥告，勢當將盡，死後安措西南峯上，累石周屍，植松覆坎，仍立白塔，使見者發心。」又云：「商客寄金醫去留藥，吾雖不敏，狂子可悲。」仍口授《觀心論》、《隨略疏》成，不加點潤。命學士智越，往石城寺掃灑，吾於彼佛前命終，施牀東壁，面向西方，稱阿彌陀佛波若觀音。又遣多然香火，索三衣鉢杖，以近身自餘道具，分爲二分：一奉彌勒，一擬羯磨。有欲進藥者，答曰：「藥能遣病，留殘年乎？病不與身合，藥何所遣；年不與心合，藥何所留。」智晞往曰：復何所聞？《觀心論》內復何所道？紛紜醫藥累擾於他。又請進齋飲，答曰：「非但步影而

爲齋也，能無觀無緣即眞齋矣。吾生勞毒器死悅休歸，世相如是不足多嘆。」又出所製《淨名疏》，並犀角如意，蓮華香爐。與晉王別，遺書七紙，文極該綜，詞彩風標，囑以大法。末乃手注疏曰：「如意香爐是大王者，還用仰別，使永布德香，長保如意也。」便令唱《法華經》題。顗讚引曰：「法門父母，慧解由生，本迹宏大，微妙難測，輟斤絕絃於今日矣。」又聽《無量壽》竟，仍讚曰：「四十八願莊嚴淨土，華池寶樹易往無人」云云。又索香湯漱口，說十如、四不生、十法界、三觀、四教、四無量、六度等。有問其位者，答曰：「汝等懶種善根，問他功德，如盲問乳，蹶者訪路云云。吾不領衆必淨六根，爲他損己，只是五品內位耳。吾諸師友，從觀音勢至皆來迎我，波羅提木叉是汝宗仰，四種三昧是汝明導。」又敕維那，人命將終，聞鐘磬聲增其正念，唯長唯久氣盡爲期。云何身冷方復響磬？世間哭泣著服皆不應作，且各默然，吾將去矣。言已端坐如定，而卒於天台山大石像前，春秋六十有七，即開皇十七年十一月二十四日也。滅後依於遺教而殮焉。

至仁壽末年已前，忽振錫被衣猶如平昔，凡經七現，重降山寺一還佛壟，語弟子曰：「案行故業，各安隱耶？」舉衆皆見悲敬言問，良久而隱。

自顗降靈龍像育神江漢，憑積善而託生，資德本而化世，身過七尺目佩異光，學統釋門行開僧位，往還山世不染俗塵，屢感幽祥，殆非可測。初帝在蕃日，遣信入山迎之。因散什物標域寺院，殿堂廚宇以爲圖樣，告弟子曰：「此非小緣所能締構，當有皇太子爲吾造寺，可依此作，汝等見之。」後果如言，事見別傳。往居臨海，民以滬魚爲業，罾網相連四百餘里，江滬溪梁六十餘所，顗惻隱貫心彼此相害，勸捨罪業教化福緣，所得金帛乃成山聚，即以買斯海曲，爲放生之池。又遣沙門惠拔，表聞於上，陳宣下敕，嚴禁此池不得採捕。因爲立碑，詔國子祭酒徐孝克爲文，樹於海濱，詞甚悲楚，覽者不覺墮淚。時還佛壟如常習定，忽有黃雀滿空翱翔相慶，鳴呼山寺三日乃散。顗曰：「此乃魚來報吾恩也。」至今貞觀猶無敢犯，下敕禁之猶同陳世，此慈濟博大仁惠難加。又居山有蕈觸樹皆垂，隨採隨出供僧常調，顗若他涉，蕈即不生，因斯以談，誠道感矣。所著《法華疏》、《止觀門修禪法》等，各數十卷。又著《淨名疏》至〈佛道品〉，有三十七卷。皆出口成章，侍人抄略，而自不畜一字。自餘隨事疏卷不可殫言，皆幽指爽徹摛思開天。煬帝奉以周旋，重猶符命，及臨大寶便藏麟閣，所以聲光溢於宇宙，威相被於當今矣。而枯骸特立端坐如生，瘞以石門閉以金鑰，所有事由一關別敕。每年諱日帝必廢朝，預遣中使就山設供。尙書令楊素，性度虛簡事必臨信，乃陳其意：云何枯骨特坐如生？敕授以戶鑰令自尋視，既如前告得信而歸。

顗東西垂範化通萬里，所造大寺三十五所，手度僧衆四千餘人，寫一切經一十五藏，金檀畫像十萬許區，五十餘州道俗受菩薩戒者，不可稱紀，傳業學士三十二人，習禪學士散流江漢，莫限其數。沙門灌頂侍奉多年，歷其景行可二十餘紙。又終南山龍田寺沙門法琳，夙預宗門親傳戒法，以德音遽遠拱木俄森，爲之行傳廣流於世。隋煬末歲巡幸江都，夢感智者言以遺寄，帝自製碑，文極宏麗，未及鐫勒，值亂便失。

◉附三：智顗傳記資料二篇

⑴《摩訶止觀》卷一（上）（摘錄）

此之止觀，天台智者說己心中所行法門。智者生光滿室，目現重瞳。行法華經懺，發陀羅尼；代受法師講金字般若。陳隋二國宗爲帝師。安禪而化，位居五品。故經云：「施四百萬億那由他國人，一一皆與七寶，又化令得六通，不如初隨喜人百千萬倍。」況五品耶？文云：「即如來使，如來所使，行如來事。」《大經》云：「是初依菩薩。」

⑵《止觀輔行傳弘決》卷一之一（摘錄）

初序智者中，先明德業。初生之時，室內洞明，棟宇煥然，兼輝隣室。凡諸俗慶，並火滅湯冷，爲事不成。目有重瞳。父母藏掩，不欲人知，而人自知。《玉篇》云：「瞳者目珠子也。」即黑睛中小揜子也。

「行法華懺，發陀羅尼」者，習律藏已，詣大賢山持《法華經》。宿緣所熏，常好禪悅，怏怏江東，無足可問。聞光州大蘇山慧思禪師，遙餐風德，如飢渴矣。其地既是陳齊邊境，兵刃所衝，重法輕生，涉險而去。思初見，笑曰：「昔共靈山聽《法華經》，宿緣所追，今復來矣。」即示普賢道場，行法華三昧。經二七日行道，誦經，至〈藥王品〉諸佛同讚藥王菩薩言：「是眞精進，眞法供養」，豁然入定，照了《法華》。將證白師，師曰：「非爾弗證，非我不識。所發定者，法華三昧前方便也。所發持者，初旋陀羅尼。縱令文字法師千羣萬衆，尋汝之辯，不能窮矣。於說法人中最爲第一。」

「代受法師」等者，即指南岳爲「受法師」。南岳造金字《大品經》竟，自開玄義，命令代講。於是智方日月，辯類懸河，卷舒稱會，有理存焉。唯三三昧，三觀智，用以諮審，餘並自裁。思曰：「可謂法付法臣，法王無事者也。」時慧曠律師亦在會坐。思曰：「律師嘗聽賢子講耶？」曠曰：「禪師所生，非曠子也。」思曰：「思亦無功，《法華》力耳。」（中略）

「安禪而化」至「五品」等者，此出臨終行位也。不出禪定，端坐取滅，故云「安禪而化」。開皇十五年，自荊下鄴。至十六年，重入天台。至十七年，晉王敦請，出至石城。謂徒衆曰：「大王欲使吾來，吾不負言而來。吾知命在此，故不前進。」於石像前，口授遺書云：「蓮華香爐，犀節如意，留別大王。願芳香不窮，常保如意。」索三衣，命掃灑，令唱《法華》、《觀無量壽》二部經題，兼讚嘆竟。時吳州侍官等二十五人見石像倍大，光明滿山。又索香湯漱口竟，說十如、四不生、十法界、四教、三觀、四悉、四諦、六度、十二緣，一一法門攝一切法。吾今最後策觀譚玄，最後善寂，吾今當入。時智朗請云：「伏願慈悲，賜釋餘疑。不審何位？沒此何生？誰可宗仰？」報曰：「汝懶種善根，問他功德。如盲問乳，蹶者訪路，告實何益！雖然，吾當爲汝破除疑惑。吾不領衆，必淨六根。以損己益他，但位居五品。生何處者，吾諸師友並從觀音，皆來迎我。問誰可宗仰者，汝不聞耶？波羅提木叉是汝大師，四種三昧是汝明導。教汝捨重擔，教汝降三毒，教汝治四大，教汝解業縛，教汝破魔軍，教汝調禪味，教汝遠邪濟，教汝折慢幢，教汝出無爲坑，教汝離大悲難。唯此大師可作依止。」從捨擔下，即是十境。故知若不示人境觀，不任依止。於是敎維那曰：「人命將終，聞鐘磬聲，增其正念。唯長唯久，氣盡爲期。云何身冷方復響磬？哭泣著服，皆不應爲。」言已跏趺，唱三寶名，而入三昧。即其年十一月二十四日未時，端坐入滅。滅後祥瑞等具如別傳。即是住觀行位，首楞嚴定，而入滅也。五品之言彌可信也。然大師生存，常願生兜率。臨終乃云觀音來迎。當知軌物隨機，順緣設化，不可一準。

「故經云」去，引證大師五品功多。〈隨喜品〉云：「施四百萬億阿僧祇世界六趣四生衆生，一一皆與七寶，見其衰老，乃至將死，化令得果，起六神通，不如初隨喜人百千萬倍。」彼第六經初舉第五經末五品文中，初隨喜品，復以第五十人校量最初隨喜人。故今文中，初述小乘化他之福，比於初品，具如經文；復以初品況出後品，故云「況五品耶」？舉小乘之最多，況大乘之極少。初品最少，其功尚多，況第五品耶？此證大師居第五品，其德深也。

次引〈法師品〉者，爲世所依，須傳佛旨，故名爲使。使即所使。宣佛因果，名如來事。

次引《大經》者，亦證大師位也。經云：「若復有人具煩惱性，能知如來祕密之藏，是

名初依。」若準圓位，五品、六根，並名初依。未斷無明，名具煩惱，亦得名爲觀行、相似、知祕密藏。

〔參考資料〕 《隋天台智者大師別傳》；《國清百錄》卷三、卷四；《續高僧傳》卷十七；《佛祖統紀》卷六、卷二十五、卷三十七、卷四十九；牟宗三《佛性與般若》；《天台思想》（《世界佛學名著譯叢》⑥⓪）；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》；關口真大編《止觀の研究》、《天台教學の研究》；佐佐木教悟編《戒律思想の研究》〈智顗の戒律思想〉。

智嚴

(一)（350～427）東晉譯經僧。西涼州（甘肅）人。弱冠出家，以精勤著稱。後爲博訪名師，廣求經法，乃周遊西域，至罽賓，就摩天陀羅精舍的佛馱先（佛大先）學禪法。居三年，頗受器重。後請佛馱跋陀羅共同東歸，住長安大寺。未幾，跋陀羅爲鳩摩羅什之徒所擯，嚴亦出關，止於山東精舍。東晉．義熙年間（405～418）應始興王恢之請，到建康，止於始興寺，又遷住枳園寺。宋．元嘉四年（427），與寶雲共譯《普曜經》、《廣博嚴淨經》、《四天王經》等。此外又譯出《無盡意菩薩經》等，據說合有十四部三十六卷。其後，再取海路至印度，歸途中寂於罽賓，時年七十八。

(二)于闐國人。生卒年不詳。姓鬱特，初名樂。幼時至中國當人質，夙受榮祿，授左領軍衛大將軍上柱國，封金滿郡公。資性淳質貞信，以在異國極享榮寵，欲出家報皇恩，乃奏請捨宅建寺，並於景龍元年（707）出家。至終南山至相寺，虛心靜慮，宴坐經行，又常在石鼈谷修頭陀行。後與一行就善無畏受法，學梵語，稟承寶積之眞詮、如來之祕偈等。開元九年（721），奉勅於石鼈谷阿練若及奉恩寺參與譯經。所譯經典，有《說妙法決定業障經》、《出生無邊門陀羅尼經》、《師子素馱娑王斷肉經》、《大乘修行菩薩行門諸經要集》等，凡四部六卷，並有「尊勝陀羅尼呪」、「法華經藥王菩薩呪」等七首。

〔參考資料〕 (一)《梁高僧傳》卷三；《歷代三寶紀》卷十；《出三藏記集》卷二；《開元釋教錄》卷五；《大唐內典錄》卷二、卷四。(二)《續古今譯經圖紀》；《開元釋教錄》卷九；《大日經義釋》序；《貞元新定釋教目錄》卷十四。

智儼（602～668）

唐代僧。俗姓趙，天水（甘肅）人。他的父親趙景，任申州（今河南信陽市）錄事參軍。煬帝大業九年（613），即智儼十二歲時，法順到他家裡，請求把智儼給他作弟子，趙景夫婦欣然應允，法順就把智儼交高足弟子達法師教誨。後來有兩位梵僧來遊，智儼從學梵文。十四歲時，出家爲沙彌。那時正是隋末兵亂，他往北方從攝論學系的法常聽受《攝大乘論》，不到幾年便洞解精義，爲法常同門的僧辯所稱讚。二十歲受具足戒後，到處參學，遍聽《四分》、《八犍陀》、《成實》、《十地》、《地持》、《涅槃》等經律論。後來又從名僧靜琳參學，感到佛教的經典和派別很多，難以遍學，因而在經藏前發誓，信手探取，獲得《華嚴經》第一卷，於是決定專學《華嚴》。當時智正正在至相寺開講此經，他便去聽受。經過一年，覺得還有疑義，更遍覽藏經，搜尋各種疏釋，獲得北魏．慧光所撰《華嚴經疏》，對此經所說「別教一乘無盡緣起」的義旨，有所領會。後來又遇到一位僧人，告以要深入一乘，必須先理解十地中六相義。他便從事六相義的研究，作疏解釋《華嚴經》的義理，即《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，略稱《華嚴經搜玄記》。那時他才二十七歲。這部著述直到他晚年才在至相寺弘傳，同時還講說《攝論》。《續高僧傳》〈法順傳〉中稱他「神用清越，振績京皐」；可以想見他當時宣傳經教的情況。後來又在雲華寺講說《華嚴》，宗風大振。時人稱他爲雲華尊者，或稱爲至相大師。法藏就在這時投在他的門下。智儼於唐高宗總章元年十月二十九日在清淨寺圓寂，年六十七歲。後世稱他爲華嚴宗二祖。

智儼的門下有薄塵、法藏、慧曉、懷齊（又作濟）、義湘、道成等人，而傳承他的華嚴學說並加以發揚光大，實際創立華嚴宗的是法藏。

據《華嚴經傳記》卷三說，智儼所撰經論的義疏一共有二十餘部，章句都很簡略，而解釋却很新奇。現存的有《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》十卷、《華嚴一乘十玄門》一卷、《華嚴五十要問答》二卷、《華嚴經內章門等雜孔目章》（略稱《華嚴孔目章》）四卷、《金剛般若波羅蜜經略疏》二卷。還有著作多種，均已失傳。

其中《華嚴經搜玄記》是解釋《華嚴》本經，顯示一經的教相及觀行的方軌，後來法藏的《華嚴經探玄記》即係祖述此書而作。《華嚴孔目章》是指示一經的大綱。《華嚴五十要問答》是解釋一經的要義。《華嚴一乘十玄門》是根據經義建立十玄緣起的新說，爲法藏的《探玄記》、《華嚴教義章》等闡發十玄所據。因此，華嚴一宗到智儼就已教相和觀行粗備了。

智儼最初受法順的教育，中間聽智正的講說，末後探討慧光的文疏。特別是慧光的別教一乘說、無盡緣起說及十地中六相義，影響他的思想最大。他在這個基礎上，構成了華嚴思想體系；所以智儼的思想是與地論師有淵源的。但智儼確是繼承法順的法派，《續高僧傳》〈法順傳〉中已有明文，《續高僧傳》的作者道宣和法順、智儼先後同時，他的記載是比較可靠的。

智儼最主要的思想，是十玄緣起。他由六相義的啓發，進一步尋繹《華嚴經》所說緣起法相的條理，於是悟解了十玄的法門。在他所撰《搜玄記》、《五十要問答》中，關於六相的解釋，還很簡略；只說：「所謂㈠總，總成因果也。㈡別，義別成總故。㈢同，自同成總故。㈣異，諸義自異顯同故。㈤成，因果理事成故。㈥壞，諸義各住自法不移本性故。」而關於十玄，《一乘十玄門》中却有詳細的解說，說明《華嚴經》的根本思想是法界緣起。

華嚴一家所立判教的五教義，在智儼的撰述中還沒有具體成熟。他在《搜玄記》的卷端，繼承慧光漸、頓、圓三教的教判說，又在漸教中說有聲聞、菩薩二種。又說依陳・眞諦所譯《攝大乘論釋》，有一乘、三乘、小乘三種教法。而在《五十要問答》卷上，列舉小乘、三乘、一乘三種教，在三乘教中，又分作始（又作初）、終二教；在一乘教中，也分共（又作同教）、不共（又作別教）二教。《華嚴孔目章》已經有「依教有五位差別不同」等語，然而關於五教的名目，也還沒有固定，並且也還沒有成立明確的教相判釋。直到他的後繼法藏的著述中才有了完備的組織。（黃懺華）

◉附：法藏《華嚴經傳記》卷三〈智儼傳〉

釋智儼，姓趙氏，天水人也。高祖弘，高尚其志。父景，申州錄事參軍。母初夢梵僧執錫而謂曰：「速宜齋戒，淨爾身心。」遂驚覺。又聞異香，有娠焉。及儼生數歲，卓異凡童，或壘塊爲塔，或緝華成蓋，或率同輩爲聽衆，而自作法師。生智宿殖，皆此類也。

年十二，有神僧杜順，無何而輒入其舍，撫儼頂謂景曰：「此我兒，可還我來。」父母知其有道，欣然不吝。順即以儼付上足達法師，令其訓誨，曉夜誦持，曾無再問。後屬二梵僧來遊至相，見儼精爽非常，遂授以梵本，不日便熟。梵僧謂諸僧曰：「此童子當爲弘法之匠也。」年甫十四，即預緇衣。于時隋運將終，人民饑餒，儼雖童稚，抗志彌堅。

後依常法師聽《攝大乘論》，未盈數歲，詞解精微。常因龍象盛集，令其豎義。時有辯法師，玄門準的，欲觀其神器，躬自擊揚。往復徵研，辭理彌王，咸歎其慧悟，天縱哲人。進具之後，聽《四分》、《迦延》、《毗曇》、《成實》、《十地》、《地持》、《涅槃》等經。後於琳法師所，廣學徵心，索隱探微，時稱得意。

儼以法門繁曠，智海沖深，方駕司南，未

知何厝。乃至於經藏前，禮而自立誓，信手取之，得《華嚴》第一。即於當寺智正法師下聽受此經。雖閱舊聞，常懷新致，炎涼亟改，未革所疑。遂徧覽藏經，討尋衆釋。傳光統律師文疏，稍開殊軫，謂別教一乘無盡緣起。欣然賞會，粗知毛目。後遇異僧來謂曰：「汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義，愼勿輕也。可一兩月間攝靜思之，當自知耳。」言訖忽然不見。儼驚惕良久，因即陶研，不盈累朔，於焉大啓。遂立教分宗，製此經疏，時年二十七。

又，七宵行道，祈請是非，爰夢神童，深蒙印可，而棲遑草澤，不競當代。及乎暮齒，方屈弘宣，皇儲往封沛王，親爲講主，頻命府司優事供給，故使法輪無輟，是所賴焉。然其精練庶事，藻思多能，造蓮華藏世界圖一鋪，蓋葱河之左，古今未聞者也。

至總章元年，夢當寺般若臺傾倒，門人慧曉又夢上高幢上侵雲漢，幢首寶珠，明如曉日，漸漸移來，入京便倒。儼自覺遷神之候，告門人曰：「吾此幻軀，從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界。汝等隨我，亦同此志。」俄至十月二十九日夜，神色如常，右脇而臥，終於淸淨寺焉。春秋六十七矣。時有業淨方者，其夜聞空中音樂從西方而來，須臾還返，以爲大福德人往生之驗。明晨詢問，果知其應也。

儼所撰義疏，解諸經論凡二十餘部，皆簡略章句，剖曜新奇，故得其門寮其寡矣。門人懷濟、賢首。近永隆年中，雍州長安縣人郭神亮，梵行淸淨，因忽患暴終，諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒，有一菩薩語亮云：「何不受持華嚴？」對曰：「爲無人講。」菩薩曰：「有人現講，何以言無？」亮後再蘇，具向薄塵法師論敍其事。以此而詳首之弘轉法輪，亞迹參微矣。懷濟秀而不實，早從冥穸。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十五；高峯了州著．慧嶽譯《華嚴思想史》第十二章；常盤大定《支那佛教の研究》。

智巖（577？～654？）

唐牛頭宗僧。曲阿（江蘇省）人。俗姓華。身長七尺六寸，智勇過人。隋．大業年中（605～616）爲郎將，屢立戰功。唐．武德年間（618～626），從舒州（安徽省）皖公山寶月出家。相傳師曾謁牛頭法融，發明大事，遂嗣其法，而爲牛頭山第二世。後來，住白馬寺、栖玄寺，次遷石頭城。據《傳燈錄》載，師於儀鳳二年一月十日示寂，世壽七十八，法臘三十九。

◉附：印順《中國禪宗史》第三章第二節（摘錄）

智巖：《續僧傳》卷二十（附編）有〈智巖傳〉。隋末、唐初，曾「身任軍帥」，立有軍功。武德四年（621），在舒州皖公山（今安徽省潛山縣西），從寶月禪師出家，一直在山中修道。貞觀十七年（643），年六十六歲，才到建業（今南京）來，依山結草庵，爲衆（百餘人）隨機說法，常在白馬寺住。後來，又往石頭城癘人坊，爲病人說法、服務。永徽五年（654）去世，年七十八歲。

《續僧傳》沒有說到智巖到牛頭山去，沒有說到與法融的任何關係。智巖到建業，「依山結草」，正是法融在幽棲寺北巖下，「別立禪室」那一年（貞觀十七年）。與法融共住的，「百有餘人」；而與智巖共住的，也是「僧衆百有餘人」，這是兩地同時施化的。貞觀十七年，法融五十歲，智巖已六十六歲。雖然禪法的傳授，不限年齡的大小，但智巖永徽五年（654）去世，比法融（657）還早了三年。從繼位弘揚的意義來說，智巖繼法融而稱二祖，是很難想像的。《傳燈錄》編者，也許發覺到這點，所以改爲：智巖「於儀鳳二年（677）正月十日示滅」。這也許有師資傳承的可能，但這麼一改，完全陷於矛盾了！《傳燈錄》所傳智巖的事實，是依《續僧傳》的，也說「唐．武德中，年四十」出家；「年七十八」（去世）。如武德年中年四十，那儀鳳二年，至少

是九十歲以上，怎麼還是七十八歲呢？而且，道宣卒於乾封二年（667）；智嚴死了，道宣已爲他作傳，怎麼能活到儀鳳二年呢！《傳燈錄》的改竄，是不足採信的。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十；《祖堂集》卷三；《景德傳燈錄》卷四；《聯燈會要》卷二；《五燈會元》卷二。

智化寺

位於北京東城區祿米巷胡同東口路北。明英宗正統八年（1443），司禮監太監王振所建。初爲家廟，後獲賜名報恩智化寺。天順元年（1457），英宗爲死於土木堡之變的王振，在寺北建旌忠祠。六年又頒賜大藏經藏於寺內，並立碑記其事。明．萬曆（1573～1620）及清．康熙（1662～1722）年間皆曾重修。後曾毀敗，近年再度重建。

全寺建築甚雄偉。主要建築，自山門內起依次有鐘鼓樓、智化門、智化殿、東西配殿（大智殿、藏殿）、如來殿、大悲堂等。此中，智化門即一般寺院之天王殿，殿內所供彌勒、韋馱等塑像已不存。現闢爲智化寺歷史文物陳列室。

智化殿之面寬進深皆爲三間。殿內正頂的天花藻井雕刻精細，造型秀美，但在1931年時被盜賣至美國，現爲美國費城藝術博物館所藏。寺內有地藏王菩薩壁畫，頗似法海寺之明代壁畫。

如來殿分上下二層，上層周壁遍飾佛龕，塑有近萬尊高約十三公分的佛像，因此又稱萬佛閣。閣內天花藻井之雕刻比智化殿更爲精細，共分三層。其精美可比大內之藻井，但亦於1931年前後被盜賣，現藏於美國納爾遜博物館。

此外，藏殿內有轉輪藏一具，八角形，置於八角漢白玉石座上，每面均雕有佛龕，上部雕金翅鳥，最頂部中央置一佛像，爲一珍貴藝術品。

寺內主要建築全用黑色琉璃瓦，顯得莊嚴肅穆。經櫥、佛像、天花藻井及轉輪藏等之雕刻，古樸雄渾。此外，寺內建築仍有保持明初特徵者，爲研究明代建築的珍貴實物。

又，本寺從開創時起，便有禪僧、藝僧之分，禪僧參禪誦經，藝僧演奏佛樂。藝僧所演奏之曲目，主要是明代的宮廷古樂，康熙三十三年（1694）曾整理成《音樂腔譜》傳於後世。至今「智化寺音樂」仍完整保留其古譜、技巧、編劇等，1980年代以後曾赴歐亞各地巡迴演出。

◉附：許惠利〈智化寺佛教音樂〉（摘錄自《法音》雜誌第三十六期）

智化寺位於北京朝陽門內祿米倉，座北向南，前後六進，分中、東、西三路，全盛時期占地總面積約兩萬平方米，擁有各種房屋兩百餘間，是起源於明代的京音樂的發源地。

㈠歷史沿革

據《勅賜智化禪寺之記》和1932年劉敦楨先生的考察，智化寺創立於明．正統八年（1443），完成於正統九年，係明代第一個弄權的太監王振捨資興建。（中略）

智化寺創建之初的幾代住持都曾充任僧錄司官員。第一代住持然勝，出臨濟宗，曾任僧錄司左講經，校讎三藏，提督漢經廠教經，官正八品，爲廣善戒壇傳法宗師兼勅建大興隆寺第四代住持，掌智化寺垂三十年，成化十一年（1475）圓寂，憲宗朱見深親遣禮部員外郎于㦤至寺爲文致祭。正德二年（1507）五月，劉瑾欲效王振所爲，乞升僧錄司右覺義性道爲右講經簽押管事兼智化寺住持。

天順元年（1457），英宗爲死於土木堡的王振在寺北建旌忠祠。

天順六年（1462），又頒賜《大藏經》一部庋藏於寺，並在如來殿立碑記其事。

萬曆五年（1577），司禮監諸太監聚資重修寺宇。

清．康熙十八年（1679）七月二十八日，寺中萬佛閣因地震傾頽，寺僧宗玉募資重修。

康熙二十年（1681），再修極樂殿。寺中如來殿內外，至今尚保存著這一時期善男信女們奉獻的鐵磬、鐵鐘和鐵香爐等。這說明，自明·正統至清·康熙時期，智化寺一直是很興旺的。

乾隆七年（1742），一件令寺僧意想不到的事使智化寺的命運出現了轉折。是年正月，協理陝西道事山東道監察御史沈廷芳，因公經過祿米倉前，見智化寺巋然尚存，後殿仍塑有王振的像。經奏准乾隆皇帝，拆毀了王振塑像，鑿掉了石碑上王振的名字和頌文。嗣後，寺運日漸衰微。乾隆中葉，章湖太守章銓過此，有「遺像今消歇，層樓漸廢荒」之語。同治、光緒間，智化寺殿宇「已半頹矣」。

民國時期，智化寺建築毀敗，欄楯傾頹，戒規難持，寺風日下。寺僧因生活所迫，變賣了寺裏的楠木雕像和幾十株古松柏。主持僧普遠甚至以一千元左右的價格將智化殿、萬佛閣的兩個精美藻井也出賣給古玩商了，使這一珍貴文物成了美國納爾遜博物館的展品。中共政府成立後，加以接收並於1958年重修，智化寺才得以保存下來。

㈡布局與建築特點

我國佛寺的殿堂配置，發展到宋代已形成「伽藍七堂」（編者按：所謂伽藍七堂者，指山門、佛殿、法堂、庫院、僧堂、浴室、東司。）的布局。如宋·慧洪在《信州天寧寺記》中說：「入門，層閣相望而起。登普光明殿（佛殿），顧其西則有雲會堂，以容四海之來者；為法寶藏（轉藏殿）以大輪載而旋轉之，以廣攝異根也；顧其東則有香積厨，以辦伊蒲塞饌；為職事堂以料理出納。特建善法堂（法堂）於中央以演法，開毗耶丈室（方丈）以授道。」智化寺的殿堂配置大體依此，佛殿居中，藏殿居西，方丈在東，法堂在中後。風格上，前部規整嚴謹、莊重典雅，後部則由於續建旌忠祠，顯得不太協調。

依建築體量和高度而言，智化寺前半部中軸線上的殿堂，由前向後，自山門、智化門，至智化殿、萬佛閣，不但體量進進增大，而且呈坡狀層層遞升，這種設計是有其宗教意義的。寺院是禮佛的場所，為了突出佛的崇高，在佛像配置和建築設計上需要有相應的手法。殿堂越來越高，佛像越來越大。視覺的作用能使心靈產生情緒的升華，在潛移默化中，令人油然生起崇敬之心，從而達到了由俗入清、漸入佳境的妙用。

當然，就建築布局來說，智化寺的平面配置也有不足之處，那就是缺乏一個理想的前導部分。寺居城內，山門前不能有較長導引，這是受客觀條件的限制。但其山門後檐牆與智化門前階之間相距不過十餘米，第二第三個院落却都有三十至四十米深的院落，頭部與身軀的比例失調。為何如此，令人費解。究其原因，當初智化寺很可能是王振捨宅改建的。王振是司禮監太監，應是正四品官。按明制，他的宅第應是門屋三間，廳堂各七間。這個數字基本符合智化門、智化殿與萬佛閣的建築體量。民宅間量小，改成佛殿後間量增大，間數減少也是可能的。智化門如果是王振宅第的門屋，門前的空地不會很大，所以加蓋山門也就只好不得已而將就了。中國營造學社創始人朱桂辛先生也深疑王振改舊第為智化寺，並藉建寺之名另營新宅。

明代寺院多在山門內單建供奉二密迹金剛力士的金剛殿，而不是像清代把二金剛供在山門裏。如嘉靖丙午年建於阜成門外八里莊的摩訶庵，山門內即為金剛殿。智化寺山門內為智化門，二金剛與四天王合供於內，形制作用同於天王殿，與一般明代規制不同。

此外，智化寺的屋頂與覆瓦也很有特點。寺中主要殿堂，紅牆之上皆為歇山黑琉璃瓦頂，這在國內現存寺院中尚不多見。房頂用什麼形式，明代是有嚴格規定的。明初規定：「官民房屋，並不許蓋造九五間數及歇山轉角、重檐重拱、繪畫藻井、硃門紅窗……」。寺院係宗教場所，雖可特殊一些，但一般寺院只把硬山頂改為大式，有的正殿用歇山頂，廡殿頂極

少。今智化寺的主要殿堂，無論是正殿還是配殿，均爲歇山頂，萬佛閣還用的是廡殿頂，這種做法在當時是破例的。從覆瓦上說，我國雖在南北朝時就已部分使用琉璃瓦頂構件，但屋頂全部使用琉璃瓦的做法在元代仍不普遍；明代雖已大量使用，但當時琉璃瓦只有官窰能燒，若沒有特殊關係和皇帝恩准，要想弄到是很難的。王振能如此大量地使用琉璃瓦，足見其權勢之大和得寵之優。寺院用黑瓦覆頂，還有其宗教上的意義。佛經上有「四種色」之說，以「息災爲白」、「增益爲黃」、「敬愛爲赤」、「降伏爲黑」。

㈢藏殿與萬佛閣

智化寺的殿堂，雖有智化門、智化殿、大智殿、藏殿、如來殿、萬佛閣與大悲堂（原爲極樂殿）、萬法堂等多重，但其精華的部分是藏殿與如來殿、萬佛閣。

藏殿是智化殿前西配殿，殿中設有輪藏，八角形，下承白石須彌座，雕工精細。束腰中部浮雕二龍戲珠，轉角處琢天龍八部，上枋卷草中鐫「輪、螺、傘、蓋、花、瓶、魚、結」八供爲飾。須彌座上爲木製經櫃，每面九層，每層五屜，爲貯經之所。各屜皆刻佛龕於表面。屜兩邊的立柱上，分刻有護法諸天和羊、獅、象等，間以卷雲蓮瓣，托以江牙海水。線條粗勁，長短互見，構圖從密。輪藏上部爲僧帽形頂蓋，頂檐雕有大鵬金翅鳥與龍女。鳥張雙翼，蹲足揮手。龍女頭頂五蛇，其尾亦作蛇形，體呈飛天之狀，頗爲生動。頂蓋中央，鐫蓮瓣數層，上供毗盧佛像一軀，面貌莊嚴，衣紋洗練流動。殿中央飾以藻井，下方上圓，井心繪梵文眞言，井下斗拱五層，拱下斜板遍繪佛像並琢卷雲、蓮瓣各一層，雄壯遒勁。

將藏經書架做成旋轉之形，始於梁代。據《釋門正統》卷三〈塔廟志〉說：「初，梁朝善慧大士傅翕，愍諸世人雖於佛道頗知信向，然可贖命法寶，或有男女生來不識字者，或識字而爲他緣逼迫不暇披閱者，大士爲是之故，特設方便，創成轉輪之藏，令信心者推之一匝，則看讀同功。」這是以轉輪藏譬法輪，取「法輪常轉」之意。故推輪藏一匝，與看讀同功。

轉輪藏有兩種形制，一種是下設機關，上爲經櫃或經架，可晝夜旋轉；一種如智化寺這種形制，只設中軸，不設機關，形如能轉，而實際不能旋轉。智化寺的這副輪藏，北京獨此一處，應妥加保護。

如來殿、萬佛閣，一底一樓，位於智化寺北，是智化寺內體量最大的建築，底層面五進三，東西約十九米，南北十二米六，柱高約六米。門前有長方形月台，中央置大明．萬曆年製鐵香爐一座。殿內正中設八角形木製須彌座，釋迦佛像端坐於蓮花座上，通高四米；佛前有梵王和金剛像，脇侍左右，高約三米五。三尊像均木製彩畫，細緻美觀。兩側山墻下，有高大的曲尺形經櫥，庋藏大藏經。東側經櫥前，原有英宗頒賜藏經碑。佛像背後兩側，有陡梯通樓上。

上層萬佛閣，東西三間，南北七檁，拔券式門窗，菱花隔扇。門外周遭有廊，圍以寶瓶護欄，下有掛落滴珠板。門內方磚漫地，每間供一佛。中間佛座爲木製八角形須彌座，轉角處琢天龍八部，下部雕刻繁簡得宜，蓮瓣最爲秀麗。壇四周圍木欄，壇上供木質漆金毗盧遮那佛，下托蓮瓣千朵。佛像及座通高約三米五，雕刻極爲精美。佛前金柱，掛抱柱聯一副，上聯云：「欽仰慈容禮拜於塵刹之佛」，下聯云：「虔登梵閣遍遊於華藏之天」。房頂天花板中間，原有精美的斗八藻井，雲龍蟠繞，結構恢奇，與故宮太和殿藻井相似，惜早年被寺僧拆賣。

毗盧遮那佛左供盧舍那佛，右供釋迦牟尼佛。這是根據大乘教理表示佛具有法、報、應（化）三身。毗盧遮那，此云遍一切處，是法身佛，表示絕對眞理就是佛身；盧舍那，此云光明普照，是報身佛，表示證得絕對眞理而自受法樂的智慧是佛身；釋迦牟尼，此云能仁寂默，是應身佛，表示隨緣教化各種不同衆生的

佛身。

上下兩層的天花板均爲井口式，上繪祥瑞花草和梵文眞言。上下兩層的山墻上，置有佛龕近萬，內置小佛九千餘尊，萬佛閣之名即由此而來。就整個寺院布局來說，萬佛閣實爲明代寺院常有的毗盧閣。

萬佛閣周圍院落空曠，唯二豐碑、一古槐相鄰爲伴。（中略）

㈣藝僧與寺院音樂

智化寺從開創起，便有禪僧、藝僧之分。禪僧坐禪念經，藝僧演奏佛樂。最早的藝僧是王振召來爲自己演奏享樂的。初時，寺中以禪僧爲主，藝僧地位低下。寺運衰微後，由於香火不旺，收入減少，藝僧演奏掙的錢漸漸成了寺裏的主要經濟來源，這使藝僧地位大大提高，逐漸取代了禪僧。

藝僧們演奏的曲目，主要是明代的宮廷古樂。康熙三十三年（1694），第十五代住持永乾將古譜整理成《音樂腔譜》一書傳於後世，成爲後代藝僧依據的主要譜本。譜本係工尺譜記寫，曲牌來源多種多樣：有與唐代教坊曲同名的「望江南」、「感皇恩」、「後庭花」；有與宋詞詞牌相同的「一剪梅」、「梅花引」、「粉蝶兒」；還有與唐代法曲同名的「獻仙音」和與宗教有關的「三皈讚」、「華嚴燈讚」、「普庵咒」等等。內容除爲佛事服務的「金字經」、「楚江秋」、「五團花」、「焚化讚」、「五聲佛」、「大華嚴」、「小華嚴」等外，還有描寫古代勞動人民生活的「拿天鵝」、「放海靑」、「垂絲釣」，描寫瓊樓玉宇的「水晶宮」、「逍遙遊」，描寫風光景物的「小花園」、「錦堂月」，及反映閒情逸致的「鬥鵪鶉」等。

演奏用的樂器，分爲二類。一類是打擊樂器，有鼓、鐺子、鐃、鈸、鉿子、雲鑼；一類是管樂器，有管、笙、笛。演奏時用管二支、笙二個、笛二支、雲鑼二副，再加其它打擊樂器。其中笙爲十七簧笙，是明淸以來所傳簧數量最多的一種。管子是主奏樂器，要求忠實於原譜，曲調比較簡單。笛和笙可加花指，在演奏中自由穿插。雲鑼在節奏上加花點，常在前一拍後半，用花點輕輕敲擊出後一拍的主要音。各種樂器之間，既相互照應，又獨自發揮其所長，避免單調的齊奏，形成了獨特的演奏風格。

演奏的曲調分爲隻曲、套曲兩大類。「隻曲」是單獨演奏的曲牌，不能與別的曲牌相聯。「套曲」由若干單個曲牌聯成，按應用不同可分兩種：在白天佛事中應用的叫「中堂曲」，一般由七、八個曲調相聯；在傍晚「焰口」佛事時應用的叫「料峭」，一般由十多個曲牌聯成。

演奏時用的宮調有四個，依藝僧自己所用的名稱爲：正調、背調、皆止調、月調；音階以「合」爲首音，皆止調，即梁、隋間「碣石調」，經唐宋訛變爲「歇止調」，後又轉爲「皆止調」。月調即唐代的「越調」。

歷代藝僧的授徒傳習是很嚴格的，年齡在十二歲以下的人才能被收作藝徒。要學七年才能出師。學習時要在很窄的板凳上練習吹奏和敲擊的姿態，一定要練到能在冰天烈日中連續吹奏諷誦四、五小時，仍然韵眞聲滿、字正腔圓，才算合格。傳授中，師傅並不是單純地按原始譜教，而是在教授讀譜的同時另加口授「呵口」（花腔）與「的」號和手授「灑板」，這實際是一種教坊風格。原始譜旋律比較簡單，加進「呵口」後才漸漸複雜起來。

爲了充分發揮藝僧的作用，保障經濟收入，道光癸卯年（1843）入寺的怡修和尚還和其他僧人一起，於光緒二十四年（1898）爲智化寺建了一所下院——雙松堂（寺）。除了兩進正殿供關羽和觀世音外，兩側十二間配殿專爲民間喪事提供場所、演奏音樂。

由於歷代藝僧堅持口授祕傳，明代傳入的這套古樂，在基本不受外界影響的情況下傳習了五百餘年，成爲淸代京城寺院管樂的主要源泉，被音樂界稱爲「北京寺院管樂」和「京音樂」。若從音樂史角度研究，無論是從樂調曲

牌，還是從樂器形制上，它都保留了唐宋以至南北朝時一些舊制，與福建南音、西安城隍廟鼓樂、開封大相國寺音樂和五台山青黃廟音樂一起，同屬我國現存的最古老的音樂。爲整理挖掘這套寶貴的文化遺產，北京佛教界、音樂界已經成立了「北京佛教音樂團」，與日本雅樂演奏團體進行了交流，並赴法國、瑞典等歐洲國家演出。

〔參考資料〕《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》（《世界佛學名著譯叢》91）。

智吉友（梵Jñānaśrī-mitra；980～1030間）

印度後期佛教的論理學者。密教學僧。據《青史》等書所載，其爲印度超戒寺（Vikramasilas）六賢門之一。十世紀時，正理（尼夜耶）學派學者曾批判法稱以來的佛教論理學。針對此事，智吉友著《刹那滅論》（Kṣaṇabhaṅga-dhyāya）、《有神論批判》（Iśvaravādādhikara）等，從佛教立場反駁正理學派。智吉友亦爲當時有相唯識派的代表，曾與無相唯識派的寶積靜（Ratnākaraśānti）展開激烈論爭。

師之著作，除上列者外，另有《遍充論》（Vyāpticarcā）、《差別無差別考察論》（Bhedābhedaparīkṣā）、《不認識祕密論》（Anupalabdhirahasya）、《瑜伽師決擇論》（Yoginirṇayaprakaraṇa）、《有形象論證論》（Sākārasiddhiśāstra）、《不二一滴論》（Advaitabinduprakaraṇa）、《因果關係論證論》（Kāryakāraṇabhāvasiddhi，有藏譯及英譯本）等。此外，其弟子之中，以寶稱（Ratnakīrti）較爲知名。

智慧輪（梵Prajñācakra）

九世紀中葉來華之密教僧。西域人。梵名般若斫迦，又作般若惹羯羅，或般若斫羯羅。唐宣宗大中（847～859）年中，行大曼拏羅法，受灌頂，成爲傳法阿闍梨。師善達方言，深通密語，譯有《般若波羅蜜多心經》、《摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌》各一卷，又撰述《聖歡喜天式法》、《明佛法根本碑》、《示教指歸》各一卷。大中九年（855）十一月，在長安大興善寺，爲日本入唐僧圓珍傳授兩部大曼荼羅之祕旨及新譯《持念經法》。懿宗咸通二年（861）十一月，贈圓珍《新經法》及《決義》等書。圓珍回日本後，曾於元慶六年（唐僖宗中和二年，882）七月，呈「決疑表」，請師書疏。寂年、享壽皆不詳。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷三〈滿月傳〉；《上智慧輪三藏決疑表》；《請弘傳真言止觀兩宗官牒款狀》；《智證大師傳》；《智證大師年譜》。

智積院

日本新義眞言宗智山派總本山。位於京都市東山區。山號五百佛山，或稱一乘山。日本・南北朝時代眞憲房長盛所創。此院原設在紀伊（和歌山縣）根來寺內。根來寺爲新義眞言宗學（覺鑁門流）的中心，本院與小池坊（妙音院）同是學頭坊，爲教育學侶之中心。天正十三年（1585），豐臣秀吉燒毀根來寺，智積院之能化玄宥、專譽等人逃出。慶長七年（1602），玄宥於京都，得德川家康贈與祥雲寺跡及寺領二百石，乃再興法幢。此即京都智積院之始。其後，與大和（奈良縣）長谷寺小池坊成爲全國新義眞言宗教育僧侶之處。江戶時代，學徒雲集，名聲大振。明治三十三年（1900），智山派成立，本院亦成爲該派之總本山。

院內收藏有「金屛障壁畫」、張即之所寫《金剛經》等，皆屬國寶。又，院中存有桃山式庭園，頗負盛名。

智增・悲增

智慧增上菩薩與慈悲增上菩薩的合稱。又稱二增菩薩。爲法相宗的教義。該宗將八地以前的菩薩，分爲智慧增上菩薩、慈悲增上菩薩二種。二者又各稱爲智增上、悲增上，或稱智增上菩薩、悲增上菩薩。悲增上菩薩又稱大悲

菩薩。

此智增、悲增二者，各可配於頓悟（直往）、漸悟（迴心）。就頓悟菩薩而言，若其大智增上，在初地伏盡俱生起煩惱之現行，立即受不思議變易身，稱爲智增上菩薩；若其大悲增上，爲救度衆生而施方便行，至第七地滿心，始伏盡俱生起煩惱之現行，稱爲悲增上菩薩。此外，就漸悟菩薩而言，由不還果與阿羅漢而迴心者，必是智增菩薩，但此係於迴心前斷盡欲界之煩惱，故不受分段身。至於漸悟之悲增菩薩，則指由預流果與一來果迴心而怖畏煩惱者。此類菩薩有欲界之煩惱，而於迴心之後，願行廣大之利他事業。於七地以前，以分段身化度有情。

另據窺基《成唯識論述記》卷七（本）所說，在智增、悲增之外，另有智悲平等菩薩。其文云（大正43・483a）：

「即十地菩薩，有起煩惱，謂悲增上者；有不起煩惱，謂智增上者。又解，或雖悲智等，而所樂行不同，一怖故伏惑，恐爲失；一不怖故起，利生故。」

此謂智悲平等中，由於意樂之差別，又分怖煩惱與不怖煩惱二種，而與智悲之增減無關。又，此中怖煩惱者，係於二、三地間隨時受變易身，不怖煩惱者則於四地至七地間隨時受之。

此外，有破斥法相宗智增、悲增之說者，如法藏《華嚴五教章》卷三云（大正45・492a）：

「如此所說，艮恐未然。何者？若悲增上，其慧必劣。劣慧導悲，悲應滯見。滯見之悲，豈名增上。縱悲智齊均，尚不名悲增上，況以劣慧導悲而言增上。若智增上，其悲必劣。劣悲導智，智應滯寂。滯寂之智，何名增上。以諸菩薩從初已來，異凡小故，悲智相導，念念雙修，如車二輪，如鳥二翼，何得說彼有增減耶？」

〔參考資料〕《成唯識論》卷七；《百法問答鈔》卷七；《略述法相義》卷下。

智嚴學院（Vidyalankara）

爲斯里蘭卡成立於英國殖民統治時期的佛教學院。也是斯里蘭卡獨立及社會改革運動的搖籃之一。「智嚴」，僧伽羅語爲vidyalankara，音譯維迪亞蘭卡。西元1875年勒脫瑪拉納・斯里・達磨勞格（Ratmalane Sri Dhammaloka）所創。自成立以來至1948年斯里蘭卡獨立之六十三年中，該院經費一直非常拮据。但是歷任院長爲確保民族之獨立及自主，皆拒受英國政府的資助。在教學方面，該院堅持民族文化教育，故以僧伽羅語授課。主要課程爲僧伽羅語、巴利語、梵語及佛學。近年新增以英語教授上座部佛學的課程。

1946年該院院長吉里瓦都威・貝勒涅薩拉（Kiriwatuduwe Praguasara）等人，以及他們爲爭取斯里蘭卡民族獨立與振興民族文化教育而進行的活動，被冠以「政治和尚」、「和尚政治」之稱，並遭到佛教界內外强大的反對及壓制。然該院仍然堅持理想，毫不退縮，且出版僧伽羅語《時代》周報，對殖民政府的憲法，殖民地的經濟、文化及教育均予以有力的抨擊。同年五月底成立斯里蘭卡僧侶聯合會，指示其僧侶會員在各地建立各種協會，以組織各階層的僧俗羣衆。六月底在可倫坡市府禮堂召開千僧大會，發表該會成員爲斯里蘭卡自由而工作的決心。由於該院的積極行動，以致翌年該國大選，左翼候選人獲得廣泛的支持，而在1956年大選後，新執政黨也開始一系列的社會改革。

該院不僅在政治活動方面對其本國產生巨大影響，而且歷任院長之學術造詣精深，院中亦不乏優秀僧俗教員，因此印度、孟加拉、尼泊爾、泰國、荷蘭、英國、美國等，均有人慕名前來學習或研究。又，我國高僧太虛生前亦曾訪問該院。太虛之徒法舫曾受業於該院長老達磨難陀。

曾我量深（1875～1971）

日本近代佛教學者，眞宗大谷派學僧。爲

日本眞宗近代化的推動者。生於新潟縣圓德寺，舊姓富岡。明治三十二年（1899），畢業於眞宗大學，後入附見市淨恩寺，改姓曾我。三十六年，師事清澤滿之，任《精神界》雜誌編輯，並與曉烏敏等人提倡精神主義運動。翌年，自眞宗大學研究院畢業。其後，歷任眞宗大學、東洋大學、大谷大學等校教授與大谷大學校長。著有《救濟と自證》、《親鸞の佛教史觀》、《法藏菩薩》、《曾我量深選集》（十二卷）等書。

最澄（767～822）

日本天台宗開祖。近江（滋賀縣）人，俗姓三津首。其先人爲歸化日本的漢人。幼名廣野，十四歲出家後，改名最澄。延曆四年（785），於東大寺受具足戒。同年，登比叡山，作五條發願文。博研經論，特崇一乘思想。於延曆七年創建根本中堂，號比叡山寺，後改稱一乘止觀院，深受桓武天皇的尊崇。後應請至山城（京都府）高雄山寺，大開講筵。

延曆二十三年，師爲深究法華一乘教義，乃與空海同行入唐，從道邃、行滿等人受圓、密、禪、戒諸法。翌年返國，於高雄山寺設灌頂臺傳密教。二十五年，獲准於南都六宗之外，增設天台宗年分度者（按年限定諸宗、諸大寺的出家人數）二人，開日本天台宗之新紀元。其後，爲弟子泰範之去留，而與空海絕交。此外，又與南都舊宗派諸僧論爭，師常以新興精神論斥舊宗弊病。弘仁九年（818），爲培養大乘菩薩僧與設立大乘戒壇，乃起草天台法華宗年分學生式（六條式）、勸獎天台宗年分學生式（八條式）。翌年，作法華宗年分度者回小向大式（四條式），上呈嵯峨天皇，請建大乘圓頓戒壇，然遭僧綱與南都諸大德反對，乃著《顯戒論》三卷等反駁。然直至師示寂後，方獲准於比叡山設立大乘戒壇。弘仁十三年，示寂於中道院，世壽五十六。日本・貞觀八年（866），追諡「傳教大師」。世稱叡山大師、根本大師、山家大師。


最　澄

師主張圓、密、禪、戒四宗一致的宗風，對日本鎌倉時代禪宗之興起，有深遠的影響。著有《照權實鏡》、《法華去惑》、《守護國界章》、《法華秀句》、《內證佛法血脈譜》等書，現存有一六〇部，然其中之若干部，眞僞不詳。

◉附一：村上專精著・楊曾文譯〈傳教大師及其門徒〉（摘錄自《日本佛教史綱》第二期第三章）

傳教大師名最澄，俗姓三津首，幼名廣野，父淨足（百枝），江州（即近江）滋賀人。其祖先是後漢孝獻帝的後代。大師生於稱德天皇神護景雲元年（767）。幼年跟隨近江的國師行表高僧，後赴南都，開始學習鑒眞和尚帶來的天台宗經釋。二十歲時感慨末法的澆漓，世態的無常，進入叡山無人之境，結草庵居住，獨自冥想三觀之理。延曆七年（788）自刻藥師如來的尊像並營建佛殿安置。此即根本中堂，此後稱爲一乘止觀院，也即比叡山寺。延曆十三年（794）舉行盛大供養法會，其儀式之隆重令人吃驚。他看到日本只有權教、小乘教，而沒有顯彰一乘教奧妙教義的教派，就自懷大志，首先把南都的十高僧請到山上宣演法華十講，以後親臨和氣、弘世等人的高雄山寺的法華會，擔任證義者，大力發揮天台宗的妙旨。善議、勤操等老僧都深服他對佛法造詣的高深。大師之名轟動一時，天皇也深受感動，在法華會進行不到一半之時，批准大師的奏言，命他做一年的還學生，由徒弟義眞當求法翻譯到唐朝求取天台宗教籍。

義眞和尚是相州人，俗姓丸子連，從小出家，在南都學習法相宗。後隨傳教大師學天台教義，因爲他曾隨東大寺慈賢學會漢語，所以

在大師做「還學生」入唐之際，因大師之請，接受充當翻譯的任命。延曆二十二年（803）四月，大師隨遣唐使藤原葛野麻呂，乘第二號船，從難波（大阪）出發，在海上遇到風暴折回；第二年七月又從筑紫（今福岡）出發，又一次遭遇風波之難，在同年九月，才到達唐朝明州（寧波）的海岸。大師先到台州的天台山，從修禪寺的道邃、佛隴寺的行滿學習圓教，又與義眞一起從道邃和尚受菩薩大戒。道邃和行滿都是荊溪的門下。這個期間，大師還另外從禪林寺的翛然學得牛頭山之禪。大師幼時的老師行表高僧，是從道璿律師受北宗之禪。因此叡山之禪以行表所傳爲正傳，以大師爲達磨付法十代的法孫，而以翛然之禪爲旁傳。大師離開天台山以後，又到達越州龍興寺，遇見順曉阿闍梨，與義眞同受三昧灌頂，得授法文、圖樣、道具等。大師在唐一年，其所傳的法門遍及圓、密、禪、戒四宗，稱之爲「四種相承」。延曆二十四年（805）六月回國。

七月，傳教大師入京師，奉天皇勅命爲南都八高僧講授天台宗法門，又在高雄山寺建築法壇，爲道證、修圓、勤操、正能等八位大德授灌頂。這是日本有灌頂之始。傳教大師又想擴展叡山規模，指定了建築十六院的用地，而且要在日本國內建立六處寶塔院，各院放置《法華經》一千部，每日延續講誦《金光明》、《仁王》二經，以祈求國家的安寧。延曆二十五年（806）正月上表說，在歷來的諸宗中要新加上天台法華這一宗，山上每年受度者二人，設置止觀、遮那二業，以《法華》、《金光明》、《仁王》和《遮那》、《孔雀》、《守護》分別作爲這二業的三部經，此外，叡山應脫離僧綱的統攝，捨棄南都的小乘戒而另在叡山建築大乘圓頓戒的戒壇。對此，南都的僧綱以及東大寺的景深等人，都攻擊大師，致使其奏言沒被採納。在弘仁十三年（822）六月四日，大師將後事托付義眞，於中道院圓寂，年五十六歲。清和天皇貞觀八年（866）贈最澄「傳教大師」的諡號。這是日本有大師號的開始。大師所著《顯戒論》及《守護國界章》等，最爲著名。

◉附二：田村芳朗著．慧嶽譯〈日本的天台思想〉（摘錄自《天台思想》第一部第一章、第三章）

最澄

日本的天台宗從一開始就含有華嚴或《大乘起信論》的思想。傳教大師最澄（767～822），在研究天台教學以前，已經吸收了華嚴論書與《大乘起信論》的思想，因此他在中國所習得的天台教學，會有華嚴宗思想的涉入，乃屬必然的結果。

最澄雖然主張法華勝過華嚴，但他認爲法華是超勝性的一乘（根本法華．果分法華），又提到眞理之生成（眞如隨緣）的說法，這些很明顯的是攝取華嚴哲學而來的。因爲根本一乘的觀念，本來是華嚴宗首先提出來的，而被最澄取用於法華。故日本天台，從開始就是天台思想與華嚴思想統合的結晶。

最澄致力於將其他有代表性的佛教思想盡納入法華一乘，而確立佛教的一大綜合體系！其直接的工作是針對當時的奈良佛教界的雜亂，樹立統一信念的經緯，而當時日本佛教的諸思想，正巧冥符於綜合統一的位置。

同時代的弘法大師空海也曾爲佛教的綜合體系作過努力。但最澄與空海對最高眞理的探究，却往相反的方向而進展。最澄是向宇宙的究極，換言之，是離心式的眞理探究；相對的，空海乃向宇宙的內在，即向心式的眞理探究。最澄肯定的把究極眞理配置於《法華經》的一乘妙法，空海則將宇宙內在之神祕性配置於眞言密教的祕法；而各自努力於思想與哲學的綜合體系。

空海的《祕密曼荼羅十住心論》，將佛教內外諸思想分爲十個階段，而以眞言密教爲最高，成爲一部比較宗教論，也是綜合思想體系書。其中有趣的是：第七爲空、中觀的三論宗，第八是天台宗，第九是華嚴宗，最後的第十是眞言宗。（中略）

最澄所著的綜合思想體系書，有《照權實鏡》（五十一歲）、《守護國界章》（五十二歲）、《法華秀句》（五十五歲）等，與空海相較，最澄的思想體系存在著未完成的部分。但是也因此而有了發展的餘地，事實上，叡山天台在最澄之後有思想上的大飛躍，而達到稱爲天台本覺思想的登峯造極之哲理。此外，叡山也產生了許多優秀的思想家。榮西、法然、親鸞、道元、日蓮等鎌倉新佛教的祖師，也本來是叡山的學僧。

空海的思想體系非常完整，沒有留下什麼可以補充的。故空海以後的眞言宗即集中於神祕體驗的技術，可以說是相對於教相而成爲事相的重視。而比叡山則是人格完成的道場、眞理探究的學山；相對的，高野山乃屬祕法傳授的靈場、神祕體驗的靈山。

眞言宗由於專精於事相而疏於教相，致使眞言密教有成爲單純的咒術的危險。但是其思想背景，實爲含容豐富多彩且廣大深遠的教理體系。故今日對空海所遺留下的教相學，實有再認識與探究的價值。

日本天台由於採納了密教，因此也有事相面的發展，但其主要的努力還是在教理的鑽研上。所以後來叡山作爲眞理的殿堂而爲天下所尊仰，在那裡的哲學突破了思考的限界，窮盡了眞理的絕頂。用一句話來說，就是絕對性一元論的極致。佛教的專門用語，稱爲天台本覺思想。（以上第一章）

在日本的開展——最澄的生涯

（前略）首先，我們就日本天台宗之祖傳教大師最澄來加以考察。最澄是十二歲時，向近江（滋賀縣）國分寺的行表（722～797）學習佛道，首先研究華嚴論書和《大乘起信論》。十四歲得度受沙彌戒，十九歲在東大寺受具足戒，成爲比丘僧。受戒後的三個月，登上比叡山，至三十二歲的十三年間，隱居於草庵，從事佛道的修行與研究。

他隱居叡山的理由，據其弟子仁忠的《叡山大師傳》所說，是由於感嘆人生之無常、正法之衰退，而想棲身山林。在最澄入山後不久所寫的〈願文〉也有同樣的表示。但是我們似乎可以認爲，他入山更根本的動機是由於對雜然的奈良佛教界之懷疑，進而想探究眞正的佛教和統一的佛教。

最澄入山那一年，就是桓武天皇爲擺脫奈良佛教界的牽制力而遷都長岡的第二年。奈良時代幾乎把佛教所有的思想和經論全部傳入，這一點是值得我們驚嘆的。但是當時的佛教界只是雜然的沈溺於學解的論議，而不以之爲人生觀或信念構造；在實際的活動方面，佛教反而成爲政爭的工具而俗權化。最澄眼見這些情況，而產生了探究眞佛教與統一佛教之心，因而隱居叡山。

如此，他從研究行表的華嚴學，而漸漸加深了對作爲統一眞理的《法華經》與作爲統一佛教的天台思想之關心。二十二歲時，建一乘止觀院（根本中堂）。三十二歲時，發表其研究成果，講解《法華經》及天台思想。後來爲求更進一層的深造，遂於804年（三十八歲）入唐，停留八個多月後歸國。歸國的翌年（806）在叡山創天台法華宗，並得到政府承認。

獨立戒壇的設立

但是，天台法華宗的被承認，並不意味著就能立刻脫離奈良佛教的支配。因爲即使在叡山得度成爲沙彌，但要受戒成爲正式的僧侶時，仍然必須經過奈良的戒壇；結果好不容易在叡山得度，但到奈良以後不再回山的青年開始出現了。這就是最澄晚年想要在叡山設立獨立戒壇的理由。

816年（五十歲）時，他發表了《依憑天台集》，隨著他確立天台宗的熱忱之漸漸提高，造成對奈良佛教的刺激而引起反撲。法相宗的德一寫《佛性抄》非難天台教學，而最澄則著《照權實鏡》（817）、《守護國界章》（818）、《法華秀句》（821）來反駁。他們之間往復論難的中心問題，被稱爲「一三權實論爭」。也就是說，德一所依據的法相宗立足於

現實的差別相，而主張三乘眞實、一乘方便。相對的，最澄則以天台所强調的一乘眞實、三乘方便作爲反駁的根據。

透過這樣的論爭，最澄推進了天台宗的確立；與此相關連而又十分重要的，就是獨立戒壇的建立運動。如前所述，如果不在叡山設立戒壇，那麼即使在教義上確立天台宗，但在實質上仍是沒有確立的；正因爲這樣，最澄決意要在叡山設立戒壇。而且他的企圖不是小乘戒而是大乘戒。到當時爲止，大乘佛教興起了，但在實際的生活規範方面仍然依據小乘戒。如果能夠實現大乘戒壇的話，那麼就能在教理理念和實踐規律兩方面帶來大乘佛教實質的確立，這可以說是佛教史上劃時代的事件。

首先，他在818年（五十二歲）五月，用大乘戒制定了教育叡山學生的規定（山家學生式）共六條（六條式），呈奏朝廷；八月又呈上規定細則的八條式；翌年三月，又上呈敍述寺院、戒律有大小乘之別，而明白表示要以大乘戒建立純粹大乘寺的四條式。四條式最值得注意的是，强調眞俗一貫或努力於利他的現實實踐之菩薩，主張出俗之僧也應該是以大乘菩薩戒爲依歸的「菩薩僧」。

對於叡山想要別立大乘戒壇，奈良佛教界不用說當然是反對的。政府也不允許。政府雖然不十分贊同奈良佛教界，但是奈良的戒壇和僧官的存在，有助於政府對佛教全體的統制；如果叡山別立戒壇，恐怕會使統制崩壞。最澄在820年上呈《顯戒論》，引用《仁王般若經》中認爲國王設僧綱來統制僧侶是違反正道的說法，希望政府再考慮，但到最澄死時政府仍未許可。

在此順便一提，《仁王般若經》被推定是在帝王支配權很大的五世紀之中國，由對此種支配權表示反抗的僧侶所作的。傳入日本之後，僧侶們並不把他們的注意力集中在對王權的批判上，反而將它專門作爲鎭護國家之用；奈良佛教界的僧侶用它來爲王權服務，進而以之圖利而擴大自己的俗權。至最澄時，才將注意力放在對王權的批判上，由此可見最澄的純粹。他隱居叡山，本來就是對奈良佛教界的俗權化之批判的表現。這不是逃避現實的意思，這可以在四條式中强調現實實踐的菩薩行中看出來。

822年四月，他臥病在床，知道自己將不再起，對弟子囑託後事，遺誡說：「勿爲我作佛事，勿爲我寫經，應述我之志。」「道心之中有衣食，衣食之中無道心。」六月四日，以五十六歲之年而亡。由於他周圍的人之奔走，在死後七日，大乘戒壇建立之勅許頒下。翌年二月二十六日，朝廷賜寺額，稱爲延曆寺。戒壇院的實際興造，是在最澄死後第六年的827年五月，最澄的宿願至此終於達成。

日本天台之進展

最澄確立的天台法華宗，使日本佛教產生了很大的轉變，這主要表現在下述三點：(1)獨立於王權和俗權之外。(2)確立了以信仰和信念爲依據的宗派。(3)實現了綜合統一性的佛教體系。從第三點來談的話，就是將大乘佛教最高階段的天台、華嚴、密教、禪等各種思想加以綜合；而叡山天台繼承最澄的成就，無論是在佛教方面還是在思想方面，都發展到了絕頂的最成熟的階段。

最澄特別值得注意的一點是，他最初學習華嚴，到中國之後，所看見的又是與華嚴有交涉的天台，因此他能將天台與華嚴巧妙的融合在一起。換言之，中國的華嚴、天台之爭的解決線索，可以在最澄的思想中找到。我們可以說，眞理的三要素，也就是普遍、具體和生成，在最澄的思想中是合而爲一的。

在最澄以後，推進這條線而有結晶的，就是我們前面介紹過的天台本覺思想。天台本覺思想是以天台、華嚴（《起信論》）、密教、禪爲主軸，並融合淨土教，而將普遍、具體、生成這眞理的三要素以近乎完全的形態使之結晶，可以稱得上是思想的珠玉。它從平安末期開始以至鎌倉、南北、室町時代繼續發展的同時，不只是日本佛教各宗，甚至一般思想和文

藝的領域，也都在其發展的背景下受到很大的影響。

但是必須將天台本覺思想加以修正的必要也產生了。因爲天台本覺思想的形成者們，是在眞理之殿堂的深處，專門沈溺於思索的究理之徒，以致於完全陷入絕對一元的境地，對於現實難免有成爲旁觀者之虞。有時他們會把絕對的境地直接的套用於現實，而成爲肯定現實，忽略了現實的事實相是相對、有限的。甚至他們進而爲墮俗者提供了肯定欲樂的工具。雖然它充分的吸收了生成的原理，但是與現實相對決並加以改革的強有力的生成之努力並沒有被發揮出來。

平安末期所發生的古今未曾有的社會動亂與不安，敲響了人類沒落的警鐘，使人不得不去面對世間的無常和惡苦。在面對現實的時候，想要再於眞理殿堂的深處沈溺於絕對一元的觀念就變成不可能了。因此在天台學僧之中，離開叡山而立於現實之街巷者也就出現了。其代表人物就是法然源空，以及法然之後的親鸞、道元和日蓮。（以上第三章）

〔參考資料〕《叡山大師傳》；《元亨釋書》卷一；三浦周行《傳教大師傳》；鹽入亮忠《傳教大師》；上杉文秀《日本天台史》；加藤榮司、永井洛子合著《最澄の世界》；大村西崖《密教發達志》卷五。

最後身（梵antima-deha）

指生死身中最後之身。又稱最後生、最後有（pascimabhāva）。小乘指在阿羅漢果位者，大乘指證佛果之菩薩身。《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・7c）：「自謂已得阿羅漢，是最後身究竟涅槃。」《瑜伽師地論略纂》卷十一云（大正43・138c）：「最後身者，謂已生欲界，即此身成道。此身爲生死身最後有，故名最後身。」

關於最後身菩薩與一生所繫（一生補處）菩薩之異同，有異說。《大毗婆沙論》卷一七一以釋迦牟尼佛於王宮出生之身爲最後身菩薩，覩史多天所住之身爲一生所繫。其文云（大正27・863c）：

「有說第四入胎是最後身菩薩，謂從覩史多天歿，下生淨飯王宮時；第三入胎是一生所繫菩薩，謂當從贍部洲歿，生覩史多天時；第二入胎是次此前生菩薩，謂所從歿，生贍部洲迦葉波佛法中修梵行時；第一入胎謂此前菩薩。」

另外，《大乘法苑義林章》卷七謂於三阿僧祇中，地前初阿僧祇爲第一生，初地至七地第二阿僧祇爲第二生，八地以上第三阿僧祇爲第三生。因此七地以前稱爲一生所繫，八地以後名爲最後身。其文云（大正45・365b）：

「自受用身七地以前名一生繫，八地以後名最後身，更無生故。處蓮華座名坐道場。他受用身如觀音前身，名一生所繫，觀音之身名最後身。處七寶座名坐道場。」

此說與《大毗婆沙論》卷一七一所述者相同。

◉**附：〈最後心〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》）

最後心，指灰身滅智欲入無餘涅槃的最後刹那心。又稱最後念，或末心。依《大毗婆沙論》卷三十二所述，無色界的阿羅漢住最後心時，因一切色法不現行，故成就非擇滅最多。其文云（大正27・167a）：「問：何等阿羅漢住最後心時，成就非擇滅最多。欲界耶？色界耶？無色界耶？答：無色界阿羅漢住最後心時，成就非擇滅最多。一切色法不現行故。」

《大毗婆沙論》卷十又云（大正27・50a）：

「問：何故阿羅漢最後心心所法非等無間緣耶？答：彼心心所法若是等無間緣者，彼後應有心心所法生。若爾便無究竟解脫。（中略）復次不生法中有意識相，故最後心是意根等。不生法中無等無間相，以雜亂住故。是以最後心等不立等無間緣。」

入無餘涅槃則身心都滅，其後無相續之心，故阿羅漢之最後心僅是意根等，而無等無間緣之相。

〔參考資料〕《中阿含》卷十四〈大善見王經〉

；《法華經》卷三〈授記品〉；《菩薩地持經》卷十；《瑜伽師地論》卷三十七、卷四十七、卷四十八；《顯揚聖教論》卷八；《俱舍論》卷五、卷十八。

最上乘論

一卷。唐・弘忍述。收在《大正藏》第四十八冊、《卍續藏》第一一〇冊、《禪宗全書》第三十六冊。又名《蘄州忍和上導凡趣聖悟解脫宗修心要論》、《修心要論》、《一乘顯自心論》。

本書主要是繼承、發展四祖道信所主張的「守一」禪法，强調修持佛法以「守心」爲要。全書採問答的形式揭示行聖道了悟眞實宗教的修心要訣，可說是東山法門的綱要書。有多種版本，如明・隆慶四年（1570）朝鮮安心寺刊行本，李氏朝鮮・隆熙元年（1907）及二年朝鮮刊行「禪門撮要」本，以及日本・正德六年（1716）本、寶曆十三年（1763）本四種。以「最上乘論」爲名；冠有「蘄州忍和上」撰者名的敦煌寫本則有S.2669、S.3558、S.4064、P.3434、P.3559、P.3777、龍谷本及歐登柏格本1277等八種。另外又有題名「一乘顯自心論」的北京本（宇四）。

◉附：印順〈修心要論〉（摘錄自《中國禪宗史》第二章第三節）

敦煌本《導凡趣聖悟解脫宗（或作「凡趣聖道悟解眞宗」）修心要論》一卷，有好幾個本子。伯希和本三五五九號，題「蘄州忍和上」。《續藏》與《大正藏》本，題爲《最上乘論》，也作「第五祖弘忍大師述」。這部論是被傳說爲與弘忍有關的。《宗鏡錄》卷九十七說（大正48・940a）：「五祖忍大師云：欲知法要，心是十二部經之根本。」正與論文相合。但《楞伽師資記》說（大正85・1289b）：「忍大師蕭然靜（原作「淨」）坐，不出文記。口說玄理，默授於人。在人間有禪法一本，云是忍禪師說者，謬言也。」

淨覺（是弘忍再傳）不承認忍禪師說，也許就是這部論。近人發現《楞伽師資記》慧可所說部分，與這部論的一部分相近。（中略）

《楞伽師資記》中傳爲慧可所說部分，一定是先出的，爲《修心要論》所依據。如《修心要論》，就是「略說修道明心要法」的簡稱。在傳爲慧可所說中，全文是次第連貫的。而在《修心要論》中，雖先後的次第相合，却分散的編在各處。又如對論文字語言爲道與靜坐，舉燈喻來說明，出於《大智度論》（大正25・180c），而《修心要論》却改爲「無明心中學」、「無爲心中學」，多一層禪語的色彩。傳爲慧可所說的「略說修道明心要法」實是達摩「理入」說——「深信含生同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了」的說明。理入的「凝住壁觀」、「堅住不移」，就是「顯（或作「凝」）然守心」，及《修心要論》的「守本眞心」了。《修心要論》及附記中說：「上來集此論者，直以信心，依文取義作如是說，實非了了證知。」「導凡趣聖心決，初菩提達摩以此傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信（傳）大師弘忍，弘忍傳法如，法如傳弟子道秀等。是道信，有杜正倫作碑文。此文，忍師弟子取所聞（而）傳。」

全文明明不是弘忍所說的，也不會是慧可。從「忍師弟子取所聞傳」而論，傳爲慧可所說的，倒可能是弘忍所說；再由弘忍後人，擴充改編而成。這部《修心要論》，代表東山門下觀心的一流。

《修心要論》的主題，是：「夫修道之體，自識當身本來淸淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿淸淨之心。此是本師，勝念十方諸佛。」

修道，要自識本來淸淨的心性（與「智敏禪師訓曰：學道之法……先知心之根源」相合）。勸人「努力會是守本眞心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等不二」。論中極力讚歎「守本眞心」說：「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。」

全文的重點，就是「守一」、「守本眞心」、「守本淨心」。《修心要論》及其前身——《略說修道明心要法》，沒有說「念佛」、「看淨」，在「東山法門」中，代表《楞伽》舊傳而著重於「觀心」的。《略說修道明心要法》曾說到：「若了心源淸淨，（中略）解斯舉一千從。」這與《入道安心要方便》所引智敏禪師說：「先知心之根源。（中略）一解千從，一迷萬惑」相合。《入道安心要方便》引智敏禪師說，《觀無量壽經》說，略舉「五事」、「傅大師獨舉守一不移」；「守一不移」就是「守本眞心」的依據。《修心要論》的「觀心」說，近於「雜錄部分」的第二段說。《修心要論》的初學觀心方便，「依《無量壽觀經》：端坐正身，閉目合口，心（前）平觀（或作「視」），隨意遠近，作一日想守之」。與傳爲神秀所說的：「若初心人攀緣多，且向心中看一字」相近。論中有一段觀心方便，所說極分明，說到「懲（應作「徵」）意看心」，最足以代表「看心」派的修法。如說：

「會是信心具足，志（原作「至」）願成就，緩緩靜心，更重教汝：好自閑靜身心，一切無所攀緣，端坐正身，令氣息調。徵其心：不在內，不在外，不在中間。好好如如，穩看熟視（或作「看」），則了（原誤作「乃」）見此識流動，猶如水流陽燄，業業（或作「曄曄」）不住。既（見）此識時，唯是不內不外，緩緩穩看熟視，即反覆銷融，虛凝湛住。其此流動之識，颯然自滅。滅此識者，乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識滅已，其心虛凝，澹泊皎潔，吾更不能說其形狀。」

從道信到弘忍而樹立起來的東山法門，大海一樣的兼收並蓄，決不是但以「守本眞心」爲法門的。應從《入道安心要方便》——「主體部分」到「雜錄部分」；《略說修道明心要法》到《修心要論》；更應從東山門下的不同禪門去理會出來。在禪門方便上（大禪師能以多種方便教人），可以看出：舊傳與新說的融合而又各有所重。「楞伽諸佛心」與「文殊說般若一行三昧」相統一，成立「念佛心是佛」。「即心是佛」、「心淨成佛」，成爲雙峯與東山法門的標幟。在方便上，著重於《文殊說般若經》的，是「念佛」的、「看淨」（空無一物）的。著重於《楞伽經》的，是「看心」的。從《略說修道明心要法》，到《修心要論》，代表《楞伽》舊傳的特質。這可說是弘忍所傳，也不妨說慧可說的。「看心」、「看淨」二大流，還不能包括慧能的禪門，慧能是專重「文殊所說摩訶般若波羅蜜」的一流。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷八；《敦煌劫餘錄》卷十三；忽滑谷快天《禪學思想史》卷上。

朝暮課誦

指佛教寺院每日於淸晨與入暮時分所舉行的例行課誦，即朝時課誦（朝課或早課）、暮時課誦（暮課或晚課）之合稱。現代中國所行的方式與內容，大約自宋代開始逐漸演變而成。一般而言，朝暮課誦時所讀誦者，主要有：「楞嚴咒」、「十小咒」、「心經」、「讚佛偈」、「十願王」、「三歸依」、「善女天咒」、「韋馱讚」、「普門品」、「阿彌陀經」等。其順序略如下列：

(一)朝課（早課）

(1)香讚（唱）

寶鼎爇名香，普徧十方，虔誠奉獻法中王，端爲民國祝萬歲，地久天長。端爲民國祝萬歲，地久天長。南無香雲蓋菩薩摩訶薩，南無香雲蓋菩薩摩訶薩，南無香雲蓋菩薩摩訶薩。

(2)南無楞嚴會上佛菩薩（三遍）

(3)首楞嚴神咒

(4)大悲呪、十小呪、心經

(5)摩訶般若波羅蜜多（三遍）

(6)天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者。

南無娑婆世界，三界導師，四生慈父，人天教主，三類化身，本師釋迦牟尼佛（唱）

(7)南無本師釋迦牟尼佛（無數遍、繞念）

(8)南無消災延壽藥師佛（三遍）

⑼一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順衆生，十者普皆迴向。十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜（一遍）

⑽四生九有，同登華藏玄門，八難三途，共入毗盧性海（一遍）

⑾三歸依

⑿南無護法韋馱尊天菩薩（三稱）

⒀大吉祥天女呪（三遍）

⒁韋馱讚

⒂供養清淨法身毗盧遮那佛，圓滿報身盧舍那佛，千百億化身釋迦牟尼佛，極樂世界阿彌陀佛，當來下生彌勒尊佛，十方三世一切諸佛，大智文殊師利菩薩，大行普賢菩薩，大悲觀世音菩薩，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。粥有十利，饒益行人，果報無邊，究竟常樂。（或三德六味，供佛及僧，法界有情，普同供養。）若飯食時，當願衆生，禪悅爲食，法喜充滿。

⒃南無薩多南，三藐三菩陀，俱胝南，怛姪他，唵，折隸主隸準提娑婆訶。所謂布施者，必獲其利益，若爲樂故施，後必得安樂。飯食已訖，當願衆生，所作皆辦，具諸佛法（唱）（或供養已訖，當願衆生，所作皆辦，具諸佛法。）

㈡暮課（晚課）

⑴南無蓮池海會佛菩薩（三稱）、佛說阿彌陀經、往生呪（此爲單日所誦，若爲雙日，則誦禮佛大懺悔文）

⑵蒙山施食

⑶阿彌陀佛身金色，相好光明無等倫，白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海，光中化佛無數億，化菩薩衆亦無邊，四十八願度衆生，九品咸令登彼岸，南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛，南無阿彌陀佛（唱）

⑷南無觀世音菩薩，南無大勢至菩薩，南無清淨大海衆菩薩（以下各三遍，跪念）。接念大慈菩薩發願偈（有時念淨土文）

⑸普賢警衆偈（唱）

⑹三歸依

⑺大悲呪

⑻南無伽藍聖衆菩薩（三稱）

⑼伽藍讚

◉附：王景琳〈課誦〉（摘錄自《中國古代僧尼生活》）

課誦是寺院每日必不可少的修行儀式活動。由於僧人在唸誦時能夠獲得功德，所以課誦又稱爲「功課」。寺院課誦的時間上有朝暮課誦的習尚，故而僧人也習慣於稱課誦爲「二課」、「二時功課」或「早晚課」。

課誦的主要內容是唸誦經文。唸誦經文並非照經書高聲誦讀，而有獨特的方式方法。漢化寺院經文的唸誦方法來自古印度。印度佛教的唸誦有四種方式：音聲唸誦（出聲唸）、金剛唸誦（合口默唸）、三摩提唸（心唸）、眞實意念（如字修行）。漢化寺院的課誦主要採取了音聲唸誦的方式。關於這種唸誦方式的最早記載，見於《三國志》〈吳書〉笮融傳，其中說：

「笮融者，丹陽人。（中略）大起浮圖祠，（中略）可容三千餘人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前後至者五千餘人戶。」

這種令「好佛者聽受道」的「課讀佛經」的方式，就是由印度傳來的出聲唸誦而發展成的集體修行方式。但這種許多人「悉課讀佛經」，在當時只是個別現象。到了東晉，道安法師訂立僧尼規範，寺院中的課誦活動才逐漸多了起來。而早晚二時課誦的修行方式是在唐代才開始形成。據《大宋僧史略》卷上說，唐・百丈懷海別立禪居後，有朝暮參請之禮，並「隨石磬魚鼓爲節度。」這就是說，在唐代寺院中，不僅有了早晚二時的課誦，而且還有了敲打法器作爲「節度」的習慣。懷海禪師的這一課誦修行方法，在北宋的《崇寧清規》與南宋末的《咸淳清規》中，都沒有明確的記載，這說明

早晚二時的課誦在唐宋時期還是屬於某一地區或某些寺院中的修行儀式，尚未在漢化寺院中形成普遍風尚。而到元代，課誦儀式就爲越來越多的寺院所接受，德煇的《勅修百丈清規》〈法器章〉中已有「住持朝暮行香時（殿鐘）鳴七下」以及「大殿早暮住持知事行香時、大衆看誦經呪時，直殿者鳴之（磬）」的詳細記載。但因元代佛教十分紊亂，所以朝暮二時課誦儀式遲至明末才眞正定型與普及，並眞正形成一代風尚。明代通容《叢林兩序須知》說首座「早晚課誦勿失」、書記「早晚隨衆課誦」、監寺「早暮勤事香火課誦勿失」，蓮池《雲棲共住規約》更明確規定「晨昏課誦，不得失時偷懶，違者依例罰錢十文」，都可以看出從這時起早晚課誦已是寺院生活中不可或缺的重要內容了。（中略）

需要提及的是，漢化寺院的課誦除了誦經之法來自印度，其他習俗却都是漢僧所獨創的。本來，印度佛教也有課誦，唐・釋義淨從印度歸國途中在南海室利佛逝國（今印度尼西亞蘇門答臘島）停留時，曾寫了一部記述印度和南海諸國寺院律儀的著作《南海寄歸內法傳》（即《寄歸傳》），在這部書裏，他描寫印度寺院中的禮誦情形道：

「那爛陀寺人衆殷繁，僧徒數出三千，造次難爲詳集。寺有八院，房有三百，但可隨時當處自爲禮誦。然此寺法差一能導師，每至晡西（下午三時至五時），巡行禮讚。淨人（寺院中從事勤雜勞務的非出家勞動者）童子持雜香花，引前而去，院院悉過，殿殿皆禮。每禮拜時，高聲讚嘆，三頌五頌，響皆遍徹，迄乎日暮，方始言周。」

印度寺院課誦時的這種巡行禮讚，幾千人一起行動，前有淨人童子手持鮮花，各殿一一巡行禮拜，還高聲讚嘆，像一支龐大的遊行隊伍，充滿熱鬧、濃烈、活躍的氣氛。而漢化寺院的課誦場面，相對來說，就顯得古板、單調、凝重，或許這也反映了兩個民族不同的民族心理與社會風尚。

早晚課誦，是由古到今，仍流行於寺院中的習俗。現代寺院中，一般每周除一天爲寺內僧衆的休息日外，其餘六天都要按時進行早晚二課，但其儀式却沒有古代那麼嚴格了。如北京法源寺的晚課於下午四時開始。當殿堂的鐘鼓敲響後，衆僧身披袈裟進入殿堂。大殿以殿門與佛像爲中線，將跪櫈分爲東西兩方，每邊都有跪櫈若干排。僧衆入堂後，各依自己的位置禮佛後跪下，執法器的僧人位於首排。隨僧人做晚課的俗人（或居士）跪在僧人之後的空位上，男右（東）女左（西）。隨著法器的鳴響，先由一位和尚高聲領頭唱誦，衆僧則跟著跪誦。惟有右邊敲大木魚的和尚雙手執木錘面西站立，按照節奏敲擊木魚。唸誦完畢後，由一位老和尚領頭。雙手合什，一邊口中高誦「阿彌陀佛」，一邊繞佛。跪在右邊的僧人先走，左邊的後走，俗人中右邊的男性隨在僧人後面，女性在最後，也都與僧人一樣，雙手合什，口誦「阿彌陀佛」。第一圈由佛像的右邊開始，行至門口，向右，繞到佛後，再轉至前面。由於繞佛僧俗人數太多，所以，第二圈開始由佛像的左而右圍著殿中所設一排排坐位中的空隙，先左後右，由前而後繞行，再從佛像後繞過。第三圈繞行順序同第二圈，而後歸位，晚課結束。

〔參考資料〕 承天寺《佛門課誦、法會彙編》；開證《佛門必備課誦本》；《禪門日誦》（《禪宗全書》⑨）；鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》。

朝鮮佛教

朝鮮與日本佛教一樣，都屬於中國的漢語文化圈系統。不過，朝鮮佛教雖然受到中國佛教不小的影響，仍然具有獨特的朝鮮風格。

〔佛教的傳入〕 朝鮮之有佛教，開始於高句麗、百濟、新羅三國鼎立的時代，是由中國傳入的。西元372年，前秦・苻堅派遣僧侶順道等人攜佛像與經書贈予高句麗。374年又有阿道來朝鮮。翌年高句麗朝廷爲順道建肖門寺，爲阿道建伊弗蘭寺。

高句麗在佛教傳入之後，於393年在平壤創建九寺，396年，來自中國的弘法僧曇始，攜來經律典籍數十卷。其後又有慧慈、曇徵、慧灌等僧到該國，主要傳播三論宗。

384年印度僧人摩羅難陀自東晉來朝鮮，翌年於漢山建立佛寺，並度僧十人。此為百濟佛教之濫觴。其後，526年沙門謙益赴印度求法，返國後弘傳《五分律》。541年百濟朝貢梁朝，求取《涅槃經》等經典及工匠、畫師。當時所造，至今仍存的百濟佛教遺品、遺蹟有：定林寺址的石造五重塔、丈六石佛；忠清南道瑞山郡的磨崖石佛羣；全羅北道益山郡彌勒寺址的石塔。

百濟文化對日本產生頗為强烈的影響。538年百濟首贈佛像、經論典籍予日本，其後有曇慧、慧聰（將佛舍利等物傳入日本）、觀勒（三論學大家）等百濟僧相繼赴日，他們不僅帶去佛教，也將天文、地理等學傳到日本。

新羅佛教的發展與高句麗、百濟不同，它是朝向獨特的護國佛教而發展的。相傳西元五世紀前半葉訥祇王（第十九代）時代，沙門墨胡子（一說為阿道）自高句麗抵新羅一善郡毛禮家。這是新羅佛教的發端。但依據正式的說法，新羅佛教開始於527年法興王時代。在法興王之後的眞興王時代，新羅佛教逐漸地被强化成護國佛教。眞興王553年，慶州最大的寺院皇龍寺開始興建。皇龍寺九層塔成為護國佛教的象徵。而護國佛教的思想基礎，則肇基於圓光所宣說的「世俗五戒」。花郎即根據圓光的「世俗五戒」及彌勒信仰組織成一以訓練國家有為青年為目的的集團，對朝鮮半島的統一付出相當大的力量。

新羅學僧除圓光之外，另有慈藏等人。慈藏於636年入唐，為新羅帶來了五台山佛教。慈藏創建的寺院有月精寺、通度寺。新羅最古老的寺院為興輪寺、芬皇寺（以慈藏等人曾住過而聞名）、四天王寺。

〔統一新羅的佛教〕　朝鮮半島統一後，自670年起百餘年間是新羅佛教的最盛期。其間代表性的佛教學者為元曉與義湘。元曉是一毁戒還俗的民衆思想家，其著述就質就量而言均極為傑出，對中國佛教也有不小的影響。其思想以朝鮮佛教教理上的特質為主，超越新羅與朝鮮民族的界限，具有普遍性。

義湘曾入唐師事智儼，返國後創建浮石寺，為朝鮮華嚴宗的開祖。與義湘有關的寺院，除了浮石寺之外，另有義湘講《華嚴經》的華嚴寺，及其所創的洛山寺。

淨土信仰（包括彌陀信仰、彌勒信仰、觀音信仰），也自七世紀後半葉文武王時代開始流行。曾為淨土經典撰寫註疏的有：元曉、義湘、大賢、憬興、圓測等人。其中，大賢有朝鮮瑜伽祖師之稱，憬興與元曉、大賢併稱為「新羅三大著述家」，圓測在唐朝是一唯識學者。新羅淨土教對日本奈良、平安時代的淨土教也頗有影響。

但是，新羅在經過百餘年的統一之後，再度進入世局動亂、社會不安的局面。此時主張確立自己主體性的實踐佛教（禪宗）傳入。當時傳入的禪宗大部分為唐・馬祖道一的系統。入唐學禪的新羅僧為朝鮮佛教開創了九山禪門。新羅時代留存至今的佛教遺蹟，以創建於七世紀半葉景德王時代的佛國寺與石窟庵較為著名。

〔高麗的佛教〕　在整個朝鮮佛教史中，變化最大的是高麗時代。此時的變化影響了朝鮮佛教的發展方向。九山禪門之一的桐裏山門二世道詵，是高麗建國的預言者，在當時相當活躍，甚獲太祖信任。因此，佛教被奉為國家宗教，受到保護。寺院擁有王室捐獻的廣大寺領，經營商業及高利貸業。僧侶與教團由僧錄司管理，確立僧科制度（即通過國家考試及格始可為僧）。舉行八關齋會（八齋戒）及燃燈會等佛教法會。並進行兩次《高麗大藏經》的刊行。第一次是顯宗至文宗時代所刊行的《初雕大藏經》，以及義天續刊的《續藏經》；第二次設置大藏都監，從1236年至1251年之十六年間完成《再雕大藏經》。版片現保存於海印

寺。此《高麗大藏經》校訂嚴謹，擁有極高的世界性評價。

此時華嚴學僧均如正進行華嚴教學的復興，成立了不同於中國、日本，具有朝鮮特性的華嚴思想。在天台教學方面，首先有十世紀後半葉由諦觀所撰的《天台四教儀》一書問世，後有十一世紀後半葉義天成立天台宗。義天是高麗佛教的代表學僧，不僅刊行《續藏經》，且編纂《新編諸宗教藏總錄》（《義天錄》）、撰著《圓宗文類》等書。禪宗方面，有由知訥成立的曹溪宗。知訥開創松廣山吉祥寺，並以該寺為朝鮮禪的根本道場。九山禪門在高麗時代晚期，統合於曹溪宗。除此之外，一然著史書《三國遺事》，覺訓撰《海東高僧傳》，皆具史料價值。

〔李朝的佛教〕 由於李朝強烈的排佛崇儒政策，所以李朝佛教史可說是衰退的歷史。尤其是太宗、世宗時代的強行排佛政策，再加上燕山君暴虐的彈壓，以致佛教在當時完全屈居於儒教之下。但是此時朝鮮仍出現不少高僧。其中最具影響力的是：西山大師休靜及其弟子泗溟大師惟政。1592年壬辰倭亂（文祿之役）時，休靜以八道都總攝的身份號召全國僧侶奮起抗戰，惟政在桐華寺設嶺南都總攝（總指揮所），親自指揮義僧軍。休靜、惟政兩僧成立救國先鋒，充分發揮護國佛教的傳統精神。

此時朝鮮開始區分僧侶為理判僧或事判僧。此外，許多以朝鮮文字書寫的佛教書籍也陸續出版。屬於李朝時代所建的佛教遺蹟有：世祖（第七代）時代大事修造的法住寺。

〔現代的佛教〕 1876年朝鮮與日本締結修好條約後，日本所有宗派幾乎都開始在朝鮮從事布教。1911年朝鮮總督府（於1910年由日韓合併設置）發布「寺刹令」，制定三十本山（後改為三十一本山）。1945年八月十五日朝鮮獨立，否定日本佛教之支配。六・二五動亂（即朝鮮戰爭、韓戰）期間，許多寺院被燒毀。停戰後，韓國佛教正式的朝向自立之道。現在韓國佛教有曹溪宗及其分派太古宗，以及圓佛教、佛入宗、眞覺宗等許多被視為新興佛教的小教團。

◉附一：二十世紀的朝鮮（南韓）佛教宗派表

⑴**大韓佛教曹溪宗**：韓國現代佛教中，勢力最大的一派。總部設在漢城。此宗創始者為十三世紀初的普照國師知（智）訥。

⑵**太古宗**：為曹溪宗的分支，以帶妻僧為中心的佛教宗派，總部設在漢城。

⑶**圓佛教**：少太山創始的新宗派。總部設在全羅北道裡里市。為新宗派中勢力最大的一派。

⑷**眞覺宗**：孫珪葟所創，總部設在漢城。

⑸**元曉宗**：總部設在慶北月城郡。

⑹**韓國天台宗**：朴準東創立於1946年，1967年始獲文教部認可。總本山位於忠清北道丹陽郡救仁寺。教義著重救濟萬民，重視觀音信仰，並強調僧俗一體的信仰形態。

⑺**法華宗**：金慧宣創立於1945年。其宗旨是奉持《妙法蓮華經》。

⑻**佛入宗**：法華宗的分派。由於教理觀點的分歧，乃自法華宗分出。宗主為李泓宣。以《華嚴經》、《涅槃經》、《金剛經》、《起信論》等所說的覺佛知見為宗旨；修證法是以梵音唱唸《南無妙法蓮華經》。除了漢城崇仁洞的本部外，又在忠清、慶尚南北二道等地設有分部。

⑼**大韓佛教法華宗**：本宗以高麗天台宗祖大覺國師（1055～1099）為宗祖，正覺慧日為中興之祖。1946年，正覺於漢城特別市城北洞無量寺創立本宗。以《法華經》的「諸法實相，會三歸一」為宗旨。

⑽**華嚴宗**：本部設在仁川市新興洞，創立者為韓慧能。

⑾**淨土宗**：本部設在漢城特別市佛光洞。創立者是申宗煥。

⑿**大韓佛教眞言宗**：本部設於大邱市南區大鳳洞。創立者為孫海峯。

⒀**天台宗大覺佛教**：本部設在忠清北道丹陽郡永春面栢子里。教主是朴準東。

⒁**大韓佛教龍華宗**：本部設在全羅北道金堤金山寺白虎山頂。

⒂**彌勒正心教**：創立於慶州北道蔚山。

⒃**龍華同乘會**：本部設在忠淸南道論山郡豆馬面大南里。李成鎬所創。

⒄**瑜伽密教**：李淑峯、李貞峯、李喜秀三人於1951年在天安邑月峯創建光明寺。1954年在漢城特別市仁王山樓上洞創建龍雲寺，以之爲本部。其後又在天安市、天原郡等地設立支部。

此外，在所謂朝鮮民主主義人民共和國統治下的北韓，其佛教發展較南韓遲緩。大致情形是在平壤曾建立佛教總務院，後改爲佛教徒中央委員會，而一些具有歷史淵源的寺院，則被視爲文化財而加以保護修復。

◉**附二：高觀如〈中韓佛教關係〉**（摘錄自《中外佛教關係史略》）

中國和朝鮮的佛教關係，始於西元四世紀間，即朝鮮的三國（亦稱三韓：高句麗、新羅、百濟）時代。前秦・苻堅於建元八年（372）遣使及僧順道送佛像及經論至高句麗，高句麗王遣使答謝。越二年（374），秦僧阿道又至高句麗。翌年高句麗興建肖門寺及伊弗蘭寺供順道和阿道居住。是爲朝鮮佛教之始（《三國史記》〈高句麗本紀〉）。但在這以前，高句麗也有個別崇奉佛教並與中國佛徒相往還的人士，如《高僧傳》卷四載有東晉名僧支遁（314～366）與高麗道人書，稱述剡縣（今浙江嵊縣）仰山竺潛（法琛）的風範。這顯示了中韓民間佛教的來往關係早已存在。宋末齊初時，高麗僧道朗來至敦煌，從曇慶受學三論，並在中國諸方遊化；後來於齊・建武中（494～497）至江南，住鍾山草堂寺，又登攝山，嗣法於黃龍（今吉林地方）法度，傳羅什的三論之學。時江南盛弘《成實》，名師輩出，道朗則宣揚三論，非難《成實》，名士周顒也從他受學。天監十一年（512）梁武帝乃遣僧正智寂、中寺僧懷、靈根寺惠令等十師詣攝山，從朗諮受三論大義。梁武帝也因此捨《成實論》，依大乘義撰作章疏（見《高僧傳》〈法度傳〉）。這顯示了早期高麗學者對中國佛教的貢獻。

另在朝鮮西南部的百濟方面，據《三國史記》卷十八說：百濟枕流王元年（384，東晉孝武帝太元九年），胡僧摩羅難陀由東晉來到百濟，翌年在國都漢山創立佛寺，度僧十人，爲百濟佛教之始。自是以後，佛法漸興。梁武帝大同七年（541），百濟遣使至梁求請《涅槃》等經及工匠等（見《梁書》卷五十四、《三國史記》〈百濟本紀〉）。當時百濟佛法殷盛，「僧尼寺塔甚多」（見《周書》卷四十九）。

朝鮮東南的新羅地區，佛教傳入也較早，並早有新羅僧人來中國參學。梁武帝於太淸三年（549）遣使偕同新羅學僧覺德送佛舍利至新羅國，新羅眞興王親率百官奉迎於興輪寺。嗣後陳文帝於天嘉六年（565）又遣使與僧釋明觀等往新羅國通好，並致送釋氏經論千七百餘卷（《三國史記》〈新羅本紀〉）。

隋代統一中原，大興佛法，在全國諸州建舍利塔，廣申供養，時高麗、百濟、新羅三國使者也向隋朝請得舍利還至本國起塔供養（《廣弘明集》卷十七）。其時三國在中國留學的僧人甚多，其中沙門玄光，新羅人，來隋觀光，志求禪法；曾登衡山，謁見慧思，密受法華安樂行門，得慧思印可；從那以後移錫江南，得本國舟舶，載返熊州翁山，卓錫結茅，乃成梵剎，化導甚衆（《宋高僧傳》卷十八）。沙門波若，高句麗人，陳末隋初，來江南遊方參學，隨後入天台山，向智者求授禪法，在天台華頂曉夜行道，影不出山十有六載，後於國淸下寺示寂（《續高僧傳》卷十七）。沙門圓光，本姓朴，新羅人，年二十五，乘舶來金陵，聞莊嚴寺旻公弟子講說，乃發道心，啓請陳帝：願歸佛法，奉勅爲之落髮，並受具戒。此後

，遊歷講肆，領受微言，於《成實》、《涅槃》三藏教典，廣事披習。嗣遊虎丘山，爲信士開講《成實》、《般若》，聽者欣領，皈者日衆。隋．開皇中，又到長安，宣講《攝論》，聲譽更廣。其本國聞之，啓請還歸：隋帝勅厚加勞問，令歸故國。光返國後，朝野歸敬，化緣甚廣（《續高僧傳》卷十三）。沙門安弘（一作安含），新羅人，於北周武帝建德五年（576）來中國求法，並邀同于闐沙門毗摩羅眞諦及農伽陀兩僧返回本國，齎回《楞嚴》、《勝鬘》二經及佛舍利等。沙門智明，新羅人，於陳後主至德三年（585）七月來陳求法，留學十七年，於隋．仁壽二年（602）九月隨其國使上軍返歸本國，受國王尊敬，奉爲大德。沙門曇育，新羅人，於隋．開皇十六年（596）來隋求法，至煬帝大業元年（605）三月隨其國使惠文返國（均見《三國史記》〈新羅本紀〉）。高僧慧灌，高麗人，在隋嘉祥寺吉藏門下，精研三論，後返本國，轉赴日本，住元興寺，盛弘三論，爲日本三論宗開祖（《元亨釋書》卷一）。當時朝鮮三國來華留學沙門人數衆多，隋朝廷對他們都親切接待，並延聘名德學者爲他們講授。據《續高僧傳》卷十三、卷十五說：釋神迥、釋靈潤，先後於大業十年（614）奉召入鴻臚寺，敷講經論，教授三韓學人。可以想見當時來學的盛況。

其時三國對於中國佛教和文化嚮往甚殷，初唐．武德八年（625），高麗榮留王派人來求佛法（《三國史記》〈新羅本紀〉）。後至開元二十六年（738），新羅國還表請派人來中國學問經教（《舊唐書》卷一九九上）。尤其是七世紀後期，朝鮮在新羅統一時代，與唐友好來往更爲密切。據《三國遺事》卷五記載：新羅．孝昭王元年（唐中宗嗣聖九年，692），興建寶德寺，專爲唐國祈福。而在唐楚州（江蘇淮安）以北，今江蘇、山東沿海一帶，且多有新羅坊、新羅院。可以想見當時新羅入唐僧伽之多。因之在七世紀唐僧西行求法的熱潮中，新羅沙門也多相偕前往，如義淨的《大唐西域求法高僧傳》中，即列有新羅、高麗僧八人。

唐代佛教各宗次第形成，而新羅、高麗學僧在諸宗中也英才輩出。首先是三論宗方面，有高麗沙門道登，於貞觀二年（628）來到長安，繼慧灌之後，從嘉祥寺吉藏受傳三論幽旨，後赴日本，住元興寺，暢演空宗（《本朝高僧傳》卷七十二）。

在慈恩宗方面，有神昉，新羅國人，早年入唐遊學，請解大小乘經論，爲時賢所推重。貞觀十九年（645）夏六月，他奉召入弘福寺，參與玄奘譯場，任證義大德。此後即隨侍玄奘，譯經受學，在大慈恩寺《大毗婆沙論》的翻譯中任筆受，最後於玉華宮寺《大般若經》的譯出時任綴文，始終參與其事，爲奘門四上足之一。著有《瑜伽》、《唯識》等論疏記（均佚）。圓測，原爲新羅王孫，自幼出家，慧解煥發，於貞觀初年來長安，唐太宗愛其明敏，賜以度牒，令住元法寺，學通《毗曇》、《成實》。貞觀晚年，玄奘三藏西遊返國，一見如舊，遂從受學，通達《瑜伽》、《唯識》諸論，後被召爲西明寺大德。圓測門下突出的新羅學者，有勝莊和道證。勝莊早年入唐，後爲唐京大薦福寺大德，晚年參與義淨譯場任證義。著有《最勝王經疏》、《梵網經述記》、《成唯識論決》、《雜集論述記》、《大因明論述記》等。道證長期從圓測受學，於武周．長壽二年（693）由唐齎天文圖返國。著有《成唯識論綱要》、《成唯識論要集》、《辯中邊論疏》、《因明理門論疏》、《因明理門論述記》、《般若理趣分疏》等。又新羅沙門順璟，在本國習法相大乘，傳得玄奘的眞唯識量，乃立決定相違不定量，於乾封年中（666～667），因其本國來使附至長安，時玄奘已逝世二年，窺基見之，盛加賞讚。璟尚著有《法華經料簡》、《唯識論料簡》、《因明正理論鈔》等。又新羅興輪寺沙門道倫，出自窺基門下，依窺基所撰《瑜伽論略纂》並參照其本國學者圓測、順璟、元曉諸說，撰《瑜伽論記》

二十四卷。又新羅沙門智風、智鸞、智雄三人，於武周・長安三年（703）入唐，在濮陽智周門下受學唯識，後赴日本，弘演法相宗義。又圓測的再傳弟子新羅・太賢（一作大賢，出於道證門下），通才博學，尤精於唯識，遼東後進皆遵其明訓。他的著作有《華嚴》、《金剛般若》等經和《瑜伽》、《攝大乘》等論的《古迹記》以及《成唯識論學記》、《成唯識論決擇》、《瑜伽論纂要》、《起信論內義略探記》等書共四十二部，顯見其在弘傳玄奘唯識學方面的突出成就。他所著書並傳入中國。

在華嚴宗方面，有義湘（625～702），新羅雞林府人。天資英邁，弱冠出家，於龍朔元年（661），附唐使由新羅西歸之舶來長安，到終南山至相寺，從智儼學《華嚴》妙旨，時與賢首法藏同學，相與鑽研，著有《華嚴一乘法界圖》一卷。咸亨二年（671）還歸本國，在太白山創浮石寺，學徒雲集，被尊爲東海華嚴初祖。至唐中宗嗣聖九年（692），法藏趁其弟子勝詮返歸新羅之便，由唐寄書與他，並托勝詮抄歸所著《華嚴探玄記》、《一乘教分記》等。當義湘受到法藏的記疏後，掩室探討，經旬方出，命其弟子勵志講習，並宣稱「博我者藏公，起予者爾輩」。成爲中韓古德間弘傳《華嚴》的佳話。同時新羅僧元曉，精研《華嚴》諸經，著有《華嚴》、《楞伽》、《金光明》等經疏和《華嚴經綱目》、《法華經宗要》以及《起信論疏記》等。他的《起信論疏》等當時即已傳入中國，唐・清涼澄觀曾於淮南向法藏受《海東起信疏義》（見《宋高僧傳》卷五），即爲元曉所著。

在律宗方面，有新羅沙門慈藏，以貞觀十二年（638）率領門人僧實等十餘人來到唐京參學，蒙敕慰撫，優禮有加。慈藏稟性慈濟，曾爲四衆廣授歸戒。貞觀十七年（643）將欲回國，唐帝敕賜衣衲及諸綵緞。慈藏又於弘福寺爲國設齋，並度八人；又以本國經像未全，在唐請得藏經一部並佛像等返國。是爲朝鮮有大藏經之始。慈藏回國後，被敕爲大國統，住芬皇寺，大興佛法。唐代道宣門下的新羅學僧甚多，所著戒律章疏當時盛傳於海東。

在禪宗方面，相傳新羅沙門法朗於貞觀年中入唐，從四祖道信受傳心要。法朗的新羅弟子信行（704～779），也渡海來唐，受學於長安唐興寺志空（神秀的再傳弟子）門下，後來返國弘傳禪法。據《景德傳燈錄》各卷所載：南嶽懷讓的法嗣有新羅本如禪師。西堂智藏的法嗣有鷄林道義禪師、新羅・慧（哲）禪師和新羅・洪直（一作洪涉）禪師。道義禪師，德宗建中五年（784）入唐，在唐三十七年，參見西堂智藏、百丈懷海，於穆宗長慶元年（821）返國，爲海東迦智山第一祖（見《祖堂集》卷十七、《禪門寶藏錄》卷中）。慧（哲）禪師，元和九年（814）入唐，謁智藏於冀公山，並至西州浮沙寺披尋大藏三年，開成四年（839）還至新羅，在桐里山太安寺大開禪化。洪直禪師，爲海東實相山第一祖（見《祖堂集》卷十七）。蒲州麻谷山寶徹的法嗣，有新羅無染禪師。他於長慶元年（821）隨國使王子昕入唐，詣南山至相寺聽講《華嚴》，又至洛陽佛光寺問道於如滿，後乃詣蒲州參寶徹，受傳心印。會昌五年（845）歸國，大闡宗風，門弟子二千人，成爲聖住山派（見《祖堂集》卷十七、《禪門寶藏錄》卷上）。袁州仰山慧寂的法嗣，有新羅國五觀山順支（一作順之）禪師。他於大中十二年（858）隨國使泛海入唐，參仰山得法而歸，爲新羅國潙仰宗的初傳（見《祖堂集》卷二十）。唐代先後由新羅來華學禪的僧人還有玄昱、覺體、道均（一作道允）、品日（一作梵日）、迦智、宗彥、大茅、彥忠、智異山、欽忠、行寂、淸虛、金藏、淸院、臥龍、瑞巖、大嶺、大無爲、雲住、慶猷、龜山、慧雲等，高麗先後來華學禪的高僧有雪岳靈（一作令）光、道峯慧炬、靈金、慧洪等。以上新羅、高麗兩地禪師之中，有些語錄也選載在我國禪宗的《傳燈錄》中。此外唐末、五代先後由高麗來中國學禪的僧人還有不少。他們都學有成就，歸國弘傳。於此可

見中韓禪學息息相通的親密關係。

在密教方面，新羅沙門明朗於貞觀六年（632）入唐學雜部密法，貞觀九年返國，創金光寺，爲海東神印宗的開祖。又有新羅沙門惠通，也於當時入唐學密，麟德二年（665）歸國行化（均見《三國遺事》卷五）。又有新羅沙門明曉入唐求學密教，於聖曆三年（700）三月將欲還歸，請得《不空羂索陀羅尼經》一部一卷攜回本國（《開元釋教錄》卷九）。又有新羅沙門慧超，弱冠入唐，開元七年（719）金剛智東來，因師事之。後泛舶南海，經師子等國，歷五天竺，遍禮聖蹟，還過葱嶺，於開元十五年（727）返至安西，撰有《往五天竺國傳》三卷。又隨金剛智、不空受學密法，並入譯場，筆受譯經。建中元年（780）於五台山乾元菩提寺寫出《一切如來大教王經瑜伽三密聖教法門》，並述其祕義。前後五十四年，對於密教的傳弘頗多貢獻。同時又有唐僧義林，曾從善無畏學胎藏法，後赴新羅，弘布密教。

此外入唐遊學的新羅僧人，尚有沙門無相，原爲新羅王子，於開元十六年（728）泛海來唐，玄宗召見，隸禪定寺。後入蜀謁智詵禪師，玄宗入蜀時曾迎入內殿供禮，於至德元年（756）示寂，年七十七（《宋高僧傳》卷十九）。沙門無漏，原亦新羅國王之子，泛海來唐，欲遊天竺，遠至于闐，後轉至賀蘭山，結茅棲止。肅宗徵召不起，後命郭子儀往諭始來，於內寺供養，未遂歸山，遂乃示寂（《宋高僧傳》卷二十一）。新羅高僧地藏，原爲新羅王族，於中唐時渡海來華，至池陽（今安徽青陽）九子山（今稱九華山）中，宴然獨坐，一區善信，悉皆宗仰。以貞元十九年（803）告衆示寂，尸坐石函中，越三年未腐，羣奉之爲地藏菩薩示現。其山因被稱爲地藏靈蹟（《宋高僧傳》卷二十、《九華山志》等）。

朝鮮在高麗王朝時，佛法仍很興盛。據《佛祖通載》卷十八記載：杭州永明寺智覺延壽撰《宗鏡錄》一百卷及詩偈賦詠千萬言，傳至海東，高麗光宗王覽師言教，遣使致書敍弟子禮，並致送金縷袈裟、紫晶數珠、金澡罐等。高麗禪師智宗等三十六人，也先後來到吳越，親承印記，歸國後各化一方，盛傳法眼禪法。

當時，中國在唐武宗毀滅佛教及唐末五代戰亂之後，佛教典籍頗多散佚，而高麗國保存中國典籍甚多。四明沙門子麟於後唐・清泰二年（935）往高麗、百濟等國求天台教籍，受到高麗國的接待，並遣使李仁日送師西還吳越（《佛祖統紀》卷二十二）。嗣後吳越王錢俶又因天台義寂之言，於宋・建隆元年（960）遣使致書以五十種寶向高麗求取教典。翌年（961）高麗光宗王遣僧諦觀奉諸教籍來到吳越，而親聞義寂講授教觀法門，心悅誠服，遂禮以爲師，留居螺溪門下十年，即在當地示寂，著有《四教儀》一卷，爲台宗名籍。同時台宗第十六祖寶雲義通，原爲高麗國人，受具後學《華嚴》、《起信》。晉・天福（936～943）時（一作漢周之際）來中國，初遊天台雲居德韶門下，次從螺溪義寂受業甚久，精通一宗圓頓之學。當其欲由四明泛舶回國，郡守錢惟治（吳越王俶之子）延問心要，又請爲菩薩戒師，留在當地弘法。從此義通在浙東弘揚教觀幾二十年。台宗的知禮、遵式都出在他的門下，受業的學人很多，宋・端拱元年（988）圓寂，終年六十二歲。

宋初在成都新雕大藏經板完成。印出後，宋太宗端拱二年（989），高麗成宗王遣僧如可齎書來請大藏經，太宗即命贈予，並賜如可紫衣（《宋史》卷四八七）。淳化元年（990），高麗又遣使韓彥恭來宋，請求佛經，得到新印的大藏一部，翌年四月齎歸。高麗成宗王親自迎入內殿，邀僧開讀，並下令大赦。同年十月，又遣翰林學士白思柔來謝所贈經典（《高麗史》卷三）。眞宗乾興元年（1022），又付高麗國使韓祚齎歸佛典一藏（同史卷四）。另在中國北方契丹，官版大藏經也於遼興宗（1031～1054）時新雕完成，至遼道宗清寧九年（1063），以新印的契丹藏一部贈送高麗國，

時高麗文宗王備法駕迎於西郊（同史卷八）。此後遼·壽昌五年（1099）、乾統七年（1107），遼使蕭朗、高存壽先後至高麗，每次均以契丹藏經相贈（同史卷十一、卷十二）。當時高麗和宋、遼兩朝都友好交往。宋神宗元豐元年（1078）夏四月，高麗文宗王以宋帝節日，設齋於東林、大雲二寺爲宋帝祝壽。元豐六年（1083）春三月，高麗文宗又命太子奉迎宋朝大藏經於開國寺，仍設道場祈願（同史卷九）。同年高麗文宗病歿，宋神宗詔明州修浮屠供一月，並遣使左諫議大夫楊景略等前往高麗祭奠、吊慰，並聚僧徒，設道場於文宗靈殿（《宋史》卷四八七、《高麗史》卷九）。可見當時兩國在佛教關係上的親切。

高麗僧義天，原爲高麗文宗第四子，年十一出家於靈通寺，習華嚴教觀，後被封爲祐世僧統。於宋·元豐八年（1085）率弟子壽介等來華求學佛法，並獻贈經像，宋哲宗引見，令居啓聖寺。時中國賢首章疏久已逸失，幸得義天持來，得以復傳。義天又從天竺寺慈辯受傳天台教觀，依靈芝元照爲說戒法，並受傳所著《四分律行事鈔資持記》等。更遊佛隴，禮智者塔。於元祐元年（1086）齎同所請得的經書一千餘卷，隨其國使還歸高麗，大弘賢首、天台的教法，並奏請將所得經書悉皆刊行。又以金書三譯《華嚴經》一八〇卷寄贈錢塘慧因寺。慧因寺特地建閣藏之，因此俗稱慧因寺爲高麗寺。元祐三年（1088）淨源在慧因寺圓寂，義天還遣壽介來宋，於其塔前供養。義天著有《新編諸宗教藏總錄》、《圓宗文類》、《大覺國師文集》等。

中國元朝以高麗僧人善於書寫金字經典，元世祖至元二十七年（1290）遣使往高麗國徵寫經僧，時高麗僧統惠永率領寫經僧一百人入元都，寓慶壽寺，用泥金寫大藏經。惠永又在萬安寺講《仁王經》。翌年金字大藏經寫畢，元帝贈與甚厚，遣使送還本國。後至成宗大德元年（1297）、六年（1302），元帝又遣使往高麗徵寫經僧。大德九年（1305）元使忽都不花又至高麗，仍選僧百人偕往元都。至大三年（1310）、至順三年（1332）高麗均遣使來元贈送畫佛（《高麗史》卷三十至卷三十六）。可見當時高麗佛教的經像書畫，很受中國方面的珍重。

其時，元·中峯明本在天目山弘揚禪法，元駙馬高麗王子太尉沈王王璋，於延祐六年（1319）九月齎御香紫衣入天目山，向明本諮決心要（《南宋元明禪林僧寶傳》卷九）。同時杭州慧因寺沙門盤谷，博通經史，駙馬高麗沈王聞師盛名，具書於慧因寺請講《華嚴》大意（《大明高僧傳》卷一）。其時江南禪僧紹瓊於元·大德八年（1304）泛海去高麗，高麗王迎請於壽寧宮演說開示，高麗僧圓明、冲鑒從受禪法，並施行百丈清規，教化甚盛。

其時高麗沙門來中國求法的，有禪僧普愚（1301～1382），於至正六年（1346）入元，居燕京大觀寺，訪求知識，翌年至湖州霞霧山見石屋清珙，蒙授心印，傳衣表信。普愚由江南回到燕京時，元順宗請他於永寧寺開堂說法，賜金襴衣，至正八年（1348）東還高麗弘化。又有高麗禪僧慧勤，於至正八年入元，詣燕京法源寺參梵僧指空，嗣往江南參平山處林，即蒙印可；又朝禮普陀山，訪育王寺悟光、雪窗、無相、枯木榮等；更登婺州優龍山參千巖元長，許以入室，受傳心法；返燕京時，順宗詔令住廣濟寺，贈與甚厚；繼而仍訪諸名山，於至正十八年（1358）還高麗國，大弘教化，受尊爲王師。又有高麗禪僧千熙，於至正二十四年（1364）航海入元，尋訪知識，在聖安寺參謁萬峯時蔚得法返國，盛傳中峯的禪法，受尊爲國師。又有高麗禪僧自超，於至正十三年（1353）入元，詣法源寺及法泉寺參指空和慧勤，更遊南北叢林，歷訪禪宿，學業大進；回到燕京再見慧勤，留居數年，受傳心法，至正十六年歸國弘法。這時中國元亡明興，朝鮮李氏王朝也代高麗王朝而興起，自超以禪學受到朝鮮太祖的崇敬，並被奉爲王師。

明清以來，中韓兩國佛教間雖無特殊可記

的大事，但在這一期間，朝鮮佛教中出現的儒釋會通、禪淨兼修、教禪一致等風氣，在中國佛教界也大致如此。可見中韓兩國佛教徒的關係，從古到今都是親密的。

〔參考資料〕《海東高僧傳》；《三國遺事》；《中華海東佛祖源流》；《朝鮮寺剎史料》；杜繼文主編《佛教史》；愛宕顯昌著・韓瑜譯《韓國佛教史》；李能和《朝鮮佛教通史》；《日韓佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》㉒）；《東亞佛教概說》（《世界佛學名著譯叢》㊻）；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開〉；金煐泰著・沖本克己監譯《韓國佛教史》。

朝鮮佛教通史

二冊。朝鮮・李能和著。收在《大藏經補編》第三十一冊。全書分三編，第一冊收上、中二編，第二冊收下編。其中，上編依編年體分述下列各時代之佛教史實：(1)高句麗時代（372～668）；(2)百濟時代（384～660）；(3)新羅時代（528～935）；(4)高麗時代（936～1392）；(5)朝鮮時代（1392～1910）；(6)朝鮮總督府時代（1911～1916）。

在前三時代之後，依次附記高句麗僧寶之與日本有關者，百濟僧寶之與日本有關者，楡岾寺月氏金像、金官城婆娑石塔、新羅僧寶之與日本有關者。後題朝鮮寺刹禪教兩宗三十本寺並其所屬末寺，並述奉恩寺等三十一寺之寺法、寺乘、宗旨、燈規、主職與寺格。

中編記載宗派，分爲三寶源流，印支淵源羅麗流，臨濟宗之淵源，朝鮮禪宗臨濟嫡派。從釋迦如來應化以迄太古普愚以下之青梅印悟。

下編有雜項二百品題，包含「出西域三千年歷史」至「中央學林是選佛場」等二〇四項。卷末附載宗教小說二篇。

椎尾弁匡（1876～1971）

日本近代淨土宗僧。愛知縣人。號順蓮社性譽隨阿法海。明治三十八年（1905）畢業於東京帝國大學，其後曾任宗教大學教授、大正大學學院院長等職。大正二年（1913），住持東京二本榎清林寺，昭和十五年（1940）移住名古屋建中寺，昭和十九年任清淨華院法主，翌年轉住增上寺（第八十二世），敍任大僧正。昭和三年以來，三次當選衆議院議員。平時致力於佛教的社會化，對於現代淨土宗之教學及信仰運動有很大的影響。在學術方面，以闡明大乘經典之成立與思想，而知名於近代佛學界。著有《椎尾弁匡選集》十卷、《佛教教典概說》、《佛教哲學》、《人間の宗教》、《日本淨土教の中核》等書。

森林書（梵Araṇyaka）

印度婆羅門教聖典吠陀類文獻之一。相傳其內容具神聖性，且有祕密宗教性質，須於森林中傳授學習，故得此名。內容主要在說明有關祭祀規定之祕義，此外，亦包含《奧義書》中所見象徵性、哲學性之思辨內涵。在思想方面，此文獻兼具《梵書》與《奧義書》之性質。此文獻向被視爲詮釋吠陀本集之附屬文獻，而附在《梵書》（祭儀書）之中。現存之森林書，有附屬於《梨俱吠陀》者，亦有附屬於《夜柔吠陀》者。

棲霞寺

位於江蘇南京市東北二十公里棲霞山中峯西麓。始建於南朝齊・永明元年（483，一說七年）。

相傳南朝劉宋年間（420～479），處士明僧紹（即明徵君）隱居攝山（即棲霞山），與僧法度結爲莫逆。南齊時，捨宅爲寺，取名棲霞精舍，請度居之。其後，三論宗初祖僧朗、僧詮、慧布等人相繼來住。至唐代，改名功德寺，增建琳宮梵宇四十九所，極爲壯觀，與山東靈岩寺、荊州玉泉寺、天台國清寺齊名，合稱四大叢林。復因唐高宗撰明徵君碑文，書法家高正臣書，後遂改名隱君棲霞寺。南唐時，高越建舍利石塔，改稱妙因寺。宋代曾稱普雲

寺、棲霞禪寺，元代稱岩因崇報禪院、景德棲霞寺、虎穴寺，明・洪武二十五年（1392）敕書棲霞寺，沿襲至今。

清・咸豐五年（1855）全寺毀於火，光緒三十四年（1908）由寺僧宗仰重建，其後續有增建。寺內主要建築有山門、天王殿、大佛閣、藏經樓、攝翠樓等。大佛閣又名無量壽殿，坐身高約十公尺，佛座高約二公尺。寺後山崖鑿有衆多佛龕、佛像，稱千佛巖，與大同雲岡石窟齊名。又，寺內另存有舍利塔，建於隋・仁壽元年（601），五代南唐（937～975）時重建。八角五層，高約十五公尺，爲仿木結構石塔，基座及塔身雕飾精巧，塔基上並刻有釋迦八相圖。

◉附：〈棲霞山石窟〉（編譯組）

棲霞山石窟位於江蘇南京市東北棲霞山棲霞寺舍利塔東無量殿後的山崖上。棲霞山古名攝山、繖（傘）山。據南朝江總持撰〈攝山棲霞寺碑銘〉及《高僧傳》卷八〈法度傳〉等所載，齊高宗建元年間（479～482），明僧紹來遊此山，結茅茨而居。齊武帝永明元年（483，一說七年）捨所居爲棲霞精舍。棲霞之寺，由此創名。又謂攝山西崖石壁中夜放光，現無量壽佛及殿宇焜煌之狀，明僧紹等遂謀鑿石爲像，紹卒而未果。次子仲璋繼承其志，於齊・永明二年，在西崖鑿無量壽佛及菩薩像。其後，齊・文惠太子等人各依崖之上下深廣，就石壁鑿像，或二、三尊一龕，或五、六尊一龕，號稱千佛崖。

當時共有佛龕二九四個，佛像五一五尊，裝飾富麗，金碧輝煌，與大同雲岡石窟南北齊名。宋、明二代，曾進行修葺，並有增補。千佛岩中道有南唐書法家徐鉉題名石壁，另有宋代游九言書「古千佛岩棲賢寺」七大字，及明重修佛龕之題名石刻等。現佛像除少數完好外，大部分破損，現正予修復。又，《高僧傳》卷十一〈釋僧祐傳〉云（大正50・402c）：「祐爲性巧思，能目准心計，及匠人依標，尺寸無爽。故光宅、攝山大像、剡縣石佛等，並請祐經始，准畫儀側。」據此可知，僧祐嘗參與千佛崖造像工作，其所雕無量壽佛及觀世音、大勢至二菩薩，正反映出淨土思想在南朝之流行。

〔參考資料〕《廣弘明集》卷十七；《續高僧傳》卷十、卷二十、卷二十五、卷三十；《法苑珠林》卷三十六；《法華玄義釋籤》卷十九；《宋高僧傳》卷十七；《佛祖統紀》卷六；《釋鑑稽古略續集》卷三；《大明高僧傳》卷四；任繼愈《中國佛教史》第三卷。

棄老國

印度神話。指一有拋棄老者之陋習的神話王國。依據《雜寶藏經》卷一所載，遠古有一國家名「棄老國」。此國法律規定：「若有老人，必須驅逐。」

有一大臣，其父老邁，依照國法應遭遺棄，但大臣稟性孝順，心有不忍。遂掘地造一密室，供其父居住，以便隨時奉養。

爾時有天神捉二蛇來置於金鑾殿上，謂若能分辨此蛇之雌雄，國家可得久安。否則王及國家在七日後當覆滅。王大懼而徵詢羣臣。時，大臣回家，將此事稟告其父，其父乃教導分辨之法。此後天神更出種種難題試王，王皆藉大臣之答案而一一解決。天神乃因此而應允擁護其國土。

王大喜，將此事告訴大臣。大臣乃以實情相告，謂其違反國法，將老父藏置地穴中。此次因承父教，故得以爲王解困，然甚盼國王能解除禁令，准百姓孝養老者。因此之故，王乃下令國中可以養老以盡孝道。

◉附：〈棄老國〉（摘錄自《雜寶藏經》卷一）

佛言：過去久遠，有國名棄老。彼國土中，有老人者，皆遠驅棄。有一大臣，其父年老，依如國法，應在驅遣。大臣孝順，心所不忍，乃深掘地，作一密屋，置父著中，隨時孝養。爾時天神，捉持二蛇，著王殿上，而作是言：若別雌雄，汝國得安。若不別者，汝身及

國，七日之後，悉當覆滅。王聞是已，心懷懊惱，即與羣臣，參議斯事。各自陳謝，稱不能別。即募國界，誰能別者，厚加爵賞。

大臣歸家，往問其父。父答子言：此事易別。以細軟物，停蛇著上，其躁擾者，當知是雄；住不動者，當知是雌。即如其言，果別雄雌。天神復問言：誰於睡者，名之為覺；誰於覺者，名之為睡。王與羣臣，復不能辯。復募國界，無能解者。大臣問父，此是何言？父言：此名學人，於諸凡夫，名為覺者；於諸羅漢，名之為睡。即如其言以答。天神又復問言：此大白象，有幾斤兩。君臣共議，無能知者。亦募國內，復不能知。大臣問父。父言：置象船上，著大池中，畫水齊船，深淺幾許，即以此船，量石著中，水沒齊畫，則知斤兩。即以此智以答。天神又復問言：以一掬水，多於大海，誰能知之。君臣共議，又不能解。又遍募問，都無知者。大臣問父，此是何語。父言：此語易解。若有人能信心清淨，以一掬水，施於佛僧及以父母急厄病人，以此功德，數千萬劫，受福無窮。海水極多，不過一劫。推此言之，一掬之水，百千萬倍，多於大海。即以此言，用答天神。

天神復化作餓人，連骸拄骨，而來問言：世頗有人飢窮瘦苦劇於我不？君臣思量，復不能答。臣復以狀，往問於父。父即答言：世間有人，慳貪嫉妬，不信三寶，不能供養父母師長，將來之世，墮餓鬼中，百千萬歲，不聞水穀之名，身如太山，腹如大谷，咽如細針，髮如錐刀，纏身至脚，舉動之時，支節火然。如此之人，劇汝飢苦，百千萬倍。即以斯言，用答天神。

天神又復化作一人，手脚杻械，項復著鎖，身中火出，舉體燋爛。而又問言：世頗有人苦劇我不？君臣率爾，無知答者。大臣復問其父。父即答言：世間有人，不孝父母，逆害師長，叛於夫主，誹謗三尊，將來之世，墮於地獄，刀山劍樹，火車爐炭，陷河沸屎，刀道火道，如是衆苦，無量無邊，不可計數，以此方之，劇汝困苦，百千萬倍。即如其言，以答天神。

天神又化作一女人，端正瑰瑋，踰於世人，而又問言：世間頗有端正之人如我者不？君臣默然，無能答者。臣復問父。父時答言：世間有人，信敬三寶，孝順父母，好施忍辱，精進持戒，得生天上，端正殊特，過於汝身，百千萬倍。以此方之，如瞎獼猴。又以此言，以答天神。

天神又以一眞檀木，方直正等，又復問言：何者是頭。君臣智力，無能答者。臣又問父。父答言：易知！擲著水中，根者必沈，尾者必舉。即以其言，用答天神。天神又以二白騲馬，形色無異；而復問言：誰母誰子？君臣亦復無能答者。復問其父。父答言：與草令食。若是母者，必推草與子。如是所問，悉皆答之。天神歡喜，大遺國王珍琦財寶，而語王言：汝今國土，我當擁護，令諸外敵，不能侵害。

王聞是已，極大踴悅。而問臣言：為是自知？有人教汝？賴汝才智，國土獲安。既得珍寶，又許擁護，是汝之力。臣答王言：非臣之智。願施無畏，乃敢具陳。王言：設汝今有萬死之罪，猶尚不問，況小罪過。臣白王言：國有制令，不聽養老。臣有老父，不忍遺棄。冒犯王法，藏著地中。臣來應答，盡是父智，非臣之力。唯願大王，一切國土，還聽養老。王即嘆美，心生喜悅。奉養臣父，尊以為師。濟我國家，一切人命。如此利益，非我所知。即便宣令，普告天下，不聽棄老，仰令孝養；其有不孝父母，不敬師長，當加大罪。

梨俱吠陀（梵Ṛg-veda，巴Iru-veda、Iru-bbeda，藏Nes-brjod kyi rig-byed）

十卷。為印度婆羅門教根本聖典四吠陀之一。又作荷力吠陀、頡力薜陀、一力毗陀、信力毗陀、億力毗陀。意譯讚誦明論、作明實說。「梨俱」，為光輝之義。係上古雅利安人頌神讚歌之集錄，為四吠陀的根本，亦為印度

最古的典籍，然此書並非一人所作，亦非成於一時。至後世成爲勸請僧（hotṛ）的祭典書。

全文由一〇一七篇讚歌及十一篇補遺構成，計有一〇五八〇頌。十卷中，第二至第七卷係由Gritsamada家等傳來的讚歌集，俗稱聖仙家傳之卷（Familien-bücher），爲全書的中心，成立於西元前1200年左右。第一、八、九卷乃增補第二至第七卷而成，包含哲學性讚歌的第十卷亦是新成立的部份。透過全書歌頌諸神的讚歌，可以瞭解古代印度人的宗教、文化與生活情形，是極珍貴的印度歷史文獻。

有關本書的研究，自西元1846年，德國學者羅特（R. Roth）發表《Zur Litteratur und Geschichte des Weda》以來，語言學者、文獻學者、哲學家等多人，皆以不同立場研究本書。

◉附：金克木《梵語文學史》第一編第二章第一節

《梨俱吠陀本集》，簡稱《梨俱吠陀》，是人類上古社會遺留下來的文化寶庫之一。它是一部詩歌總集，在世界文學中放射著光輝，好像我國的上古詩歌總集《詩經》一樣。（中略）

《梨俱吠陀》的創作年代至今未能確定。這是古代的印度人民長期積累的集體創作，可能經歷了幾百年以至千年以上的過程。從內容以及它和其他《吠陀》的關係上看，它的編訂年代可能是在西元前1500年前後，比另外三部《吠陀》都要早。

《梨俱吠陀》中說到的地理範圍是當時印度北部恒河以西的廣大地區，中心是印度河流域。這個地區中有很大一部分現在屬於巴基斯坦。

這一時代的生產力還是很低下的。生產主要靠牧畜，也有狩獵，農業不佔第一位，但已經用犁耕地，用鐮刀收割、打穀和挖溝渠。牛是最重要的牲畜，是財富的主體。馬是用來曳車作戰的。牛奶、酥油和牛肉是重要的食品。蘇摩酒是大家嗜好的飲料，還有一種普通酒。手工業發展了。木工有重要的地位。他們會製造車輛。冶金工人也有了。他們用鳥的翅膀搧風。用槳划行的木船是水上交通工具。還有製革工人用牛皮做皮囊和弓弦。婦女擔任縫紉和編蓆。織布技術也出現了。交換已經產生，起先常用牛或飾物當做貨幣。金屬中有金（可能最初是銅的別名）被當作寶貴的財富。還有鐵，但顏色是帶紅色的，可能也只是銅。在《阿達婆吠陀》中「黑的」鐵和「紅的」鐵分開了，而且說到金屬的犁頭，大概那時才開始用鐵。

私有財產制度已經發生了。盜賊和債務是常提到的。家庭是經濟生活的基本單位。家長是男性，兒子是寶貴的；不過婦女的地位還不很低。婚禮是在新娘家裏舉行的，這習慣一直傳到現代。

這時的音樂和舞蹈有了發展。樂器有鼓、吹奏樂器和弦琴。歌唱是大家喜愛的。賽車是一種公共娛樂。用骰子賭博也很流行，還有賭場。

戰爭是經常發生的。徒步或者乘戰車作戰。戰士有金屬的盔甲。武器主要是弓箭。箭尖是有毒的角尖或用金屬製成。矛和斧也是常提到的武器。

上面所說的是《梨俱吠陀》裏所包括的整個一個時代的社會情景的略述。在這樣的社會裏產生了大量的詩歌。這證明了當時人民的集體藝術創造力量的巨大。

《梨俱吠陀》共有一〇二八首詩，其中有歷來算做附加的十一首，如果不算，便只有一〇一七首。最短的詩只有三節，最長的有五十八節，一般都不超過十二節。全書共有一〇五五二詩節，不算附加的，便只有一〇四七二詩節。這些詩編成一集，有兩種分卷法。分爲十卷的比較通行，分成八卷的是完全按照詩節數目機械地分卷，兩者的詩數和編排次序相同。

印度傳統認爲這些詩是上古的仙人傳授下來的。第二卷到第七卷是六個著名的仙人家族

所傳授，每一仙人家族有一卷。這六卷現在一般認爲是比較古老的成分。第八卷是兩個家族傳授的。傳統給每首詩都署上一個仙人的名字，但這並不一定是詩的作者。編訂不依照內容，不過第九卷却據說是專爲歌頌蘇摩的。蘇摩是酒名，也是月亮。

《梨俱吠陀》的每首詩都分成一些詩節，一節就是一個「梨俱」。詩的格律是以每節詩中的音數整齊的「句」作單位的。每一「句」中只有末尾四個音分別有固定的長音或短音。但最末一個音如果是短音也可以讀長，所以實際上這個音也是不確定的。全書中用的格律有十五種，不過只有七種用得比較多，而出現得最多的只有三種，約佔全書的五分之四，三個八音「句」構成一節的格律很普遍，有二四五〇節，幾乎佔全書的四分之一，四個八音「句」構成一節的格律在應用數量上只有前者的三分之一，但是這個格律後來廣泛流行，就是一般所謂三十二音一節的「頌」體。四個十二音「句」構成一節詩的格律也很普遍。最常用的是四個十一音「句」構成一節詩的格律，約佔全書的五分之二。十一音和十二音構成一「句」的在第四音或第五音後有個停頓。從上面所說的情況看來，格律是以計算音數爲主，而輔以長音短音的調節。雖然格律的種數不少，但是基本上只有三句或四句構成一節的兩類，而且並不複雜，還符合自然的節奏，並不像後來古典詩的格律那樣繁難，因此一般人也可以很容易學會用來創作。這種詩體多半還接近歌謠。

《梨俱吠陀》的詩歌，在印度古代仙人爲了實際目的加以編訂以後，首先在奴隸社會中被祭司用作宣傳神祕主義的材料。在封建社會裏，它幾乎被一般人遺忘了，除了作爲禱告詞以外，只有少數哲學家還用來作宣傳唯心主義的依據。到了近代，許多西方學者花費了很大力量，作了不少比較語言學的和資料考證性的工作；但是由於他們常懷偏見，而且不懂社會發展規律，又用唯心主義觀點和形而上學的方法，結果是在解說詞句和排比資料方面有很大貢獻，而對內容仍往往不能正確理解。不過他們剔除了一些印度傳統中的神祕不合理的解說，作了新的探索，在闡發內容方面也還有一定的功績。

〔參考資料〕 湯用彤《印度哲學史略》；黃懺華《印度哲學史綱》；高楠順次郎、木村泰賢合著．高觀廬譯《印度哲學宗教史》；辻直四郎《ヴェーダとウパニミャッド》。

渡邊海旭（1872～1933）

日本淨土宗僧。爲明治年間至昭和初期，在學術、宗教、教育、社會事業等各方面都相當活躍的佛教學者。又稱明蓮社諦譽善阿，號壺月。

氏生於東京淺草田原町，自幼失怙，十四歲出家，明治十九年（1886），入東京淨土宗學分校，後轉小石川本校。二十八年畢業，任淨土宗第一教校教諭，兼「淨土教報」主筆。1900年以第一期淨土宗海外留學生身份赴德國，師事琉曼（Ernst Leumann）教授，修學梵文、巴利文、藏文。曾以德文、英文發表多篇論文，並校訂梵文《普賢菩薩行願讚》（Bhadra-carī-praṇidhana，1905），協助洪里（R. Hoernle）、瓦利塞（M. Walleser）等人研究佛典。

1910年歸國後，執教於宗教大學、東洋大學。翌年，在東京深川設立「淨土宗勞働共濟會」、「日本佛教學協會」。前者爲佛教社會事業的先驅。又出任芝中學校校長。其後，曾與高楠順次郎共同監修《大正新脩大藏經》的編輯工作，且曾任大正大學教授、淨土宗執綱。1933年於西光寺辭世。

氏生前之著作，除多篇論文外，另有1918年由丙午社出版的《歐米の佛教》一册，以及遺稿集《壺月全集》二册。

〔參考資料〕 芹川博通《渡邊海旭研究》。

渡邊雲照（1827～1909）

日本明治初期眞言宗僧。又作釋雲照。出雲（島根縣）人。以主張戒律主義而著名。天保七年（1836），從岩屋寺慈雲出家，學華嚴、天台、密教。嘗依飲光之嫡孫長榮寺端堂受十善戒。明治二年（1869），與淨國寺徹定加入諸宗同德會盟，上呈「僧弊一洗官符建白」等數千言奏文，訴請復興戒律。曾企圖改革宗門，並獲大崎行智之協助，然遭高野山徒衆的反對。

明治十八年，師與宗門斷絕關係。後成立十善會，以東京目白台的新長谷寺、那須野的雲照寺爲戒律主義的道場。明治二十三年，創刊《十善寶窟》，並發表「十善戒宗安心大旨」等多篇論說。明治三十一年，成立十善會分會於全國各地。著有《佛教大意》、《大日本國教論》等書。

渡邊照宏（1907～1977）

日本佛教學者。東京人。爲眞言宗智山派僧侶。畢業於東京帝大印度哲學科，後留學德國，專研原典學。返國後，先後任教於智山專門學校、九州大學、東洋大學等校。曾以《攝眞實論並びに釋の研究》獲文學博士學位，該書以佛典之翻譯、校訂與豐富的文獻學知識，探討佛教的歷史發展與特質，甚獲佳評。此外，另有《佛教》、《日本の佛教》、《死後の世界》、《お經の話》、《新釋尊傳》、《不動明王》等書。

湯用彤（1893～1964）

近代佛教學者。字錫予。原籍湖北黃梅，出生於甘肅渭源縣。1917年畢業於清華大學，1918年赴美留學，先後肄業於罕姆陵大學與哈佛大學。返國後，歷任東南大學、南開大學、中央大學、北京大學教授，北京大學文學院院長。1946年膺選中央研究院第一屆院士。精通梵語、巴利語、英文、日文等多種外國語文，熟諳中國哲學、印度哲學與西方哲學，畢生致力於中國佛教史、魏晉玄學和印度哲學的研究。

湯氏一生著述甚豐，著有《印度哲學史略》、《魏晉玄學論稿》、《往日雜稿》、《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》。其中以《漢魏兩晉南北朝佛教史》最具代表性。該書詳論漢末以迄南北朝末期的佛教史大事，不惟重視佛教義學，且對佛教之外延問題（佛教之弘傳、與世俗之關係、高僧之求法、著述、僧團之組織等）亦鋪敍極詳。

〔參考資料〕 顏尚文〈湯用彤的漢唐佛教史研究〉（台灣師範大學《歷史學報》第十一期）。

湯殿山

日本修驗道之靈山之一。又稱戀山。位於山形縣。與羽黑山、月山合稱「出羽三山」。相傳爲弘法大師於天長二年（825）所開創，是「金胎一致」之大日如來之本地，然自古又被視爲藥師如來之本地——琉璃光淨土，並以爲經由羽黑山、月山到總奧院湯殿山之修道歷程（即「三關三渡」），能成就即身成佛。

湯殿山在近代屬於眞言宗，轄東叡山，而與羽黑山相對立。該山之修驗者有「一世行人」之稱，著名者有眞如海上人等自土中入定之即身佛。

滅緣・滅行

部派佛教之修行用語。即「滅所緣」與「滅行相」的合稱。指聲聞人於見道以前的中忍位，次第減略所緣的觀境與能緣的行相，而觀四諦之理。《俱舍論》卷二十三云（大正29・119c）：「瑜伽師於色、無色對治道等，一一聖諦行相所緣漸減漸略，乃至但有二念作意，思惟欲界苦聖諦境，齊此以前名中忍位。」

所緣觀境雖是苦集滅道四諦，但三界中，色、無色界合爲上界，欲界爲下界，上下二界各觀四諦，合爲八諦，即爲八緣。行相是能緣行解的相狀，四諦各有四行相。即：觀苦諦時，修非常苦空非我四行相；觀集諦時，修因集

生緣四行相；觀滅諦時，修滅靜妙離四行相；觀道諦時，修道如行出四行相。故合有十六行相，上下八諦總成三十二行相。

聲聞人已入四善根位，於煖、頂二位具修三十二行相，進至忍位。忍有下中上三品，下忍位雖與煖頂相同，也具修三十二行相，但在入中忍位時用縮觀法，漸減漸略一直到唯留一行二剎那觀，名為中忍滿。上忍位及世第一法，皆以一行一剎那觀而無間入見道。

減緣減行，即指於中忍位漸減漸略的方法。在此以前，觀猶未熟，因此不能縮觀，而上忍及世第一法亦唯一剎那，無從修減略之法。故唯中忍適用縮觀法。而中忍位所以須要減略，是因為四善根為見道的方便加行，見道乃速疾之道，唯有十五心，於其中不能具觀衆多行相。

至於其減略的次第，行相雖有三十二，但以應減略的行相不從第一個觀起，故僅三十一周。此中，緣行同減，因緣減時唯名減緣，不名減行，所以七周是減緣，二十四周是減行。亦即先以「非常、苦、空、非我」四行相觀欲界的苦諦，其次以同樣的四行相觀上界的苦諦，以及以道如行三行相觀上界的道諦，則減略「出」之一行相為第一周。接著又如前以四行相觀欲界苦諦，乃至以道如二行相觀上界道諦，則減略「行」之行相為第二周。如是逐次減一行，至第四周，以出之行相觀欲界道諦，不觀上界道諦為減緣之第一周。

減緣為減略上界道之行相，雖亦是減行，但只稱為減緣，不名減行。如是次第而觀，至第三十周減略欲界道諦、上界滅諦、欲界滅諦、上界集諦、欲界集諦、上界苦諦之各四行，以及欲界苦諦中之非我、空、苦三行，第三十一周唯留「非常」一行相不滅。

如苦法智忍、苦法智，以審慮、決定二剎那心作「非常」之行相而觀欲界之苦諦，名為中忍滿。即中忍位至一行二剎那而滿，自此無間生起殊勝之善根，唯以一剎那之心觀欲界之「苦」行相而入上忍位，又於此無間之剎那中，觀欲界之「苦」行相，圓滿忍位而入於世第一法之位，由是，更入苦法忍、苦法智之位。此上忍、世第一法、苦法忍及苦法智等四位，皆是同一所緣且同一行相，亦即僅留「苦」之行相。然《大乘義章》卷十一、《俱舍論頌疏》卷二十三、《法華玄義釋籤》卷三（上）等，則以「二行二剎那」之心觀欲界之「苦」，而稱之為中忍滿。

古來對此，有種種說法。或云留「非常」一項者，是二行二剎那，留其餘三行相之任一者，為一行二剎那；或說上忍與世第一法之故，故稱二行二剎那；或謂正觀、減滿之故，故為二行；或稱約「習修」及「得修」二者，而名二行。然若一行二剎那在《婆沙》、《俱舍》等諸論所說一致，則以之為二行二剎那，當係誤傳。

〔參考資料〕 《阿毗曇毗婆沙論》卷三；《大毗婆沙論》卷五；《俱舍釋論》卷十六；《阿毗達磨順正理論》卷六十一；《顯宗論》卷三十；《俱舍論光記》卷二十三；《法華經文句》卷六（下）；《四教義》卷三。

湧泉禪寺

位於台北市士林區。民國四十六年妙廣創建。五十二年妙廣之弟子達迦募資擴建，七十二年九月竣工。主要建築為大雄寶殿、客廳、齋堂、寮房等。前任住持妙廣（1902～　），俗姓羅。民國二十一年依大湖法雲寺覺力出家，四十四年承接七塔寺法脈。曾數度出國弘法，足跡遍歷日本、韓國、東南亞、泰國等地。除湧泉寺外，另建有豐原妙音寺、高雄法音寺等道場。現任（1993）住持為達迦。

〔參考資料〕 闞正宗編《台灣佛寺導遊》㈠。

湛然（711～782）

唐代天台宗高僧。俗姓戚，常州晉陵荊溪（今江蘇宜興縣）人，其家世習儒學，幼年便超然有邁俗志。玄宗開元十五年（727），他年十七歲，遊浙東，尋師訪道。至十八年（

730），於東陽遇金華方巖，示以天台教門並授以《摩訶止觀》等書，於是求學於台宗八祖左溪玄朗（673～754）門下。玄朗知為道器，誨以所傳天台教觀的大旨，其後十餘年間專究此學。到天寶七年（748），三十八歲，才在宜興君山鄉的淨樂寺出家。既而往會稽的開元寺，就四分律相部宗名僧曇一，廣究律部。又在吳郡開元寺，敷講《摩訶止觀》。過了六年（天寶十三年，754），玄朗圓寂，於是在東南各地盛弘天台的教法。當時禪、華嚴、法相諸宗，名僧輩出，各闡宗風，湛然慨然以中興天台為己任，常對弟子說：「今之人或蕩於空，或膠於有，自病病他，道用不振，將欲取正，捨予誰歸？」從而祖述所傳，撰天台三大部的註釋及其他凡數十萬言，顯揚宗義，對抗他家，於是台學復興。天寶、大曆間（742～779），玄、肅、代三宗前後徵召他，都托病固辭。初住蘭陵（今江蘇武進縣），晚年遷天台國清寺，以身誨人，耆年不倦，當大兵大饑之際，學徒來集的更多。德宗建中三年（782），在佛隴道場圓寂。天台宗人尊為第九祖。一般稱為荊溪尊者，又稱妙樂大師。弟子有道邃、行滿、元浩等三十九人，其中吳門元浩（？～817）於《法華》、《止觀》之學深有所得，為湛然囑累弟子。道邃、行滿後來傳教觀於日僧最澄（767～822），最澄盡寫此宗的教籍以歸，開立日本的天台宗。賢首宗的名德清涼澄觀，早年亦嘗從湛然受學《止觀》及《法華》、《維摩》等疏。又有翰林學士梁肅，也曾從湛然學教觀，深得心要，嘗以《摩訶止觀》文義弘博，刪定為六卷，又述《止觀統例》一卷等。其說出入儒釋，和宋代理學極有關係。此外，從湛然受學的人士，有李華等數十人。

湛然的著作，有《法華玄義釋籤》二十卷、《法華文句記》三十卷、《摩訶止觀輔行傳弘決》四十卷，註釋三大部，闡明智顗教觀的深旨。又有《金剛錍》一卷、《止觀義例》二卷、《法華五百問論》三卷，建立自宗的正義，破斥他家的異解。此外，有《摩訶止觀輔行搜要記》及《維摩經略疏》各十卷、《維摩經疏記》六卷或三卷、《華嚴經骨目》二卷、《法華經大意》、《十不二門》、《始終心要》、《法華三昧行事運想補助儀》各一卷等。其中《十不二門》，原是《法華玄義釋籤》卷十四的一節，湛然在《釋籤》中，立色心、內外、修性等十種不二門，發揮本、迹十妙的深旨，後人以其說在天台教學上佔重要的地位，錄出別行，註解多到五十餘部。《玄義釋籤》、《文句記》、《止觀輔行》、《金剛錍》、《始終心要》也都有後人的註解。

湛然極力發揮智顗的宗義，然而有時借助於《大乘起信論》，有時接近賢首家言，其獨特的學說，是「無情有性」論，他在《金剛錍》、《止觀義例》及其他著作中，按依正不二、色心一如之理，說佛性遍法界，不隔有情無情，一草一木、一礫一塵，皆有佛性。但他在這裏所說佛性，是三因（正因、了因、緣因）佛性中的正因佛性，即是法性，又即眞如。他進而應用《起信論》的眞如隨緣不變說，來證明無情有性。依他說：假如依不變隨緣理，常住的眞如和變化的萬法是一體，有情、無情都不在萬法之外，那就彼此眞如同一。猶如波雖有清濁之分，濕性却無彼此之別。如《金剛錍》說（大正46・782c）：「萬法是眞如，由不變故。眞如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無眞如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵，眞如之體何專於彼我？是則無有無波之水，未有不濕之波。在濕詎間於混澄，為波自分於清濁。雖有清有濁而一性無殊，縱造正造依依理終無異轍。」認為不僅有情具有佛性，無情也本來具有。原來早年從湛然受學教觀的澄觀，後來轉入賢首宗，在所撰《華嚴大疏鈔》卷三十說（大正35・726b）：「經云：佛性除於瓦石。論云：在非情數中名為法性，在有情數中名為佛性。明知非情非有覺性。」《華嚴經疏演義鈔》卷三十又說（卍續10・108上）：「此段疏為遮妄執一切無情有佛性義。」湛然的《金剛錍論》，主要對其說而發，間

及唯識家的決定二乘及無性有情無佛性論。（黃懺華）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第八講（摘錄）

湛然所努力的工作主要有兩方面：一方面，對天台的基本理論三大部都作了註解，並加以發揮，特別是使圓融三諦之說更深刻化了。他認爲，三諦不但相即，而且有雙遮雙照的統一意義。原來講「空」偏重於遮，講「假」偏重於照，「中」則遮照俱有，這就把肯定與否定分開了。湛然則以爲「空」「假」兩者都有否定（遮）有肯定（照），既非單純的一種，也不是三者簡單的聯合，而是雙方都具有遮照，這就叫雙遮雙照。另方面，他爲了對付賢首、慈恩的緣起說，對於本宗原有的理論又加以補充。他採取了《起信論》中如來藏緣起的思想。因此，他對於「性具」方面就用了《起信論》的「眞如隨緣」來解釋「一念三千」之說。以爲「諸法眞如隨緣而現，當體即是實相」，這樣一來，天台宗原來的思想，就未免變得模糊了。

此外，他還直接批判了慈恩、賢首、禪宗各家的理論。慈恩宗窺基曾作《法華玄贊》，其中有很多不同意天台宗的地方，湛然批判慈恩的重點就放在這部書上，他寫了《法華五百問論》，提出了五百處錯誤加以質難。反對賢首，他寫了《金剛錍》。金剛錍是印度醫師醫治眼翳的工具，他藉以諷刺賢首宗人由於無明蒙蔽看不清問題，也需要用金剛錍刮治一下。在這部書中他特別提出無情之物也有佛性的主張，與賢首只承認有情有佛性的說法相對立。反對禪宗，他在《止觀義例》中批判他們的禪法是「暗證」，證而無教作根據。由於湛然的這番努力，抬高了天台宗的地位，使天台宗一時有了中興之勢，他的理論爲宋代天台宗的更加盛行打下了基礎。但是，由於吸收了《起信論》的思想，有許多含混不淸之處也爲宋代天台宗內部的分歧播下了種子。

出於湛然門下的還有梁肅（官僚、能文），著有止觀一類的書，與中國的傳統思想相調和，提出返本之說等等。這已非天台宗的主要學說了。（中略）

湛然本與淸凉有師弟關係，淸凉曾向他問過學。湛然把賢首宗學說的重要典據《起信論》的思想，特別是不變隨緣的重要論點也吸收到了天台宗來，這在他以前是沒有的。他並且對此作了不同於賢首宗的解釋。賢首宗認爲：不變而隨緣，隨緣而不變，正如《論》中以水與波爲喩，儘管波濤洶湧，形象千變萬化，但其濕性（即水）不變。天台宗則不是這樣說，他們認爲：不變隨緣是一致的，不變即隨緣，隨緣即不變，波即是水，水即是波，不必用甚麼濕性來說。換言之，不變與隨緣，不是以濕性與水來比，而是以波與水來比。荊溪的這一說法，是利用了《起信》的矛盾處，以與賢首宗相對抗，並且集中批評了這一點。根據賢首宗的說法，最終歸結是有情有佛性，無情無佛性，因此，他們所說的性起之性只能是心性而不是法性。天台反對它，認爲性起之性同時也應該包括法性，否則只能承認有情有性起，而無情則無性起，以至於不能承認二者均有佛性。由天台宗本來的性具說看，指的一念三千，一切有情無情都包括在內，所以天台批判賢首宗的重點是在於指出他們不把無情也看成有佛性（詳見《金剛錍論》），這樣，儘管把他們自己的性起說同天台的性具說拉攏在一起，事實上是不通的。這樣，天台宗就維持了自己性具說的優越地位，表示了更勝於賢首宗。

◉附二：《宋高僧傳》卷六〈湛然傳〉

釋湛然，俗姓戚氏，世居晉陵之荊溪，則常州人也。

昔佛滅度後，十有三世至龍樹，始用文字廣第一義諦，嗣其學者號法性宗。元魏、高齊間，有釋慧文默而識之，授南嶽思大師，由是有三觀之學。洎智者大師蔚然興於天台，而其道益大。以教言之，則然乃龍樹之裔孫也，智

者之五世孫也，左溪朗公之法子也。

家本儒墨，我獨有邁俗之志，童丱邈焉，異於常倫。年二十餘，受經於左溪，與之言大駭，異日謂然曰：「汝何夢乎？」然曰：「疇昔夜，夢披僧服，掖二輪，遊大河之中。」左溪曰：「嘻！汝當以止觀二法，度羣生於生死淵乎！」乃授以本師所傳止觀。然德宇凝精神鋒爽拔，其密識深行沖氣慧用，方寸之間，合於天倪。至是始以處士傳道，學者悅隨，如羣流之趣於大川也。

天寶初年，解逢掖而登僧籍，遂往越州曇一律師法集，廣尋持犯開制之律範焉。復於吳郡開元寺敷行止觀，無何朗師捐代，挈密藏獨運於東南。謂門人曰：「道之難行也，我知之矣。古先聖人，靜以觀其本，動以應乎物，二俱不住，乃蹈於大方。今之人或蕩於空，或膠於有，自病病他。道用不振，將欲取正，捨予誰歸？」於是大啓上法，旁羅萬行，盡攝諸相入於無間，即文字以達觀，導語默以還源，乃祖述所傳章句，凡十數萬言。心度諸禪身不踰矩，三學俱熾羣疑日潰，求珠問影之類，稍見罔象之功行，止觀之盛始，然之力也。

天寶末，大曆初，詔書連徵，辭疾不就。當大兵大饑之際，揭厲法流學徒愈繁，瞻望堂室，以爲依怙。然慈以接之，謹以守之，大布而衣，一牀而居，以身誨人耆艾不息。

建中三年二月五日，示疾佛隴道場，顧語學徒曰：「道無方，性無體，生歟死歟其旨一貫，吾歸骨此山，報盡今夕，要與汝輩談道而訣。夫一念無相謂之空，無法不備謂之假，不一不異謂之中，在凡爲三因，在聖爲三德，爇炷則初後同相，涉海則淺深異流，自利利人在此而已。爾其志之。」言訖，隱几泊然而化，春秋七十二，法臘三十四。門人號咽，奉全身起塔，祔於智者大師塋兆西南隅焉。入室弟子吳門元浩，可謂邇其人近其室矣。

然平日輯纂教法，明決前疑，開發後滯，則有《法華釋籤》、《法華疏記》各十卷，《止觀輔行傳弘決》十卷、《法華三昧補助儀》一卷、《方等懺補闕儀》二卷、《略維摩疏》十卷、《維摩疏記》三卷、《重治定涅槃疏》十五卷、《金錍論》一卷，及《止觀義例》、《止觀大意》、《止觀文句》、《十妙不二門》等，盛行於世。

詳其然師始天寶，終建中，以自證之心，說未聞之法。經不云乎？云何於少時大作佛事，然師有焉。其朝達得其道者，唯梁肅學士，故摛鴻筆成絕妙之辭。彼題目云：「嘗試論之，聖人不興其間，必有命世者出焉。自智者以法傳灌頂，頂再世至於左溪，明道若昧，待公而發，乘此寶乘，煥然中興。蓋受業身通者，三十有九僧；縉紳先生，高位崇名，屈體承教者，又數十人。師嚴道尊，遐邇歸仁，向非命世而生，則何以臻此？」觀夫梁學士之論，儗議偕齊，非此人何以動鴻儒？非此筆何以銘哲匠？蓋洞入門室，見宗廟之富，故以是研論矣。

吁！吾徒往往有不知然之道。詩云：「維鵲有巢，維鳩居之。」梁公深入佛之理窟之謂歟！有會稽法華山神邕作眞讚。至大宋・開寶中，吳越國王錢氏追重而誄之，號「圓通尊者」焉，可不是歟？

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷七、卷十、卷二十三～卷二十五、卷四十九、卷五十三；《佛祖歷代通載》卷十九；《天台九祖傳》；慧嶽《天台教學史》第三章；蔣維喬《中國佛教史》卷三第十五章；牟宗三《佛性與般若》第三部第一分第三章；《天台の教義と信仰》。

湛山寺

山東省寺院。位於青島市東部湛山西南。是青島市區唯一的佛寺。天台宗僧倓虛始建於1934年。其初先建後殿，至1938年，大雄寶殿落成。全寺面積約十公頃，院落四進。進門依次爲天王殿、大雄寶殿、三聖殿與藏經樓。天王殿正中供奉木雕彌勒佛、護法韋陀像，兩旁爲四大天王彩塑。大雄寶殿內祀釋迦牟尼木質雕像，高七公尺。十六尊金身尊者侍立兩側。

三聖殿供阿彌陀佛、觀世音、大勢至菩薩雕像。藏經樓內藏佛經六千餘册及古代佛像。此外，寺內又有居士院、佛學院、齋堂等建築。山門東側則有一座七級寶塔，名爲「藥師琉璃光如來寶塔」，俗稱藥師塔。

渴樹羅（梵kharjūra，藏ḥbra-groḥi śiṅ）

樹名。又作朅樹羅、佉珠羅，意譯酬果。屬棕櫚科，學名爲Phoenix dactylifera，Linn。原產於伊朗，分佈於印度、孟加拉、非洲北部等地。葉呈櫛齒狀，果實如指頭般大，味甚美。若在黃昏時，切開樹幹與枝葉的接口，置甕於樹下，待翌日清晨，甕中即呈滿樹汁。歷經一段時間之後，樹汁即醱酵，帶有酸味，釀造後即成酒，此即是渴樹羅漿。《根本說一切有部百一羯磨》卷五列舉更藥八種漿，其中第八種爲渴樹羅漿（kharjūna-rasa），該處夾註曰（大正24·478a）：「形如小棗，澀而且甜，出波斯國，中方亦有，其味稍殊，其樹獨生，狀如棕櫚，其果多有漿，至番禺時，人名爲波斯棗，其味頗與乾柹相似。」

〔參考資料〕《金光明最勝王經》卷一；《慧琳音義》卷二十九。

無

早期佛教經論中所說的無，是指相對於「有」之「非有」，亦即相對於「存在」之「非存在」。如《雜阿含經》卷七云（大正2·43c）：「爾時世尊告諸比丘，何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令諸衆生作如是見、如是說：無施、無會、無說、無善趣惡趣業報、無此世他世、無母無父、無衆生。」《大毗婆沙論》卷七十六云（大正27·393b）：

「若執無過去，應無過去佛。若無過去佛，無出家受具。（中略）復次，若過去、未來非實有者，彼現在世應亦是無。觀過去未來施設現在故，若無三世便無有爲。若無有爲，亦無無爲。觀有爲法立無爲故。若無有爲無爲，應無一切法。若無一切法，應無解脫出離涅槃。如是便成大邪見者。勿有斯過。故知實有過去未來。」

類似的用法，在大乘論典中亦可見及，如《中論》卷一〈觀六種品〉云（大正30·7c）：「若使無有有，云何當有無，有無既已無，知有無者誰。」「淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。」《大智度論》卷十八云（大正25·194b）：

「菩薩觀一切法一相，所謂無相。如牛中無羊相，羊中無牛相。如是等諸法中，各各無他相。如先言因有故，有心生，是法異於有，異故應無。若有法是牛，羊亦應是牛，何以故，有法不異故。若異則無，如是等一切皆無。」

然而，一般而言，大乘經論中所說的「無」，其意涵較廣，亦即如《中論》卷四、《大智度論》卷六等所說，係藉超越相對性之有無，泯絕諸法之假實斷常，而以「無」爲一切皆空之同義語。《大般若經》卷四云（大正5·22b）：

「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。受想行識不異空，空不異受想行識，受想行識即是空，空即是受想行識，（中略）如是空中無色，無受想行識，無地界，無水火風空識界，無眼處，無耳鼻舌身意處，無色處，無聲香味觸法處，（中略）無預流，無預流果，無一來，無一來果，無不還，無不還果，無阿羅漢，無阿羅漢果，無獨覺，無獨覺菩提，無菩薩，無菩薩行，無佛，無佛菩提。舍利子！修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與如是等法相應故，當言與般若波羅蜜多相應。」

此中意趣，係以爲若一一檢討任何存在物的存在情況，則可知並沒有任何實際存在，就佛道修行的人格發展而言，其中的過程也沒有任何可執著的東西。換句話說，「無」是徹底的，與般若波羅蜜多相應。故同經卷三十八又說，「無性」乃般若波羅蜜多之自性，此即依透徹之否定來開展大乘佛教無所滯礙執著的般若大慧。

又，《華嚴經》與《般若經》的觀點不同

，因此，《華嚴經》之主要層面並不像《般若經》從否定面來開展般若大慧，然而亦非全無類似用例。舊譯卷三十（大正9·595a）：

「一切諸佛正覺法界，無名無性，無三世名，無衆生名，無法名，無非法名，無功德名，無非功德名，無菩薩名，無佛名，（中略）一切諸法皆悉寂滅，無入，無界，法界無所有，而亦不壞一切法相，一切諸法無有起者，悉如虛空一切法寂滅，無有業報，無所學。」

這是以徹底的非存在來顯示如來的超越境界。此外，《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》也有類似的義趣。

在《維摩詰所說經》中，維摩曾以默然無言表現「無」的徹底性及積極性的意趣。而唯識學派所主張的「無」，則爲脫離意識的客觀對象。《成唯識論》卷二（大正31·7a）：「實無外境唯有內識似外境生，（中略）如愚所分別，外境實皆無。」在唯識學派的三性之中，分別性或遍計所執的自性都是無，如《攝大乘論釋》卷五（大正31·182a）：「分別性相者，實無有塵。唯有識體顯現爲塵。」《成唯識論》卷八（大正31·45c）：「此所妄執自性差別，總名遍計所執自性，如是自性，都無所有。」

中國諸師對「無」的概念，由《大乘大義章》、《肇論》、《注維摩詰經》等處可以窺知。他們所理解的「無」係與般若經驗相即；但《大乘玄論》及《二諦義》，則認爲「有」與「無」是各具意義的概念，故意圖以「有」、「無」的概念來闡明佛教的眞相。繼承般若系統者，有《諸法無諍三昧法門》卷上；《摩訶止觀》卷二（上）；《釋禪波羅蜜次第法門》卷三（上）、卷六；《楞伽師資記》等。

禪宗諸典籍均以爲「無」的究竟意義，就是不執著任何外物。此「無」是一超越「有無」、「相對」的「無」。《無門關》（大正48·292c）：

「趙州和尚因僧問：狗子還有佛性也無？州云：無。無門曰：參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕。祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈。且道：如何是祖師關？只者一箇『無』字，乃宗門一關也。（中略）麼將三百六十骨節、八萬四千毫竅通身起箇疑團，參箇『無』字。晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會。」

淨土宗與禪宗的見解，相距雖遠，但《安樂集》卷上也有關於「無」的相關文句，其文云（大正47·5c）：「如來眞法身者，無色無形，無現無著，不可見，無言說，無住處，無生無滅，是名眞法身義也。」

◉附一：馮友蘭〈禪宗〉（摘錄自《新原道》第八章）

道生的「頓悟成佛義」，見於謝靈運的〈辯宗論〉。聖人「雖處有而同無」，同無是聖人的境界。劉遺民〈與僧肇書〉云：「夫聖心冥寂，理極同無。」「雖處有名之中，而遠與無名同。」（見《肇論》）謝靈運〈辯宗論〉亦說：「體無鑒周，理歸一極。」無就是無相。無相就是諸法實相。對於諸法實相底知識，謂之般若。然諸法實相，不可爲知的對象。所以般若是無知之知。得般若者之知諸法實相，實是與諸法實相，同爲一體。此即所謂「理極同無」。亦即所謂「體無鑒周，理歸一極。」鑒是鑒照。周是周遍。與無同體者，普照諸法。故體無則鑒周。體無同無的境界，就是涅槃。涅槃與般若，是一件事的兩方面。涅槃是得般若者的境界。般若是得涅槃者的智慧。得涅槃則得般若。得般若則得涅槃。

因爲同無是一同即同，所以涅槃般若，亦是一得即得。修行者不能今日同一部分無，明日又同一部分無。無不能有部分。他同無即一下同無，不同無即不同無。涅槃般若，亦是得即一下得，不得即不得。一下同無即一下得涅槃般若。此所謂頓悟成佛。頓悟是得般若。成佛是得涅槃。〈辯宗論〉謂「有新論道士，以爲寂鑒微妙，不容階級。」又說：「階級教愚之談，一悟得意之論矣。」新論道士，即謂道生。

所謂「無」究竟是甚麼，關於此問題，有兩種說法。一種說法是：無不是甚麼，無就是「畢竟空」。空諸所有，又空其空。無是無相，無相故不能說是甚麼。聖人的心與無同體。所以說聖人心如虛空。另一種說法是：無是能生諸法底心。諸法都由心造。心生則種種法生，心滅則種種法滅。法的生滅，就是心的生滅。諸法實相，就是衆生的本心，或稱本性，或稱佛性。見諸法實相，就是明心見性。道生稱爲「反迷得極。歸極得本。」（《涅槃經集解》卷一引）僧肇持第一種說法，道生的佛性義，則似是持第二種說法。後來禪家中亦有二種說法。有一派持第一種說法，常說：非心非佛。有一派持第一種說法，常說：即心即佛。用我們的標準說，第二種說法不如第一種說法之完全超乎形象。

◉附二：〈無說句義〉（摘錄自《勝宗十句義論》）

無說句義：云何謂「五種無」名無說句義？何者爲五？（中略）「未生無」者，謂實、德、業因緣不會，猶未得生，名未生無。「已滅無」者，謂實、德、業或因勢盡，或違緣生，雖生而壞，名已滅無。「更互無」者，謂諸實等彼此互無，名更互無。「不會無」者，謂有性、實等，隨於是處無合無和合，名不會無。「畢竟無」者，謂無因故，三時不生，畢竟不起，名畢竟無。

〔參考資料〕《大般若經》卷五十；《摩訶止觀》卷一；《十二門論》；《大智度論》卷十八；《六祖壇經》；《荷澤大師顯宗記》；《法融禪師心銘》；《傅大士心王銘》；梶芳光運（等）《佛教思想と現代》；久松真一（等）編《禪の本質と人間の真理》；久松真一《東洋人の無》。

無合（梵 ananvaya、ananugata，藏 ma-sbyar-ba）

因明學用語。因明三十三過的同喻五過之一。在因明同喻五過中，能立法不成、所立法不成與俱不成過等三過，都是關於喻依的過失，而無合與倒合是關於喻體的過失。

按新因明的規定，喻體須將事物間的因果關係表述出來，即將因法與宗法結合起來，組成具有普遍性質的命題，從而證知個別性的事物都具有一類事物的共同性質。新因明的這一規定是總結了古因明的失誤而來的。因爲古因明五支作法的喻、合、結三支只是由一具體事物（如瓶），所具有的某種性質去推知另一具體事物（如聲）也具有某種性質。如古因明云：

聲是無常　（宗）
所作性故　（因）
猶如瓶等，於瓶見是所作與無常　（喻）
聲亦如是，是所作性　（合）
故聲無常　（結）

古因明的這種論式無法概括出「諸所作者定是無常」的因果性來，故新因明將這種失誤稱爲無合。《因明入正理論》云（大正32・12b）：「無合者，謂於是處無有配合，但於瓶等雙現能立、所立二法，如言於瓶見所作性及無常性。」陳那對無合的批評更爲具體，其《集量論》云：「若直以瓶爲同法喻，以瓶體是無常故類聲亦是無常者，亦應瓶是四塵可見燒，聲亦四塵可燒見。若如我釋，諸所作者皆是無常以爲喻體，瓶等非喻，但是所依，即無此過。」

總之，無合是古因明五支作法的一種失誤，因爲它僅只指出個別事物的相類，而沒有概括出事物間的因果聯繫，因此爲新因明所不許。（沈劍英）

〔參考資料〕《因明大疏》；石村《因明述要》。

無行

唐代入竺僧。荊州（湖北）江陵人。梵名爲般若提婆（Prajñādeva，譯作慧天）。二十歲時，已涉百氏、三經，後師事吉藏之高足大福田寺慧英，修習定慧，受具之後，更隱於幽巖誦《法華》妙典。後立志參訪名師開啓定門

，遂遊九江、衡岳、金陵、嵩岳、少室山等地。又究道宣之法，聽新舊經論。後與智弘爲伴，赴印度求法。首先到室利佛逝，受到該國國王的尊敬，再經末羅瑜、羯茶、那伽鉢亶那到師子州禮佛牙，停留東天竺訶利鷄羅一年，入那爛陀寺，學瑜伽、中觀、俱舍及律典，更就羝羅茶寺的法匠習陳那和法稱的論典。並在餘暇將說一切有部律中敘述「如來涅槃」處之章句譯爲漢文，略爲三卷，送歸唐朝。又嘗與義淨共遊靈鷲山。唐．垂拱元年（685）義淨回國之際，師自那爛陀寺相送至東方六驛而別。其後事蹟不詳。

《開元釋教錄》卷九〈善無畏譯經〉條云（大正55．572a）：

「曩時，沙門無行西遊天竺，學畢言歸迴，至北天不幸而卒，所將梵本有勅迎歸，比在西京華嚴寺收掌。無畏與沙門一行，於彼簡得數本梵經並總持妙門先未曾譯，至十二年隨駕入洛，於大福先寺安置，遂爲沙門一行譯大毗盧遮那經。」

由此可知，現存漢譯《大日經》是翻譯無行在印度所收集的梵本而來的。

〔參考資料〕《大唐西域求法高僧傳》卷上、卷下；《釋氏六帖》卷九。

無住（梵aniketa，藏gnas-med-pa）❶

不住著於某一實體（或實性）之意。爲「空」之一種狀態。《維摩經》卷中〈觀衆生品〉云（大正14．547c）：「又問：顚倒想孰爲本？答曰：無住爲本。又問：無住孰爲本？答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法。」

《注維摩詰》卷上載羅什之解說（大正38．386c）：

「法無自性，緣感而起。當其未起，莫知所寄，莫知所寄故無所住。無所住故則非有無，非有無而爲有無之本。無住則窮其原更無所出，故曰無本。無本而爲物之本，故言立一切法也。」

此謂諸法無自性，無自性故無所住。諸法不可謂「有無」，然爲「有無」之本。《大寶積經》卷四亦云（大正11．21c）：

「一切諸法無有所住，亦不可見，無異性故。是故諸法無住無依，但以名字施設而有。彼皆空寂無有自性，無住而住。」

〔參考資料〕《大品般若經》卷五、卷二十一、卷二十六；《大方等大集經》卷二；《大智度論》卷四十七、卷八十二、卷九十二；《成唯識論》卷十；《摩訶止觀》卷六（下）。

無住（714～774）❷

唐代僧。鳳翔郿縣（陝西省）人，俗姓李。二十餘歲時，遇嵩山慧安之徒陳楚璋，爲說頓教，默傳心法。天寶初年（742），往太原參訪自在和尚，聞法後剃度出家。八年受具戒。十年到北靈州，其後二年間駐錫賀蘭山。至德二年（757），往投成都府（四川省）淨衆寺無相。後登南陽白崖山，絕思斷慮，專事禪坐。永泰二年（766），入住空慧寺。同年十月一日與相國杜鴻漸相問答，開演頓教法門。後住保唐寺。大曆九年六月三日示寂。享年六十一。弟子有勝光寺淨藏（超藏）、知一（超然）、登州忠信（超寂）、法輪等人。其後蔚成禪宗一派，名保唐宗，以無住爲宗祖。其特色乃不拘教行，毀棄禮懺、轉讀、畫佛、寫經等佛事。主張起心即妄，不起即眞，以分別爲怨家，無分別爲妙道等。

有關無住之機緣語句，載於《歷代法寶記》中。有關其傳承，《歷代法寶記》認爲是無相→無住；而《圓覺經大疏鈔》則認爲是弘忍→慧安→陳楚璋→無住。

◉附一：印順〈劍南的保唐宗〉（摘錄自《中國禪宗史》第八章第一節）

保唐宗的成立者，是成都保唐寺無住。《傳燈錄》卷四，有無住的機緣語句，得法於淨衆寺的無相。宗密也把他看作五祖下的一支，如《圓覺經大疏鈔》卷三之下說（卍續14．

556）：「其先亦五祖下分出，即老安和上也。（中略）有一俗弟子陳楚璋，時號陳七哥。有一僧名無住，遇陳開示領悟，亦志行孤勁。後遊蜀中，遇金和上開禪，亦預其會。但重諮問見，非改前悟。將欲傳之於未聞，意以稟承俗人，恐非宜便，遂認金和上爲師。」

老安是嵩山慧安；金和上是淨衆寺無相，爲智詵的再傳弟子。老安與智詵，都是弘忍門下，所以說保唐是五祖下的一系。然現存屬於保唐宗的《歷代法寶記》，所說並不如此，如說（大正51・186a）：

「和上（中略）法號無住。（中略）遇白衣居士陳楚璋，（中略）說頓教法。和上當遇之日，密契相知，默傳心法。」

「天寶年間，忽聞范陽到次山有明和上，東京有神會和上，太原府有自在和上，並是第六祖師弟子，說頓教法。和上當日之時，亦未出家，遂往太原禮拜自在和上。自在和上說：淨中無淨相，即是眞淨佛性。和上聞法已，心意快然。欲辭前途，老和上共諸師大德苦留，不放此眞法棟梁，便與削髮披衣。天寶八載，受具戒。」

「乾元二年正月，到成都府淨衆（原誤作「泉」）寺。初到之時，逢安乾師，引見金和上，和上見非常歡喜。（中略）其時正是受緣之日，當夜隨衆受緣，經三日三夜。」

依《歷代法寶記》，無住還沒有出家時，從老安弟子陳楚璋得法。天寶八年（749）前，從六祖弟子（并州）自在，受法出家。乾元二年（759），在成都金和上處，也隨衆「受緣」三日夜。依此明確的記載，無住初與老安門下有關，而出家後是慧能的再傳弟子。與淨衆寺的金和尚無相，僅有極短暫的，形式上的關係。《歷代法寶記》，肯定的以慧能爲六祖，受到神會所傳的頓教的影響。無住並以傳衣爲據，自以爲直承慧能的頓法，這應該是（至少是依附）曹溪門下的一流。無住住成都的保唐寺，受相國杜鴻漸的尊信。傳禪的時代並不長，從永泰二年（766）到大曆九年（774），只有九個年頭，時代與道一、希遷相當。

◉附二：冉雲華〈東海大師無相傳研究〉（摘錄自《中國佛教文化研究論集》）

無住到底是不是像《歷代法寶記》所說那樣——是無相派禪法的唯一嫡傳？在這一點上，原籍四川的佛學思想家宗密，曾經淸楚告訴讀者，無住的保唐派和無相的淨衆派，無論是在哲學見解，或是宗教實踐上，都有不同。宗密寫道：「復有保唐宗，所解似同，所修全異。」從兩人師承系統上觀察，宗密在另一本書中指出，無住先跟一位俗家師父陳楚璋（又稱陳七哥）學習禪法。因爲陳是白衣俗人，無住深覺傳法不便，所以決定另尋出路。後來他遊化到益州地方遇見無相，「遂認金和尚爲師」。雖然如此，宗密馬上指出：無住「指示法意大同；其傳授儀式，與金門下全異。」就是在示法上，無住雖然「亦傳金和尚三句言，但改忘爲妄。云諸同學錯預先師言旨。」《歷代法寶記》證實了宗密所記的無住歷史，和他與無相不同的地方。

〔參考資料〕《禪門師資承襲圖》；《宗鏡錄》卷八；《景德傳燈錄》卷四；《五燈會元》卷二。

無初

日本禪僧。日東信州神氏子。生卒年不詳。本名德始，字無初。據《潭柘山岫雲寺志》載：師幼遇羣兒嬉戲輒引去，見僧過門則色喜。父母知其志，遣從本郡一公祝髮。年長後，於寺院研讀佛經三年，悉通大意。然慨嘆文字之學不能洞達人之性源。乃捨所學，隨商船抵中國，至杭州謁靈隱慧禪師，深悟單傳之旨。之後，返回日本。

師於中年時曾再訪中國，與北京慶壽寺僧道衍（姚廣孝）相交，道衍欲將寺事付師，師未應允。後又禮峨嵋。永樂十年（1412），帝敕命住潭柘寺，受命後，勤於繕修等寺務，功未就即示寂。荼毗時，得舍利百餘顆。師爲人品德高尚，尤喜恤貧賑乏。薄于奉己，寬于待

人。係一淡泊自處的本分僧人。

〔參考資料〕 牟小東〈中日佛教關係史上又一因緣〉(《法音》雜誌第五十一期)。

無我(梵anātman、anātmaka、nirātman、nirātmika、nairātmya、nirātmabhava、amama、nirmama,巴anattā,藏bdag-med)

佛教的根本教義之一。指外道所執的「實我」及凡夫所妄計之「我」是空無的;為三法印之一。這也是對「生命中之不變的靈魂」及「萬法的實體」的否定。故佛法中之無我有兩種:(一)人無我,指人是由五蘊假和合而成,並無「常恒自在的主體(我)」;(二)法無我,指諸法乃因緣和合而生,不斷變遷,並無「常恒的主宰者」。

印度的原始佛教,並不承認有如外教所說常一主宰之「我」或「實體」的存在,而主張一切無我,並建立「諸法無我」之法印。故《阿含經》謂五蘊、十二處、十八界等皆為假有,無實體、無我之存在。又,相對於淨樂我常之四顛倒,而主張不淨(身)、苦(受)、無我(法)、無常(心)等四念處。

部派佛教之犢子部,主張生命中有一「非即非離蘊之我」,主張我、法皆是實有,故被稱為「我法俱有宗」。說一切有部雖否定人我,但主張五位七十五法等諸法為實有,故被稱為「法有我無宗」。

至於大乘佛教,則認為人我、法我俱非實有,而主張人無我、法無我,故持般若空觀之說者被稱為「一切皆空宗」。而「人無我、法無我」又稱「人空、法空」。又,原始佛教所稱之「無我」,大乘佛教多稱為「空」。準此可知,「空」即「無我」之同義語。《大智度論》卷二十二(大正25・222b):「一切法無我,諸法內無主、無作者、無知、無見、無生者、無造業者,一切法皆屬因緣,屬因緣故不自在,不自在故無我,我相不可得故。」

◉附一:李榮熙〈南傳佛學的中心思想——無我〉(摘錄自《現代佛教學術叢刊》92)

佛教之所以不同於世界上其他的宗教,主要是因為佛教有「無我」的教義,全部佛陀教義的活力和獨到處,完全表現在無我。在這一點上,佛教確實是表現了它突出的地方。印度其他宗教徒之所以稱佛教徒為「妄自尊大的虛無主義者」,就是因為佛教徒是主張「無我」的。而佛教徒反過來稱呼他們為「異教徒」和「外道」。沾染了自然崇拜成見的學者們,甚至在今日尚難於理解和接受這一教義,可見佛陀在人類文化還是早期的時候,他的思想是多麼有決定意義和有遠見。

「無我」教義的內容,根據南傳教義的說法,就是每一個無論是生理和心理的生存狀態都是無常的,其中沒有任何常住不變的原則、本體、實質,或「靈魂」。總之,沒有任何性質的不變的狀態。這就是南傳佛教中最本質的學說。佛說:「一切事物皆有起因,如來業已說明其原因,並已指出其止滅之道。此即名為佛之教法。」這一段話包含了正確而簡要的佛教的精神和實質的講解。它說明佛陀發現了生存的諸要素,以及它們之間的關係,並且指出了永遠抑制這些要素的活動力的方法。而最後使其趨向於寂靜,這就是佛教在世界上流傳了二千五百年之久的中心概念。

佛陀宣稱他的教義是一個實用的教義。它的目的就是要告訴人一個解脫輪轉不已的生死的方法。這種解脫的方法,主要是對人類而言。根據上述中心概念,佛教詳細地分析了人的生存的組成因素。分析法在佛教中是一個很重要的研究方法,所以佛教也被稱為是「分析之教」(Vibhajjavada)。

人的存在包括兩個部分,即色法與心法。色法包含各種生理要素,心法則包含各種心理因素。心理因素有四種,即受想行識;此四者與色法合稱為五蘊。與人有關係的外在世界,也被分析了它的組成因素。人與外界的關係就是認識的關係。談到認識的時候,我們就必須要涉及認識的器官(根),和認識的對象(境

）。認識的器官即眼耳鼻舌身意，認識的對象即色聲香味觸法。這十二個因素統稱爲「認識的基礎」，包括器官和對象，二者相遇，才能產生認識。由此所產生的認識有六種，即眼與形色相遇所產生者謂之眼識等等。此六根六境六識，爲組成認識的因素，統稱爲十八界，因此人的存在和與他發生關係的外界環境，分析成爲蘊、處、界；此三者統稱爲「法」。所謂「法」者就是存在的因素。

概而言之，「法」可分爲兩大類，即「有爲法」和「無爲法」，虛空和涅槃屬於無爲法，其他諸法概屬有爲法。因此生存的因素亦分爲兩大類，即清淨的和污染的，善的和惡的，有利於涅槃和無利於涅槃的諸種因素。清淨的、善的和有利於涅槃的因素，就是使人趣向於解脫的力量，相反的因素則使人趣向於生死輪迴。佛陀在尋求自生死輪迴走向解脫之道的過程之中，發現了諸法的眞義。無我教義是這一發現之中的必然結論。由於有了這個教義，佛陀的教法才有了它的獨特之處。

依據這個教義的解釋，整個宇宙及其中所包含的一切，是一些無窮數的、個別各異的、剎那即逝的各種因素，存在於永無止息的活動和變動的狀態之中，然而它們之中並沒有一種「實質」。它們只是一些瞬間即過的能力而已，並沒有任何常住不變或靜止的東西，也不是存在於靜止的狀態之中，而是在一種不斷的變化的狀態之中，這個現象世界就是由這些剎那相續的存在所組合而成的。一方面形成了我們所看見的、聽見的、嗅到的、嚐到的和觸覺到的一些事情，另一方面形成了單純的知覺（識），以及附帶的感覺、觀念、善惡意志等等，然而在它們中間並沒有任何持久不變或有實質的東西。

爲了充分地理解佛陀的這一個教義，我們必須要知道一些這個教義形成時期印度所流行一般的思想狀況。西元前六世紀頃，在佛教興起之前，印度的哲學思想呈現極其複雜的狀況。各派學說蔚然並興，流行於全國各階級人民之中。一方面有流行極爲廣泛的教義，否認個人在死亡之後的存在，否認宇宙間任何既有的秩序，除了某些世間權力的偶然報復外，否認任何善惡行爲的果報。因此，除了個人的利益之外，不主張在生命過程之中有任何更高的目的。這一派學說當然也不主張靈魂和上帝的概念。

另一方面，則有正統的婆羅門教哲學思想。其中一部分人以爲遵行適當的宗教儀式，可以達到人生最高目的，並且信仰古代獻祭宗教，祈求死後升天享福。另一部分人則信奉宇宙一元論的學說，認爲最高的樂境爲個人的人格和無所不含的絕對眞神合而爲一。另外也有人相信有一種永恒的靈魂，由於不斷積累善業的結果，這個靈魂經過若干世後，可以回復其眞純清淨的狀態。實行善行和自我抑制是達到這個目的的方法。這種方法不僅被認爲可以清淨心意，而且可藉以控制自然，獲得超自然的力量（神通）。

佛經中所記述的我見，不外二種極端見解。一爲斷見，否認死後的任何存在；一爲常見，臆斷人有永恒清淨的主體，最後可以獲得解脫。

在研究佛陀關於我見的教法之前，我們應先略論對於佛教思想有影響的三派哲學思想。這就是奧義書派、耆那教派和數論派。奧義書派的主要教義，是主張整個宇宙是一個眞實的統一體，只有一個一，而沒有二。主觀和客觀，自我和世界，個人的靈魂和宇宙的靈魂，都結合在此統一體中。我們所知之世界並無內在的實體。內在的實體屬於「知者」、屬於「神我」——大梵。因此，奧義書派的教義是一元論的學說，認爲有一永恒不變無始無終的眞實存在，人的靈魂即是這個存在的一部分。

耆那教徒信奉一種高度發展了的倫理上的清淨和染汚的學說，並且相信一種精神存在的學說，甚至於把精神推廣到植物和無生命的無機體上去，認爲它們都有靈魂。根據耆那教的說法，這些靈魂是半物質性的實體，和其所依

附的體積大小相符，並隨體積之增長而增長。因此，耆那教主張一種有變易性質的永恒物質的教義。道德上的染汚，據說是由於一種不潔淨的微細物質，從皮膚孔中進入靈魂內部所引起的。爲了要獲得道德上的清淨，就必須要閉塞那些不淨物質進入靈魂的孔道，以求至高無上的清淨，使靈魂證得最後涅槃。由此看來，耆那教的因果業報是肉體物質性的理論。

數論派一方面主張多數靈魂存在的學說，一方面又主張有一種唯一的、永恒的、無所不在的實體物質。開始的時候，這個物質是在一種無差別的平衡靜止狀態中，後來發生了一個變動過程，這個物質就永爲休止，隨時變化，一直到它最後回復其平衡靜止狀態。這個物質不僅包括人身，而且包括意識狀態在內。意識狀態被認爲是有物質根源和物質因素的。因此，在每個實質存在之中都有物質，意識物質和能力物質二種基本本質，作爲獨立的實體。能力也是被認爲有實質的。物質沿著兩條不同的路線發展，其一以半透明的理智物質爲重心，發展成爲人的知覺器官；其一以無生命的物質爲重心，發展成爲知覺的對象，包括粗細對象在內。

佛教反對這三種學派的思想。它駁斥了奧義書派的一元論，而主張宇宙間沒有一個眞實的統一體，實際上每一事物都是分離的、個別的、分裂成爲無數的極微因素（法）。人就是這些物質因素和意識因素相互聯繫的集聚體，其中並無靈魂和不變的神我。外在世界也是許多變易因素所組合而成，其中並無常住不變的物質。

佛教同意於耆那教反對奧義書派的一元論，也同意它主張存在是一個生起、延續和毀滅的過程，但不同意它的物質性質的因果業報的理論，佛教和數論派關於物質永不靜止、恒常變易的學說，非常相近。但是數論派稱根本物質爲「德」（guna），佛教則稱之爲「法」（dhamma）。每一個「德」是一個極微的物質量，代表一個極微的物質實體，但是「法」並不包含任何物質，而只是一個有動力的個體而已。佛陀的創造性就是在於他否定了任何不變的物質性的存在。對佛教徒而言，物質的運動和變易是一連串的能力瞬間即逝的表現而已。對數論學家而言，運動是完整的，而刹那變易是無定性的物質的變易。佛教徒認爲一切事物是瞬間即逝的，因爲其中並無不變的物質。但數論派的見解則認爲物質雖有變易，而其本身在基本上是不變的。

關於數論派的二元論，佛陀認爲是一種極端的多元論而加以反對。實際上整個宇宙不過是許多個別的，刹那生滅的因素，集聚在一起的現象而已。一切事物毫無例外，都是由刹那生滅的現象所連串而成。所謂一切事物皆有常住不變，無所不在的物質作爲基礎者，不過是數論派及其他學派的臆想而已。佛教的基本概念認爲除了個別短暫片段的存在以外，沒有究竟的實體，所謂「實體」的概念中，並無有延續性的、持久不變的物體存在，而是由片段片段的知覺和一連串刹那生滅的事物所形成的。我們的理智在綜合的過程之中，把這些連串的刹那放在一起，就產生了一個完整的想像。這個想像只是一個假想的心識計量而已。

因此，有兩種本體：一種爲究竟清淨本體，由刹那刹那時間所組成，在時間上和空間上沒有固定的位置，也沒有可知覺的性質；一種是經驗上的本體，由客觀的想像所組成，在時間上和空間上由我們賦予了它一個固定的位置，以及可知覺的抽象性質。

然則一個靜止的物質世界，和生存在這個世界中的常住不變的人格的幻覺，是怎樣產生的呢？爲了解釋這個問題，佛陀曾經傳佈了十二因緣的教法，根據這個教法，那些個別的因素（法），雖然沒有一種在空間上無處不在，在時間上永恒不變的物質和使它們聯結起來，然而它們之間是互有關係的。它們在時間上、空間上的顯現，是受一個固定的因果律所支配的。這些短暫的因素的相續，並不是盲目偶然的過程，每一因素雖只顯現一刹那，但它須依

緣而起。它的生起必須依賴前一因素作爲根源。因此，所謂存在就是相互依賴的存在。每一刹那生滅的實體，必須和其他的刹那相適應，才能有那一刹那的存在。它們之間並無誰生誰的因果關係，只有相互依賴的作用和連續的關係。並不是一件事物消滅了而產生另一事物，也不是一件事物的實質進入了另一事物，只是一個恒常不斷的逐漸變易而已。

簡而言之，這就是佛陀的教理，根據這個教理就產生了「無我」的教義。色法和心法被分析成爲無窮的刹那因素之後，就必須要否定任何常住不變的本體。每一事物都是相續變易的，沒有一件事物是有不變的本體的，人的身體和其他任何事物一樣，沒有兩個相續的時刻停留在同一狀況中。「無我」教義不僅適用於人類，並可適用於一切事物之中。就人類而言，其要點在於說明人是沒有常住不變的靈魂的。

人完全是一個受生命的規律所支配的現象。如果在他之中有一個超現象的「我」，可以超越這些規律，那麼因果律就失掉意義了。世尊拿起一撮土說：「如果這點物質是常住不變的，永恒存在的，那我就不必倡導清淨生活以求解脫痛苦了。其他諸蘊，亦復如是。」他又說：「諸比丘，此身非『我』，若此身是『我』，則人可自主，不應有病苦等等。則人皆可說：我身可如是，我身可不如是。受等諸蘊，亦復如是。」

佛陀把人分析成爲五種不同的功能，即所謂五蘊，而駁斥了把五蘊中之任何一蘊當作是超現象的「我」。《奧義書》說：「不要尋找所說的話是什麼，但要知道能說者是誰；不要尋找所見的是什麼，但要知道能見者是誰；不要管所作的是什麼，但要知道能作者是誰。」但是佛陀却說：「沒有作者，只有作；沒有見者，只有見。」然而執著我見者却說：當看見形色的時候，靈魂是見者，視覺是工具，見的過程就是眼光達到所見之物，然後以所見之印象交與靈魂。而佛教學者則根據互相依賴的緣起理論，駁斥了這個推論是假想的。有了知覺和知覺對象之後，二者之間才生起互相依賴的作用和關係。其中並無「作者」，只有一種調和的關係而已。

五蘊並不是不變不滅的原素，凡是無常的也必然是無我的。然而這並不是說，佛教倡導死後身心都歸滅亡。佛教除了無常無我的教義之外，還有業報的理論。業報就是身心行爲延續的力量。一切有生命者，都是五蘊的聚合，恒常在變易之中。但是這個變易決定於先行的條件或狀況。漫長相續的生命就是一個向前演進的行程。人即使在現生中，也不是前後相同的，然而現生的存在總是過去行爲的結果。人永遠在變易中，死亡不過是一個較深刻的變易而已。人自己的行爲決定其所受的新身體，以適合其所處之新環境。在此新環境中，他過去的意志和思想又決定其新心識。新生命最初的一刹那，稱之爲「識」，識的前身即是「業」，業即是前生的力量。這些業通過識，在新生命中繼續延持下去。佛經中推述輪迴再生說：「再生之人，既非原來的人，又非另外一人。」（Na ca so na ca añño）就原有的身體而言，他已非原來的人，就業力延續而言，他亦非另外一人。

在現象世界中，每一刹那都有其自身完整的因緣，它才能存在。本體的實質是由運動所組成的，有時我們認爲這個運動終止了，實際上是出現了一個特別顯著，或者性質不同的刹那而已，運動本身並未終止。平時我們忽略了毫無間斷的變易，只有當它在我們的思想行爲上引起一個新印象的時候，我們才注意到它。用泥土製造成一個水瓶，這水瓶又被打破成爲碎片，都是出現了不同的性質，亦即在不間斷的變易過程中，出現了特別顯著的刹那。在每一事物和每一現象中，除了顯而易見的變易外，還有一種沒有始點，永不中斷的恒常變易，這就是一個繼續流動，超越人智的究竟實體。如果說一件事物所有過去存在的刹那全是一樣的，那就忽視了它們之間的差別。生命是運動

的，整個世界及其中一切，都如電影相續映現一般。根據佛教教義，輪迴再生就是行爲的延續。

關於無我教義還有另外一點值得考慮。有人認爲無我教義抵消了道德上的責任，解除了因果業報之說，因而動搖了社會道德的基礎。關於這一點，已經有許多論釋家討論過了。迦摩施那（Kamalsila）論師說：

「否認眞我的存在，先前的行爲可以引起繼起的後果，這二者之間並無矛盾。前滅後起的刹那中沒有絲毫眞實性存在，佛說：『有行爲即有果報，但刹那生滅的因素中並無作者，只有因素的相繼生起。』在這相繼生起中，有某種因素存在，就必然有另外某種因素相繼出現。這是一個必然的事情。纏縛與解脫並非被縛者和解脫者的本來性質。無明生死的因素產生了現象生命，即是纏縛。這些因素消滅以後，隨之而起的境界即是解脫。」

另外還有一個關於「自由意志」的問題，有人問：如果一切事物的生起沒有一個「神我」作爲起因，都是依緣而起，那麼有沒有「自由意志」呢？據說佛陀之所以倡導十二因緣，就是爲了維護自由意志，反對決定論的學說。佛陀曾特別提出他同時代的人末伽黎瞿舍那（Makkhali Gosala）的學說作爲批判的對象。瞿舍那主張一切事物都是預先決定了的，不能加以改變的宿命論學說。

佛陀認爲這是一種最有毒害的學說。佛陀宣稱自己爲「自由行爲的擁護者」。善惡行爲必有果報，這個規律稱爲因果律。一定要由意志力所產生的行爲，才能引起其必然的後果。佛說：「意志就是業」。所謂自由意志，就是強烈的意志。佛教的自由意志，是在因果律範圍之內的自由，並不侵犯十二因緣的教義。

一定要消除了「我見」這樣一個重大的錯誤見解之後，才能進入究竟解脫之道。證得究竟解脫之後，業力和識以及意識活動，才能全部消逝。在究竟解脫的境界中，所有痛苦都息滅了。痛苦的止息就是積極的快樂。涅槃與生死相對，它是常住的快樂的，也是無我的。涅槃是絕對寂靜的境界，其中沒有生死，然而不是斷滅，否則就和虛空一樣了。虛空也是常住無我的，但是其中沒有快樂。佛教的解脫就是脫離生死證得涅槃。

無我眞義爲最難理解的眞理。在我們的思想習慣中，認爲物質常住的見解已牢不可破，以致我們不願承認純粹變易之說。必須要證得阿羅漢果，才能消除虛妄的我見。我們凡夫偶而誤入迷途是不足怪的。在我們的能力範圍內所能希望的，只是用我們的理智力來領悟這個教義而已。我們不能證知，就是因爲我們有執著。一旦我們破除了無明執著，獲得了般若，我們就可以如實證知這個教義了。對於沒有羊羣的牧童，喊狼的聲音嚇不倒他，對於沒有執著的人，無我就是至上的解脫。

佛陀的教義在各方面是獨特無二的。尤其是無我教義最爲出色。他不僅駁斥了「我」和「永恒物質」的存在，而且宣揭了一個解脫之道，凡有大精進者皆能證得此道。所謂解脫者並不在於永恒快樂的天堂中，而須向日常生活的體驗中尋求。就這一點而言，佛陀是世界最突出的一位導師，他不僅是一位偉大的宗教改革家，而且是一位最偉大的思想革新者。

無我教義及其基礎十二因緣法，可以說是印度思想所開的最美麗燦爛的一朵花。

◉附二：和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》第一章（摘錄）

將存在的領域與法的領域加以區別的主張，若是包含在無常苦的法之中，則經由這種法而論證的無我的法其意義自然就清楚了。「我」是正統婆羅門派哲學的中心觀念。它被認爲是超感覺性的、實體性的、超越性的主觀。它作爲個我而爲我們所認識，同時也是普遍我（也就是絕對者、永遠的、福祉的）。若說個我與普遍我本質上是同一的，則它必須含有前述的永遠與福祉。

這樣的我存在於何處？我們所能經驗的一

切存在，都是時間性的存在。不是時間性的存在的，無非是法。意味著苦的時間性的存在，與永遠、福祉是無緣的；如果超時間性的法，不是存在的，則與福祉、永遠有關，而存在於個人之內的「我」，也只是妄想而已。如果「我」不具有正統婆羅門哲學的那種嚴密的意義，只是常識性的我，那麼它就是與外界以及其他的我對立的，知覺、感情、意志的主體。在不斷變遷之中，它必須保持同一，依據自己的意志，左右事物。但一切的存在是變遷的。能保持同一的不變，事實上完全不存在。認爲它們是存在的想法純粹是妄想。因此，人們所認爲的「我」，事實上，都是在色受想行識上而有的，將此時間性的有誤認成超時間性的有即有「設立我的立場」的弊病。基於這種誤認而設立的我的立場，是愚癡無聞的凡夫立場。

因此，在色受想行識中，可以見到是我、異我、相在。亦即相對於「此我」有「他我」存在，而且兩者並存。這種經驗性的個人性的主觀與外界對立而存在，可視爲是用模仿式的方式來認識外界的自然性的立場。經典中常稱此爲「愚癡無聞凡夫」（assutava puthujjana）。此愚癡無聞凡夫的人，包括著佛教以外的一切優秀學者，因此它所指的是那些不具佛教立場的哲學反省。另外，凡夫也意指一般的普通人，而不是指「才能低劣」。因此，這個語詞可以說是自然性的立場。亦即無我的「法」，意味著決然的「自然性的立場的排除」。

像這樣，無我的法表明兩件事。㈠如果認爲我是超感覺性的、超越性的主觀，它則不存在於我們所認識的世界。認識的領域不包含超感覺性的形上學的事物。㈡若將「我」認爲是經驗性的認識主觀，則它不是「我」而是五蘊。因此，主觀客觀都被撥無，只是有五蘊。

只是有五蘊。一切的「我」、「我所」必須被拔除。若是如此，五蘊又是什麼？我們已知除了時間性的存在之外，並沒有其他的存在。「五蘊無常」，即謂一切存在都是變異的。但色受想行識等五法並不是變異的。亦即它們不是存在的。所謂五蘊，不外是以其存在的法之名來稱呼一切的存在。但這種「法」，不是「主觀的形式」，而是拔除主觀，也是拔除客觀的存在的法。

◉附三：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第一章（摘錄）

到目前爲止，一般人反對佛陀主張「無我論」最爲有力的理由是：無我論（nairatmya doctrine）與某些佛教的基本理論相違背，譬如因果業報論、輪迴論以及修行解脫論等等。如果沒有一個常恒不變的「個體」，那麼誰在造作業報，誰會受到果報？如果是無常變化，則修行的價值何在，它的目的不是一種子虛烏有嗎？如此一來，則佛陀的教法變成：主張一切皆苦，却又沒有「一個個體」來感受佛陀所說的苦；而佛教的修行法門很多，却又沒有「一個個體」來實踐這些法門，更遑論何者能享受涅槃的法味喜樂。這些責難表面上看起來似乎是言之成理，但是對佛陀來說却沒有那麼嚴重。

事實上，佛陀自己也知道會有上述的責難。所以他說：「有行爲，而無作者，」另外在「煩惱負擔者的教說」（Sermon of the Bearer of the Burden）中，佛陀又說五蘊是煩惱，是業報，而執著於五蘊即是自尋煩惱，煩惱就是業報。不執著於五蘊就是放下這個負擔——煩惱，而煩惱的負擔者就是這個「經驗的個體」（empiricial individual）。

有的人更以旁觀者的立場幸災樂禍的說：「無我論」替佛教的形上學帶來了無法解決的問題，成爲佛教形上學一個無法克服的漏洞。復次，有的人更進一步的說：「有我形上學」（實體論）不僅沒有上述的缺點，而且爲萬物提出一套合理的解釋。這些看法在筆者的眼中無非都是理智的顚倒，思想的迷糊。何以故？就「有我論者」所提出的責難而言，有我論與無我論都必須同樣的面臨著同一事實與邏輯上的問題。「有我論者」怎麼就可能會把業報、

輪迴、記憶與「我」——常恒不變之個體的關係說得更清楚呢？既然不變之我具有統一、不變的性質，則一旦情況發生變化，須要不同的行動時，它如何能跳出既定的模式而做出與情況相應的決意。不管它做出何種行爲，絕不可能有絲毫的影響，進德修業，不能得到善報；爲惡不替，不會遭惡報，那麼人類倫理道德的理想豈不是空中樓閣，緣木求魚？這豈是吾人修行的初衷？沒有「道德提昇」、沒有創發突破才是精神生活最大的罪惡。佛陀很嚴謹的考慮到此一問題，所以他把因果業報當作個體命運的推動力，而拒絕接受有我論。無常變化的「靈魂」（指我）本身就是自語相違。有我論者從未接受一個會變化無常的「我」，而且也無法接受，因爲這樣一來，此「我」在何時開始變化即須加以確定，這即是說在某一段時間裏它是不變的，而後又發生變化，如此一來，即有兩個以上的「我」。另一方面如果說「我」的一部份會變，而另一部份不會變，這也說不通。因爲如果變化的此一部份與另一不變的部份同屬一個體，則此一吾人所假定的獨一實體即有兩個完全相反的性質，這又與吾人對不變實體的概念相違背。

佛陀以「心理的連鎖」（mind-continuum）來代替所謂的「我」，亦即是所謂的「經驗的反應」、「生活的遺痕」。亦即是說在因果律則的前後相續之中，吾人的身心活動留有一股動力，這種一連串的心理狀態包含吾人一切身心活動的記錄，鉅細靡遺。佛陀認爲唯有此一「心理連鎖」才足以擔負起業報變現以及業果連續（指擔負過去行爲的結果）的重任，因爲每一個後出的態勢（不論是好是惡）都是先前之態勢所造成的結果。如此一來才可以避免下列兩種責難：

⑴在有我論的常恒不變「我」之下，業力的效果根本無從發生，無業報即無善惡是非之分，這與吾人的倫理觀念不合。

⑵虛無主義以及唯物主義根本就不承認善因善果、惡因惡果的因果連鎖，這會流於享樂縱欲，玩世墮落。

輪迴並不是說有一「靈魂之體」（Soul body）從此處轉至他處，而是說有「一串新的連鎖」按著前一串心理連鎖的條件產生，新的「連鎖」保存了舊「連鎖」的一切。《大乘稻芊經》說：「並沒有一個『東西』從此一世界遷移到另一個世界，有的只是原因與條件（因果業報）的連鎖；這並不是好像有一個人被『拋棄』出這個世界，而在另一個世界轉生，輪迴僅是一種因果的相續。」

佛陀在《Saptasūryodaya sutra》說他的前生是「善眼仙人」（Sunetra），像這種說法我們在其他的「本生譚」（Jātaka）常可以發現類似的譬喻。這只是說佛陀（buddha-santāna）只有一個——喬達磨與善眼仙人是屬於同一「心理連鎖」，此處僅肯定了個體之間的相同性，至於其相異之處則未論及，而這種說法僅是强調因果的關連性。

討論至此，記憶與認知作用可能是「無我論」最難說明之處。「如果沒有不變的我（靈魂），何以在長久以前發生的經驗吾人尚能認知或有所記憶？」世親菩薩在其《阿毗達磨俱舍論》中談到記憶時說：「記憶乃是一種指向同一客體的新的意識狀態，此一新的意識狀態乃是受以前之意識狀態的支配與限制。」乙之無法記憶甲之經驗就是因爲乙與甲先前的心理狀態的連鎖並不相同。這種解釋固然很高明，但是並不很完整。記憶或認知並不僅是先前心理之客識的回復而已，而且還要加上「我以前曾經有此經驗」的意識。根據佛教的看法：由於心理狀態瞬息萬變，其內容是個別的、有其獨特不共之處，所以不能認知另一心理狀態。變化之意識並不就是意識的變化；但這正是佛教解釋變化的方法。根據佛教的看法：認爲有一個同一的個體會在不同的心理狀態中往來穿梭的看法是虛妄的、錯誤的看法。

另一方面，有我論者對記憶的解釋與假設亦不見得就比較合理，不變、獨一之「我」怎麼可能記憶一切的事情？記憶並不僅是意識的

相續不絕，而是認知某一客體在過去我曾經有過見聞覺知，並且把它與現在的經驗連接起來。不變、獨一之「我」或許在過去曾經存在，但它既是不變的，即無時間之過去現在未來的三世相，如此它怎麼可能知道有所謂的「過去的經驗」。數論派與吠檀多對於記憶的解釋相當著名，值得一提。他們把「我」的功能區分爲：(1)不變的自性悟智（svarupajñana）。(2)認知作用（buddhivṛtti）。而只有後者才有認知、記憶等等作用。所以此二者的功能是不同的。準此，則「我」與「認知覺了」即會各自爲用，各不相干，所以數論與吠檀多皆在此二者之間提出所謂的「錯誤的斷定」（adhyasa，英文false indentification），因爲有此作用才會錯把對甲物是眞的認識認爲是乙物所有的。對於記憶等的問題尼耶學派並不注意，他們假設有一「非意識的實體」（non-consciousness substance），而任何的心理狀態都是透過「內在感覺」（inner sense，即佛典所說的「意」——mana）的助緣之下，在「非意識的實體」中產生。至於如知識、苦樂等皆是會無常變化的，何以會屬於那不變的「我」，尼耶學派則未置一詞。此一難題僅靠假設「我」會不斷的產生各種心理狀態是無法解決的。不同的事物反映在吾人的內心，自然是不同的心理狀態，那麼到底是何者的作用才能使其不相混淆、各司其所呢？數論及尼耶學派認爲「會變化之實體」與「不變的實體」都是眞實的；吠檀多則認爲「不變之實體」才是眞實的，而「變化之實體」並不是眞實的。佛教的看法則與吠檀多相反。

其實問題所牽涉的範圍很廣，而不僅限於記憶或道德責任的擔負。就是如感情、感受等粗淺的、基本的心理反應，以及如判斷、推理、綜合、詮解等較高層次的經驗都包括在內。筆者以爲現存可見的文獻應加以詳細的分類、比較、評估、會通、綜合成一體系，俾能有更淸楚的瞭解，但是每一學派之間的不同論點亦應加以尊重、保留。

如實以言之，上述吾人所討論有關知識的問題只是另一更大的問題——存在之本質的一部份。比起吾人對「眞實」的解釋，上述吾人所論之經驗諸問題眞是微不足道。對任何事物的觀點，我們都可找出兩個極端相反的立場。譬如因緣果報，我們可以强調果報之產生是新起的，以及果報與因緣之間的相異之處，另一方面，我們亦可强調因緣果報之間的連續性與必然性。任何呈現吾人眼前之事物必有其「殊相」（particular）與變化相，另一方面又有其「共相」（universal）與安定相。後者可名之爲靜態的或是「空間模式」的見解；前者可名之爲動態的或是「時間模式」的見解。起初，變化與差異可能被認爲僅是一種表相而已；到了第二階段，則被認爲是永恒的、普遍的「共相」。有的人强調統一；有的人則著重於差異。對甲方來說是「眞實」的，對乙方來說可能僅是「表相」而已，反之亦然。不管我們人類之偏見的本質是什麼，吾人必須以自己的見解提出一套對萬物的系統的解釋——對外在的客體以及我們對它們的認識。佛教與婆羅門教在各自發展的歷程中，確實用了相當的心力，提出與其各自之立場相符合的形上學與認識論。筆者並不是說佛陀自己宣說無我論時，就已經使它架構嚴密、非常有組織了，而僅是說佛陀提出若干基本原則來啓發弟子的心靈，而其弟子把他的教說組織起來，而成爲與有我論針鋒相對的思想。關於「眞實」之概念——任何以概念思辨所架構的「實在」所可能發生的困難，可能再也沒有人比佛陀更瞭解了，所以佛陀揚棄了任何以「想像」——概念化作用來構作「眞實」的意圖，並由此而駁斥所有的思辨想定的形上學。這才是「佛陀之沉默」的唯一眞意。順著此一理路，我們不難發現：佛陀對當時各家的學說均有所涉獵，幾經思考，這一些相對立的見解（至少有兩個以上）皆不能令他滿足，得大自在。而如果當時的思想界盡是「有我論」系統的天下，並且「有我論」確能站得住脚，則佛陀便不可能提出「無形上學

」（no-metaphysics）的特見。所謂「佛陀之沉默」的系統化就是指中觀學派之崛起，而從中觀思想的內容看來，只有在有我論與無我論均已完全發展而形成相持不下，普遍而强烈的衝突發生之後，中觀的思想才可能產生。亦唯有此二大傳統的相互激盪，才能引出辯證的心識。

〔參考資料〕《雜阿含》卷三；《大毗婆沙論》卷一九九；《成實論》卷十二；《大智度論》卷十二、卷十八、卷二十二、卷二十三、卷二十六、卷三十一；《瑜伽師地論》卷九十三；《大品般若經》卷三；《金剛般若波羅蜜經》；《大方等大集經》卷三十三；金倉圓照《印度哲學の自我思想》；中村元編《自我と無我》。

無性（梵Asvabhāva）

印度中期唯識思想家。生卒年不詳，約西元六世紀人。關於其學說，據其作品多主張「多樣不二論」看來，可知傾向於「有相唯識說」，屬於陳那系統。另有一說，謂氏與安慧之「無相唯識派」有密切關係。又，據《多羅那他佛教史》記載，無性優婆塞生於商人世家，青年時代通曉大乘學，嘗親見文殊菩薩，後爲優婆塞、優婆夷各一千人說法。復偕弟子至卡瑪爾巴地方。時，弟子遭毒蛇吞噬，氏乃與毒蛇大戰，救出弟子云云。然此人與唯識家之無性是否爲同一人，並無確證。

氏之著作有《攝大乘論會釋》（Mahayanasaṃgrahopanibandhana）與《大乘莊嚴經論註疏》（Mahayanasutralaṃkaraṭika）兩部。前書係註釋無著《攝大乘論》之作；後書則係爲世親《大乘莊嚴經論註釋》（Sutralaṃkarabhaṣya）所作之註疏。又，安慧著有《莊嚴經論釋疏》（Sutralaṃkaravṛttibhāṣya）一書，該書亦係解釋《大乘莊嚴經論註釋》之作，內容與《大乘莊嚴經論註疏》極爲類似，或謂係承繼無性之作而撰。

無明（梵avidyā，巴avijjā，藏ma-rig-pa）

煩惱的別名；指於法無所明了。「明」是智慧、學識。因此，「無明」的語意就是無智。

此外，有將一切煩惱通稱爲無明；或將迷於眞如本際之理，特稱爲無明；或將不能明了抉擇、解了諸法事理的煩惱，稱爲無明（即癡煩惱）。吉藏《法華經疏》卷八，立通別二途，就通義而言，一切煩惱皆有闇惑迷理之義；就別義而言，無明煩惱迷於本際，集起生死。

由此可知，有關無明的解釋不止一途，此因宗派、場合不同所致。今擇其中較爲主要者，略述如次：

⑴**俱舍宗、唯識宗之說**：此二宗皆以無明爲癡煩惱。根本煩惱之一。即迷闇於種種事理而不能明了抉擇。此無明煩惱，一切煩惱起時，必以之爲本，故其作用甚廣。若加以分類，可分爲相應無明、不共無明等二類。此中，唯識家更將不共無明分爲恒行、獨行。獨行中又分主獨行與非主獨行。但就心所的分類而言，俱舍家以此爲大煩惱地法之一，唯識家以爲根本煩惱之一。

又若以無明爲十二因緣之第一支而言，則俱舍家以爲無明係宿世煩惱之總稱，而唯識家僅指與第六識相應的分別無明。

⑵**《起信論》之說**：《起信論》稱此爲不覺。即（大正32・585a）：「此識有二種義，（中略）一者覺義，二者不覺義。」「覺」分爲本覺、始覺，「不覺」分爲根本與枝末。根本無明是最極微細的動心、一念起動之刹那。例如有人暗夜見杌木，不了彼乃杌木而心動。此一念起動之心又稱「不如實了達眞如法一」或「以不達一法界故忽然念起」。至於枝末無明，是指進而更起「彼是人？是杌？」之分別，作法執、我執、善惡業等，沈淪於苦海。亦即以三細六麁爲枝末無明。此等惑、業、苦皆以彼一念起動之心爲根本，因此，以彼爲根本無明，以此爲枝末無明。但是三細中之業相，正是一念起動之心，與所說之根本無明完全同其旨趣，故稱之爲根本業不相應染。若離乎

此，就是始覺的究竟，是所謂始本不二之境界。又轉相及現相皆是「王所未分」之微細惑，因此，對其次的六麁而言，它是根本的。

大致說來，《起信論》的根本無明、枝末無明計有三重。即①以忽然念起的無明爲根本，三細以下爲枝末；②以三細中的業相爲根本，轉現以下爲枝末；③三細皆爲根本，六麁爲枝末。如是義門重重，自在無礙，係因《起信論》乃以根本、枝末爲一惑之粗細，與法相宗依別體之惑論本惑、隨惑，大異其趣。因此，《起信論義記》卷中（本）云（大正44・256a）：「若約諸識分相門，本覺本不覺在本識中，餘二在生起識中；若約本末不二門，並在一本識中。」

(3)天台宗之說：天台宗以無明爲三惑之一，指迷於非有非空之理而障中道之惑。三惑爲空、假、中三觀所破；即以空觀斷見思，以假觀斷塵沙，以中觀斷無明。若配於五十二位，初信斷見惑，二信至七信之間斷思惑，最後之三信盡塵沙，初住以上斷無明。又，無明分爲四十二品；在等覺之後心，妙覺智現前而斷盡者，稱爲元品無明、無始無明或最後品無明。然此係傍附於別教所作之大略分別；若實論斷證，則是三惑同體，三觀一心，前後無有次第。如《摩訶止觀》卷六云（大正46・80b）：「就文字論，乃當如此，意則不然。見思即是無明，無明即是法性，見思破即是無明破，無明破即是見法性。」《止觀輔行傳弘決》承此意云（大正46・347b）：「若論元意，一見一思無非法界，不同次第，（中略）若從文說，見思障眞，無明障中；若從意說，見思之外，無別無明。無明體性既即法性，當知見思亦即法性。」由此乃可知三惑同體、三惑同斷之旨。

因此，別圓二教雖同斷三惑，但別教以三惑之體不相即，圓教以三惑同體，而有麁、中、細之別。又，別教以爲三惑係異時斷，而圓教則認爲三惑係同時斷。

◉附一：〈無明〉（摘譯自《佛教語大辭典》）

(一)（梵avidyā）指最根本的煩惱。迷的根源。十二因緣的第一支，是帶來生、老、病、死等一切苦的原因。無明若滅，吾人之苦即可消滅。

(二)指說一切有部所說的大煩惱地法之一，唯識學派以之爲根本煩惱之一。又稱癡煩惱。指由於迷妄而不能理解眞實的事物。分爲與根本煩惱相應而起的相應無明，以及單獨而起的不共無明。

唯識學派另分無明爲隨眠無明與纏無明。前者指常隨有情，隱眠於阿賴耶識中的無明種子。後者指無明之現行，繫縛衆生，繫著生死使之不得出離。

(三)指不能了達唯一絕對之心的眞相，與心的本性不相應，忽然生起種種煩惱。《大乘起信論》云（大正32・577c）：「以不達一法界，故心不相應，忽然念起名爲無明。」

(四)（梵abhāsvara）即「不明白」之意。

(五)《部執異論》謂：無明與無知同義。爲五事之一。

(六)天台宗所謂三惑之一。即迷於非有非無之理而妨礙中道之惑。中觀所斷的對象，分爲四十二品。

◉附二：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

衆生所以有生死，由於「無明」，這是佛法所公認的。什麼是無明？無明是蒙昧錯誤的認識。我們對宇宙人生沒有體悟得到眞理，所了解到的，都是虛妄錯誤，不實在的。由於這樣，我們常在錯亂、顚倒中，起煩惱，造業，受生死，一生一生的生死不了。所說虛妄、顚倒、錯誤的根本，究竟是什麼？唯識宗給我們指示出來：我們的無明——最根本的錯誤，就是覺到心物對立，好像心外有客觀實在的世界，離外界而有內心。錯誤由於虛妄分別，成了生死的根本。我們每個人都覺得心在內，境在外，山水在外；外物是與心無關，自己就是這樣的。大家都爲無明所蔽，都有根本錯誤，所以誰也解決不了生死，誰也不得究竟解脫。

◉附三：T. R. V. Murti著・郭忠生譯〈無明〉
（摘錄自《中觀哲學》第九章）

「絕對」本身是不可定性的（空）；任何思惟範疇概念蓋不能適用於它，而我們日常經驗所見聞覺知的種種「有顏色的形象」，完全是無明加諸於「絕對」的妄見。無明是表象的「因」。如果說「絕對」是究竟的眞理（眞實諦，paramartha satya），則無明即是屬於表相——世俗法，甚至可說就是世俗法本身。

無明障礙「眞實」，並由此而產生那不眞實的表相。《大乘稻芉經》（Śālistamba Sūtra）稱無明是「不知眞實」（non-apprehension of the Real，梵tattva apratipattiḥ）的一種「妄知」（mithyā pratipattiḥ）。所以無明有兩種作用：(1)罣礙性（āvaraṇa）——障礙事物本來的面目。(2)構作性——發生虛妄所知（asatkhyapana）。這種看法與吠檀多的「無明觀」相當。吠檀多亦認爲無明有兩種功能：障覆（avṛti）、創發（vikṣepa），這二種功能是相互關連的，沒有「不知眞實」，即沒有「妄知」，反之亦然，如果我們擁有眞知，則虛妄根本無由生起。

中觀認爲無明的本質乃是我們根深蒂固的耽溺於概念構作（saṅkalpa）的習氣，「眞實」是無定性的（空），而以思惟模式來看「眞實」就是無明，譬如把「眞實」當作「實體」（我）、一或多、常住（śāśvata）、斷滅（uccheda）、「有」（astitva）、「無」（nāstitva）等等都是顚倒妄見（viparyāsa）的形式之一。

說一切有部與經量部（Sautrāntika）談到無明則認爲把獨一、常恒、普遍等等範疇加諸於本來是多元的、無常的、各別的，這就是無明。在此一系統之中，「眞實」與那「無常流變的模式」（changeing mode）——即所謂的「法體」合一。無明是「薩迦耶見」（satkāyadṛṣṭi）在個別的無常的個體（無我法——anātma dharmas）之上加了實體、獨一、常恒等等屬性。吠檀多的無明觀恰好與此相反：「眞實」是常恒不變的「純粹存在」——即「我」，它在一切時中均無變化、無差異，是獨一的，而所謂的「無明」就是將那本質上不可分、無有差異可言的整體強割裂爲「你」、「我」等等區分。唯識宗認爲「眞實」即「淨識」（vijñaptimātrata），它沒有能知與所知所取（grāhadvaya）的二元性，而無明就是把外在的表相認爲是一獨一存在的個體，而與「識」沒有關係。

中觀學派則認爲：差異、同一都是無明，一多、常恒無常、主觀客觀都是不眞實的，它們相互關涉，彼此相連，所以同樣是不眞實的。「眞實」全無定性，而妄想把它與存在（指「有」）、轉化、「識」等等強拉在一起，使其合而爲一，這全都是妄想分別。所以龍樹說：「把無常當作是常，這種看法既是虛妄見，爲什麼把不可定性者當作無常者，就不是虛妄見呢？」

阿毗達磨、吠檀多、唯識等以特有的概念來看「眞實」，中觀則認爲這些看法還是無明，不得究竟眞理。此三家固然也提出各自的無明觀，而且彼此又不同，這已如上所述，但是中觀所說的無明較之更來得廣泛、普遍。只要是「概念化」即是無明，而理性乃是概念化的功能，所以它就是無明。

阿毗達磨佛教認爲薩迦耶見（「實體見」）是無明，而唯識宗認爲「外境爲實」（bāhya or viṣaya-dṛṣṭi）是無明，吠檀多則主張「差異見」（bhedadṛṣṭi）爲無明。中觀則認爲一切「見」都是無明，「見」（dṛṣṭi）就是分別妄想，而分別妄想就是妄加一些不實的標誌於某物之上。

關於無明與理性之間的關係，中觀認爲：無明源於那鬆散隨意的注意力——亦即是漫不經心，隨意而發的曲解事物，這一種「散亂心」像蝴蝶一樣隨處亂飄，不能制心一處，隨意的執著於每一事物，它表現出來的就是我們通常所謂的：比較、差異化、認同、綜合各類的事物，亦即以「關係」來看諸事物，這種「

關係見」僅能獲得表相。而般若却是志不紛、制心一處，以獲得如實知見——就事物本來的面目而認識事物。

無明是無始以來即存在，因爲現象界的存在並沒有可確定的極限，而且連續不斷之現象存在（saṁsara——指輪迴世間）必須有無明及其伴隨的煩惱存在。無明雖然是無始的，可是却可以有終端，我們不能說凡是「無始」的即沒有終端，樹芽是由種子而有，而樹芽成長以後開花結果，又出種子，如此循環，而何者是最先並沒有辦法確定，但是種子、樹芽、花果等都可能被火或其他因緣毀壞——結束其循環。同理，無明及各種煩惱——現象界的根源會被般若智慧的火花燃燒殆盡。

那麼無明的本質爲何呢？無明是實在的呢？還是不實在的？實在論者主張：無明爲引發「虛妄行相」的本源，所以其本身不能爲不眞實的。夢中之物固然是不眞實的，但是做夢的行爲與那構成夢中之物的心理條件應該是眞實的。如果無明本身是不眞實的或是不存在的，那麼它如何能成爲表相之因呢？根據此一論證，則不僅無明是眞實的，而且其「因果律」也應該是眞實的。甚至連那唯識宗的絕對主義，「心」（citta）本質也具有兩種眞實的功能——最初煩惱的生起與後來煩惱之淨化。此一論證意味著解脫與繫縛都是眞實的，他們認爲如果這一些不是眞實的，則人類的精神生活即成爲不可能。繫縛是由無明與其他煩惱引起的，如果這種生起的過程是不眞實的，無明如何產生其影響力呢？關於這一點說一切有部與唯識宗的看法並不一致，雖然此二者認爲：此一歷程確實是眞實的，但是後者認爲煩惱之生起與淨化純是吾人內心的功能，而前者却認爲這都是由心理以外的因素所引起的。

中觀學派認爲：無明本身是不眞實的，無明是一種迷幻（maya），如果無明是眞實的，則其所生之物亦必然眞實的，如此一來則根本談不上改變現有的世間，任何的努力均於事無補。龍樹說：「若煩惱性實，而有所屬者；云何當可斷，誰能斷其性。若煩惱虛妄，無性無屬者；云何當可斷，誰能斷無性。」（《中觀論頌》〈觀顚倒品〉）前一頌的頌文比較易解，後一頌則是：假定說「煩惱」是虛妄的，沒有它的實在性，也「無」有它的所屬，這豈不是空無一切的煩惱，怎麼說可斷呢？假使說是「可斷」，試問：又是「誰能斷」這「無性」的煩惱呢？如第二頭是無的，誰能斬創它呢？所以連同上一頌文，我們由此可以看出中觀學派的正解：如果要有煩惱可斷，這煩惱必是無自性的；無自性的煩惱，在緣起假名中，又是必有的。可以從緣生起，有他的作用，也是屬於假名的衆生所有。這樣的觀破煩惱、離繫煩惱才是正觀。

至於另一主張：無明應該是眞實的，它才能散發其影響力，不眞實的決無法產生任何事物。筆者認爲：不眞實者亦能產生影響力，而且甚至連那錯誤的「添附」——即錯把某些性質加諸於某事物之上，它都有相當的效力。根據《寶積經》（Ratnakuṭa Sutra）所載，有五百位比丘聽了佛陀甚深的教法之後「心不信解、不能通達，從坐起去」。於是「佛即化作二比丘，隨五百比丘所向道中」，經過此二比丘的誘導勸解，這五百比丘終於受教得脫。《寶積經》是一部闡述中觀思想的佛典，它在討論一些理論之後，加上這一段說明不是沒有意義的。

因果或其他相關的「關係」（如高下、前後）根本上只能求諸於表相、現象界，這正是不眞實的標誌。

關於此點，中觀學派與吠檀多的「無明觀」非常接近，無明是無始存在的，而唯有眞知才能擊破無明。無明的「不可定義性」（non-difinability，梵anirvacanıyatva）說明了無明之存在僅有「認識論上的地位」（epistemic status）。吠檀多亦如中觀學派認爲不眞實者亦可以有作用，可以產生影響力，而「因果律」並不是判定「何者爲眞實的」之標準，反而是「不實的」之標誌。

但是吠檀多特別著力於討論無明的「依止」（aśraya）與「所知」（viṣaya）。無明屬於「純粹存在」、「梵」，因爲它不能屬於較低級的存在（惰性存在者——jade avaraṅa-kṛtyabhavat）；只有一個能認知的心識才可能有無知的情形，而該心識僅能爲「純粹存在」，因爲純粹存在乃是沒有差異性，且是普遍的存在，而無明的功能正是在刺激引起差異的生起，個別的、特殊的存在即已假定其存在著各有不同的差異。所以無明不能屬於（依止）個別的、特殊的存在者；而無明的「所知」是「梵」；因爲當我們知道「梵」的眞面目時，即是除去無明的「所知」的時候。無明的「依止」與「所知」是分不開的，一切的無明基本上都是「自我無知」（self-ignorance），而一切的認知都是「自我認知」（self-knowledge）。

中觀本著反思辨的傾向，拒絕涉入討論「誰無知？」等等的問題（即無明之依止等等的問題）。龍樹在《中觀論頌》〈觀顚倒品〉第二十三中說到：「可著著者著，及所用著法；是皆寂滅相，云何而有著？若無有著法，言邪是顚倒；言正不顚倒，誰有如是事？」什麼是顚倒呢？就是因爲無明——不能正確的如其法相而了知思考；不能「如實知見」，所以就執著境相；由於執著於所知境的外相，就會生起妄想分別；由於妄想分別，就生起貪瞋癡等顚倒煩惱。所以龍樹菩薩在〈觀顚倒品〉一開頭就說：「從憶想分別，生於貪恚癡；淨不淨顚倒，皆從衆緣生。」反過來說，顚倒與否的產生主要在於是否有執著，而談到執著，就必須談到：

(1)「可著」，這是所執著的境界，即是無明的所知。

(2)「著者」，是能著的人，即是無明的「依止」。

(3)「著」是在生起執著時的著相，就是無明不能「如實知見」時的那種「窘狀」。

(4)「所用著法」，是執著時所用的工具，就是無明用以吸取外境的六根。

吠檀多等學派認爲要有這四者，即有無明，有了無明就會有顚倒。但是中觀學派認爲：透過辯證智慧的觀照，此四者都是「寂滅」離戲論，也就是說此四者是沒有實在性的，是相依互存、彼此關涉的，既然「無有」眞實的「著法」可得，我們就不能說「邪」執「是」錯誤的「顚倒」，而「正」觀是正確的「不顚倒」，在那無自性的智慧觀照之下，到底是誰有這種顚倒不顚倒的事呢？

◉附四：〈十一殊勝〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

十一殊勝，指無明的十一殊勝事。《唯識論述記》卷八（末）就此十一殊勝云（大正43・527b）：「一切煩惱皆能發業，而無明力發業用增勝餘煩惱，以具十一殊勝事故，（中略）如緣起說。」即(1)所緣勝：謂無明遍緣染淨。(2)行相勝：謂無明能隱眞顯妄。(3)因緣勝：謂無明爲惑業之生本。(4)等起勝：謂無明能發起能引（行支）、所引（識等五支）、能生（愛等三支）、所生（生等二支）之緣起法。(5)轉異勝：謂無明與隨眠、纏縛、相應、不共四者轉起之相用殊異。(6)邪行勝：謂無明迷於諦理而起增益（有執常見）、損減（空執斷見）之行。(7)相狀勝：謂無明微細自相遍於愛與非愛之共相而轉。(8)作業勝：謂無明能作生死所依之事業，亦能作障礙涅槃之事業。(9)障礙勝：謂無明能障礙勝法（無漏有爲）、廣法（無漏無爲）。(10)隨轉勝：謂無明能從三途隨轉至有頂。(11)對治勝：謂無明非有漏智所對治，而爲見修二道之無漏智所對治。

◉附五：〈根本無明〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

根本無明（梵mulavidya，藏ma-rig-pa-dṅos-gshi），又名根本不覺、無始無明或元品無明。即衆生煩惱之根本、迷妄不覺之心。爲無始以來，衆生流轉生死的根元。《勝鬘

經》〈一乘章〉云（大正12・220a）：

「世尊，心不相應無始無明住地。世尊，此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。世尊，如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大，譬如惡魔波旬於他化自在天，色力壽命眷屬衆具自在殊勝。如是無明住地力，於有愛數四住地其力最勝。恒沙等數上煩惱依，亦令四種煩惱久住。阿羅漢、辟支佛智所不能斷，唯如來菩提智之所能斷。」

《大乘起信論》云（大正32・577c）：「以不達一法界故心不相應，忽然念起名爲無明。」又云（大正32・577a）：「不覺義者，謂不如實知眞如法一故，不覺心起而有其念。」此即說無明住地力最大最勝，能爲恒沙上煩惱之依，也能令四住地煩惱久住，此唯有如來之智始能斷之，二乘智尚不能斷。又，《大乘起信論義記》卷下（本）云（大正44・267a）：「根本無明最極微細，未有能所王數差別。」又云（大正44・267a）：「唯此無明爲染法之源，最極微細，更無染法能爲此本，故云忽然念起也。如瓔珞本業經云，四住地前更無法起故，名無始無明住地。是則明其無明之前無別有法爲始集之本，故云無始。即是此論忽然義也。」此意謂《起信論》忽然念起之說，與無始無明住地同義。

法藏在《大乘起信論義記》卷中（本）云（大正44・256a）：「又由無明中覆眞義，眞如中隱體義，從此二義得有根本不覺。」法藏認爲眞如有不變、隨緣二義，無明也有「無體即空」與「有用成事」二義。眞如之「違自順他」也有二義，即「隱自眞體義」與「顯現妄法義」。而無明之「違他順自」則有「覆眞理」與「成妄心」二義。其中，由眞如之「隨緣義」與無明之「有用成事義」而成生滅門，又由無明之「覆眞理義」與眞如之「隱自體義」而有根本不覺，由無明之「成妄心義」與眞如之「顯現妄法義」而有枝末不覺。

◉附六：〈枝末無明〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

枝末無明，即自根本無明生起的枝末染心，又名枝末不覺。《起信論疏筆削記》卷三云（大正44・309b）：「於中有根本枝末之異，枝末復有三細六麁。」此謂依根本無明而生業相、能見相、境界相等三細，及依境界緣生智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相等六粗，總謂枝末無明。然法藏《大乘起信論義記別記》云（大正44・291c）：「約惑者，三細中是根本無明，是法執中細惑；後麁中，前二是枝末無明，法執中麁惑，後四是人執惑也。」此以三細爲根本無明，六粗中之智相、相續相二者爲枝末無明。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十二；《長阿含》卷十〈大緣經〉；《大毗婆沙論》卷二十三、卷二十五；《瑜伽師地論》卷二十五、卷五十八、卷八十四；《成唯識論》卷八；《大智度論》卷四十三。

無相❶

佛典中之「無相」一詞，其梵文原字並不全同，比較常見的有下列幾種，各有獨特的意義。茲簡釋如次：

(一)（梵nirnimitta）指事物並無固定性、實體性之狀態。故云「實相無相，無相實相。」

(二)（梵alakṣana）無特質。華嚴哲學中六相之一。

(三)（梵asallakṣaṇa）「無」之特質。亦即「無」之本性。

(四)（梵nāstitva）不存在。《中論》卷一（大正30・8a）：「淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。」

(五)《大智度論》所謂之寂滅涅槃。該論卷二十二（大正25・223b）：「無常無我無相故，心不著。無相不著故，即是寂滅涅槃。」

(六)（梵animitta）佛教修行法中「三解脫門」之一，指離却一切執著的境界；亦即超越差別對立的境界。

此中，第六項，即三解脫門之無相，最爲

常見，亦最爲重要，自原始佛教以迄密教，皆頗有詳釋之者，玆再引諸經論，詮解如次：

《百論》卷上〈捨罪福品〉云（大正30·170c）：「無相名一切相不憶念，離一切受，過去未來現在法，心無所著，一切法自性無故，則無所依，是名無相。」

《大寶積經》卷五云（大正11·29a）：「一切諸法本性皆空，一切諸法自性無性，若空無性，彼則一相，所謂無相。以無相故，彼得清淨，若空無性，彼即不可以相表示。」此謂一切諸法無自性，故皆無相。

又，《大般涅槃經》卷三十〈師子吼菩薩品〉，以爲涅槃因無色相、聲相、香相、味相、觸相、生住壞相、男相、女相等十相，故名爲無相。《大智度論》卷六十一說無相有假名相、法相、無相相三種，並說無相相亦不可著。

此外，日僧賴寶在《眞言名目》中，以爲無相有淺略、深祕二義，謂諸法之體性如幻虛假自性空、一相亦不存、無色無形，名爲「淺略無相」；一相中具一切相、一相亦不留、非非色非形，名爲「深祕無相」。前者爲顯教遮情之意，後者爲眞言表德之義。此外，又依教而分有相教、無相教，依行而分有相行、無相行，依觀而分有相觀、無相觀，依土而分有相土、無相土等。

在原始佛教中，無相是重要的修行方法。依無相起修，可得無相三昧。

◉附：印順《性空學探源》第二章第三節（摘錄）

無相（心）三昧：無相三昧與空三昧略有不同。《雜阿含》中的修行過程，是由厭患不爲境縛，而離欲證解脫。空三昧重在對外界不染，是情意的厭離。厭患離欲，本即可以不取相；不過有的人特別喜歡取著於相，爲對治它，而說這無相心三昧。這無相定在所識的一一法，以破壞遣除其相，欲色一切相都遣離不取；因爲不取，可以達到離欲證解脫。《雜阿含》五五九經，有一比丘問阿難：如何對外境法不起所緣相？阿難答他有兩種：(一)有想不覺知，修的是有想定，只因定力強，不起覺知。(二)無想不覺知，不取外所緣相，且連內心的能緣想念也不生起，這是無心定。阿難爲諸比丘尼說（《雜》五五七經）：「若無相心三昧，（中略）是智果智功德。」在定境中，這是比較深刻的，須有眞實慧厭患離欲，觀察無常無我者，方可獲得，不是外道專門修定者所能得到。

《雜阿含》二七二經，佛陀曾爲對治一班比丘的貪欲瞋恚親里等惡覺惡想，而起諍競故，爲說無相定：

「於四念處繫心，住無相三昧，修習多修習，惡不善法從是而滅，無餘永盡。（中略）多聞聖弟子作是思惟：世間頗有一法可取而無罪過者！思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；若取受想行識，則有罪過。作是知已，於諸世間則無所取，無所取者，自覺涅槃。」

觀察世間一切法，不見有一法是眞實可取的；取，就有煩惱不清淨——罪過。經中說：就是善法功德，也如熱金丸，好看，還是取不得，何況五欲染污法呢！「法尚應捨，何況非法」，就是這個道理。如是觀色等相不可取，能取心亦不起，就能自覺涅槃。無相心三昧，是在一切上不著，與大乘空最近；如《般若經》的無所受三昧，即此無相三昧的深化。總之，於一切相不著，不念一切相，念無相界（涅槃），就是這無相三昧。這三昧，在《雜阿含》常常談到的，如：「無所取故無所著，無所著故般涅槃。」這，在四十三、四十四、二二六、二二七等經中都同樣說到，實爲佛教比丘現證涅槃寂滅的無上境地。就是佛教迦旃延所修的眞實禪，也是此無相心三昧的別名。大梵天王徧尋不得，因爲不知他禪心所依的境界。在中國，大耳三藏以他心通知道忠國師內心的所緣，忠國師另入深禪，不住一切相，他心通也就觀察不到。這些所修的都是無相心三昧。

佛說這無相心三昧，是不依地水火風，不依受想行識，遣其能相所相，入眞實禪而見眞實。但如何遣相呢？這要觀察一切法唯是名言，沒有實性，假名無實故，即能於法不起所緣相，進而能緣心想也不可得，就得入此三昧。空義，在空三昧中不明顯，而這無相三昧中卻明白可見。《雜含》五五九經說：「一切想不憶念，無想心三昧身作證具足住。」

這經先說四禪及前三無色定是有相行定，在無所有定之上說這無相心三昧是無想行定（地位與非想非非想定相當），是一切定的最高深的，是無漏智所得的。這直證涅槃空寂的深禪，是契入無相界的。

〔參考資料〕《大品般若經》卷十、卷二十一；《大智度論》卷十八、卷五十九、卷八十三；《十二門論》；《大乘義章》卷二；《法華玄義》卷十（上）；《華嚴遊心法界記》。

無相（684～762）❷

新羅禪僧。中國淨眾宗之大成者。俗姓金，又稱金和上（尙）。號松溪。聖德王（702～736）時，於郡南寺得度。聖德王二十七年（728）入唐。初住禪定寺，後入蜀參純德寺之智詵（五祖弘忍門下），師事處寂（智詵之弟子），賜名無相，獲傳衣鉢。後居天谷山之巖下，被草衣、節飲食，食盡而以土爲食，猛獸爲其行所感而護衛之。後受成都縣令楊笠之請，住淨眾寺，開演禪法，化導二十餘年。寶應元年（762）五月付囑弟子無住。五月十九日坐化，年七十九，塔名「東海大師塔」。

師每年十二月及正月皆設道場說法，先教禮懺、引聲念佛，後傳無憶、無念、莫妄三句，並將此三句配以戒、定、慧三學。後世稱其法系爲淨眾宗，其傳承系列如次：智詵→處寂→無相→無住。

◉附：《歷代法寶記》（摘錄）

金和上每年十二月、正月，與四眾百千萬人受緣，嚴設道場處，高座說法。先教引聲念佛，盡一氣念，絕聲停念訖，云：無憶、無念、莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是惠。此三句語即是總持門。又云：念不起猶如鏡面能照萬像，念起猶如鏡背即不能照見。又云：須分明知起知滅，此不間斷即是見佛。譬如二人同行俱至他國，其父將書教誨，一人得書尋讀已畢，順其父教不行非法；一人得書尋讀已畢，不依教示熾行諸惡。一切眾生依無念者是孝順之子，著文字者是不孝之子。又云：譬如有人醉酒而臥，其母來喚，欲令還家。其子爲醉迷亂，惡罵其母。一切眾生無明酒醉，不信自身見性成佛。

又《起信論》云：心眞如門、心生滅門。無念即是眞如門，有念即生滅門。又云：無明頭出，般若頭沒；無明頭沒，波般若頭出。又引《涅槃經》云：家犬野鹿。家犬喻妄相，野鹿喻佛性。又云：綾本來是絲，無明文字，巧兒織成，乃有文字，後折却還是本然絲。絲喻佛性，文字喻妄相。又云：水不離波，波不離水。波喻妄念，水喻佛性。又云：擔麻人轉逢銀所，一人捨麻取銀，餘人言，我擔麻已定，終不能棄麻取銀。又至金所，棄銀取金，諸人云，我擔麻已定，我終不棄麻取金。金喻涅槃，麻喻生死。

又云：我此三句語是達摩祖師本傳教法，不言是詵和上、唐和上所說。又言：許弟子有勝師之義，緣詵、唐二和上不說了教，曲承信衣，金和上所以不引詵、唐二和上說處。每常座下教戒眞言，我達摩祖師所傳此三句語是總持門，念不起是戒門，念不起是定門，念不起（是）惠門，無念即是戒定惠具足。過去、未來、現在恒沙諸佛皆從此門入。若更有別門，無有是處。

〔參考資料〕《中華傳心地禪門師資承襲圖》；《圓覺經大疏鈔》卷三（下）；《宋高僧傳》卷十九；《神僧傳》卷七；《景德傳燈錄》卷四；李能和《朝鮮佛教通史》；冉雲華〈東海大師無相傳研究〉（《中國佛教文化研究論集》）；印順《中國禪宗史》第四章。

無記（梵avyākṛta，藏luṅ du ma-bstan-pa）

三性之一。佛典將一切法分爲善、不善、無記三性，無記爲其中之一，是指事物之性不可判定爲善或不善者。《順正理論》卷四云（大正29・348b）：

「言無記者，謂不可記說爲善不善故。應讚毀法，可記說在黑白品中，名爲有記。若於二品皆所不容，體不分明，名無記法。」

《大毗婆沙論》卷五十一云（大正27・263c）：

「復次，佛記善法有可愛果，記不善法有非愛果，若法無彼二果可記，說爲無記。復次，由二事故善法可記，㈠由自性，㈡由異熟，不善亦爾。無記雖有自性可記，而無異熟，故名無記。」

此謂善、不善法可招當來之異熟果，故有愛、非愛果可記，而非善不善之法不招異熟果，故無當來之果可記，此法即名爲無記。《俱舍論》卷十三亦謂（大正29・71b）：「諸有漏法若不能記異熟果者，立無記名。」

無記有「有覆」與「無覆」之別，有覆無記指其性染污，能覆障聖道，或蔽心性，令不淨者；無覆無記指其性不染污，不覆障聖道，亦不蔽心性者。其中，無覆無記有異熟無記、威儀無記、工巧無記、通果無記等四種，加上自性無記及勝義無記而成六種，若再加上有覆無記，則共有七無記。

此外，釋尊對於外道之十四難（問難），不作「是」或「非」之回答，此稱「十四無記」，或「十四不可記」。（參閱附錄二）

◉附一：《瑜伽師地論》卷五十五（摘錄）

復次諸無記法依處，當知略有四種。謂業所引生，生已若行住，若養命，若三摩地差別。復次彼自性云何？謂異熟生蘊，若中庸加行所攝威儀路，及工巧處，若爲嬉戲加行所攝變化。

問：彼云何展轉相應耶？答：威儀路、工巧處，或於一時展轉相應。如說：或有事業，行時易作，非住，非坐，亦非偃臥。乃至或有事業，若行，若住，若坐，若臥，皆悉易作。如經廣說，所餘無有展轉相應。

問：是諸無記，幾實物有？幾是假有？答：於異熟所攝諸蘊，及心加行差別中，而施設故，當知一切皆世俗有。

云何彼成軟中上品？謂異熟生及威儀路不猛利故，俱是軟品。諸工巧處性猛利故，說名中品。當知變化，性極猛利，故是上品。又四種類各有差別，謂無色界異熟是軟品；色界異熟是中品；欲界異熟是上品。若坐，若臥是軟威儀；住，是中威儀；行，是上威儀。初習業者是下工巧，已串習者是中工巧，堪爲師者是上工巧。下品修三摩地所得，是軟變化。中品修三摩地所得，是中變化。上品修三摩地所得，是上變化。如是等類，軟中上品，差別應知。

問：是諸無記，依何事生？答：當知略說依十二事，如聞所成地已說。

云何諸無記差別？謂異熟生，五趣別故，五種差別。若威儀路，威儀別故，四種差別。若工巧處，十二事差別故，即十二種差別。異生聲聞、獨覺、菩薩、如來差別故，爲嬉戲、爲利他，身語變化差別故，當知變化，八種差別。由此差別，即攝餘事，故不別說。又異熟生，一向無記，二、三可得。一有二種：若依伎樂，以染污心，發起威儀，是染污性。若依寂靜，即是善性。若依染著，發起工巧，是染污性。若善加行所起工巧，即是善性。爲引導他，或爲利益諸有情故，而起變化，當知是善，此無染污。

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第二章（摘錄）

有關「（十四）無記」之解說

某些東方的學者認爲佛陀之所以拒絕回答無記的問題，而保持他那著名的沈默，無非是因爲佛陀對形上學的無知。或者可以說是佛陀對這些問題沒有興趣，因爲佛陀是位有名的修

行者，以重行持見稱於世。持這種見解的有力根據源於巴利文藏經《中部》第六十三經《箭喩經》（Cula Malunkya Sutta）。這部經的大意是說：「釋尊把追求形上問題的人比喩爲一被箭所傷的人，而在沒有診治之前，此人却急於知道他是被何種箭所傷；行兇者來自何處；目的何在等一連串的問題。但在尙未得到滿意的答覆之前，此人必死無疑。」這個寓言在說明形上學的論究是沒有必要的，甚且對精神生活有害無益。不過有的學者從另一個方向思考，而認爲佛陀是位不可知論者，雖然佛陀的思想在根本上不是很明顯的不可知論，但把佛陀這種態度解爲不可知論，却頗合於佛陀的教學思想與道德戒律。著名的佛學專家歐登貝格（Oldenberg）便是基於此一假設，而主張：「無記問題是可以不必回答的，而事實上也不能回答。」歐登貝格也曾作過一些消極性、斷滅性的解說，如說：佛教乃是以其「無我」的大前提來規避回答「自我」（ego）是否存在等諸問題；「自我」或是不存在的，而任何與之相當的概念與事物都是虛幻不實的。

上述三種解說——不可知論者、斷滅論者與宗教行持者，可說是誤解佛法的典型代表，這些解說都違背了佛陀的教說與佛家哲學。任何生活方式皆免不了隱喩著一種哲學，一種對終極本體的追求與評估的哲學，人類的心靈絕不甘於處在永恒的懸宕不決。生命中如果缺乏一種能爲其皈依的基本假設，那將是一個漂泊的心靈。關於佛陀是否爲一虛無論者，湯姆士（E. J. Thomas）提出了最妥切的答覆：

「吾人可以肯定的說：佛教絕不是虛無論者。任何佛教經典都排斥虛無論的見解，如果認爲從佛教的見解，吾人可以作成佛教是虛無論的主張，則這僅意味著對佛法的認識不夠。其實無記問題的重心是佛家哲學對無記所作的結論是什麼？如何才是無記的合理解答？佛家絕不可能把涅槃當作是一種「業有」（bhava）——通常的存在形態，因爲涅槃並非一般的認識作用所能把握的，而涅槃也不是不存在，佛教對涅槃的概念乃是非存在（對一般的認識而言）非不存在（就涅槃本身而言）。」

如果吾人能以最大的虛心，深入佛家討論無記問題的文獻，明其是非，較其不同，則合理的解答並非是不可能的。

（十四）無記本質上之特徵——二律背反

雖然無記的解說各家不同，但一般皆同意無記共有十四個問題。事實上，這十四個問題可分爲四大類，其中三大類各有四個不同的問題，而最後一類有關靈魂（jiva，英文soul）的則僅有二個問題，至於爲何它會僅有兩個問題，吾人無法明其究竟。十四無記是：

A 世間在時間上是
1. 無限的？
2. 有限的？
3. 亦無限亦有限？
4. 非有限非無限？

B 世界在空間上是
1. 無限的？
2. 有限的？
3. 亦無限亦有限？
4. 非有限非無限？

C 如來（Tathagata，即覺悟者）死後
1. 還繼續存在？
2. 不存在？
3. 亦存在亦不存在？
4. 非存在非不存在？

D 命（即靈魂）與身（即肉體）是
1. 同一？
2. 別異？

（中略）

佛陀如何解答（十四）無記問題

從這些問題的正反命題相互背反，即可明顯的看出理性的衝突。而佛陀宣稱這些問題無法解答，即意味著佛陀瞭解這些問題並非就一般經驗的層次而論，這些問題無法訴諸經驗事實來解決。當理性試圖超越現象界以追求終極最後的實體，便使其自身陷入糾纏不淸的衝突。各種以理性爲基礎而建立的「思辨形上學

」之間，不僅見解有所不同，甚至彼此對立，如一方說「是」（正命題），另一方則答以「非」（反命題），針鋒相對，互不相讓。從佛陀與弟子間的對話中，我們可以看出佛陀對這些正反意見瞭解頗深，特別是在佛典中常提及所謂的「六師外道」，而這正是六種對無記問題的典型見解。在巴利文《長部》〈梵網經〉開頭的一段對話，便是在說明佛陀對此問題的看法。佛陀把所有的基於理性思辨而構成的理論概稱之爲獨斷的教條主義，而這些不同的教條主義皆自稱能瞭解現象的本來面目，但却又彼此對立，孰是孰非，難以爲斷。佛陀很清楚的看出這些衝突的本質，所以用超越的反省、批判的態度來解決它，佛法的辨證思想於焉誕生。在西洋哲學思想尚未有與此一方式相埒者出現之前，佛陀便已提出此一辨證法。愚意以爲：就純哲學而言，佛陀已經達到很高的哲學心智的層次，而且他確實已經告訴我們對無記問題的答案——而且可能是「經驗之批判」唯一的答案。事實上，如果佛陀提出一「是」或「不是」的答案，無疑他將會陷入與他一再駁斥者相同的謬誤。在「永恒論」（śaśatavada，即佛典所謂的常見論）與「虛無論」（uccheda-vada，即佛典所謂的斷見論）的對立之外，佛陀提出了另一更基本的對立——獨斷的教條主義與批判主義的對立（永恒論與虛無論都是屬於獨斷的教條主義，而說到批判主義即是分析、反省教條主義的心智）。批判主義即是將人類的心理從所有的執著與煩惱中解脫出來，而它即是解脫的本身。（中略）我們先看看阿毗達磨學者（指「有部」，Vaibhasika）與「經量部」（Sautrantika）的詮解，或許有助於我們瞭解無記的問題。

阿毗達磨學者對無記之詮解

阿毗達磨佛教可說是一種「半批判主義學派」（semi critical school），它否認有一常恒不變的「眞我」（atman，即前文所指的靈魂），而認爲「眞我」乃是在經驗中一個約定俗成的名詞。但是由於他們對佛陀所開示的「蘊」（skandha）、「處」（ayatana）、「界」（dhatu）的思想瞭解不夠深刻，所以他們本身也提出一種「思辨形上學」——「法」（dharma）的理論。世親菩薩（Vasubandhu）在他的名著《阿毗達磨俱舍論》（Abhidharma-Kośa）的篇尾對「無記」作了原則性的討論，他的詮解可說是一代宗師的高見。他是經量部的學者，却深受有部的影響，《俱舍論》即是他對有部思想的整理與批判，這部論典代表著部派佛教（即阿毗達磨佛教）思想的顚峯。

在形式上，回答某一問題可有四種不同的方式：(1)可以直接回答的問題。(2)在回答之前必須先加以分析的多重性問題。(3)以反問回答的問題。(4)根本無法回答的問題。對於這四種方式，《俱舍論》加以一一論列，而十四無記即是屬於最後一種——無法回答的。《彌蘭陀問經》（Milinda Pañha）亦持相同的見解。

犢子部（Vatsiputriya）雖然也是佛教的宗派之一，但它的見解却與佛陀的教法有一些差距。犢子部的「不即蘊不離蘊我」即是世親菩薩在《俱舍論》中批判的對象。在論證的過程中，我們即可看出世親菩薩自己的看法。（中略）

由上引《俱舍論》，吾人可知：阿毗達磨學者無記的眞正答案，相當於佛陀對靈魂、世界的看法，亦即是「靈魂」不過是對某一狀態的描述，根本沒有一個與「靈魂」相應的事物存在。（就好像龜毛兔角一樣，雖然有此一名詞，實際上却沒有龜毛兔角）。可是愚意以爲：佛陀把每一種「理論」（dṛṣṭi）都看成是一種有所見的教條（有所見即有所不見）。其次，阿毗達磨學者的註解把本質上是理性衝突的無記問題，轉變成語言表達的困難，這似乎沒有抓住問題的重心。不過，這種詮解對中觀學者的解釋——佛陀的眞正本懷還是有所啓發的。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷九十七、卷一四四；《俱舍論》卷七；《俱舍論光記》卷二、卷十三、

卷十五；《成唯識論》卷三、卷五、卷十；《成唯識論述記》卷五（末）；《大乘義章》卷七；《大乘法苑義林章》卷五（本）。

無常（**梵** anitya、anityatā，**巴** anicca，**藏** mi-rtag-pa）

「常住」之相反詞。音譯阿你怛也。謂世間一切有為法皆生滅遷流而不常住。如《雜阿含經》卷十云（大正2・66c）：「色無常，受想行識無常，一切行無常。」《大般涅槃經》卷十四〈聖行品〉云（大正12・450a）：「諸行無常，是生滅法。」蓋一切有為法皆由因緣而生，合生、住、異、滅四相，剎那生滅，本無今有，今有後無，故總稱無常。

《大智度論》卷四十三謂無常有念念無常、相續無常二種：

(1)**念念無常**：指念念剎那具生、住、異、滅四相，變化不斷。

(2)**相續無常**：指一切有為法在一期相續上，有生、住、異、滅四相之生滅遷流。

《辯中邊論》卷中則約遍計所執、依他起、圓成實三性，將無常分為無性無常、生滅無常、垢淨無常三種：

(1)**無性無常**：又稱無物無常。謂遍計所執性，其體性常無，故稱無性。

(2)**生滅無常**：又稱起盡無常。謂依他起之諸法，皆因緣所生，亦隨因緣滅盡，故稱生滅。

(3)**垢淨無常**：又稱有垢無垢無常。謂圓成實之法亦轉變無常，實無垢淨。若在生死位中，則稱有垢，若斷生死，則稱無垢，故總稱垢淨（有垢無垢）。

此外，《順中論》卷下立念念壞滅、和合離散，畢竟如是等三無常。《大乘義章》卷二及卷十八亦舉出分段、念、自性不成等三無常，二者名稱雖異，而義旨大同。《顯揚聖教論》卷十四〈成無常品〉則舉出六種無常及八種無常，文云（大正31・548a）：

「六種無常者：(一)無性無常，(二)失壞無常，(三)轉異無常，(四)別離無常，(五)得無常，(六)當有無常。八種無常者：(一)剎那門，(二)相續門，(三)病門，(四)老門，(五)死門，(六)心門，(七)器門，(八)受用門。」

此外，《金七十論》卷上揭出暫住、念念二無常，乃數論外道所立。《入楞伽經》卷七〈無常品〉亦舉出一切外道所說的八種無常。

關於無常之相狀，諸經論多以譬喻說明，如《金剛般若經》以夢、幻、泡、影、露、電等六喻說明一切有為法。《大藏法數》卷四十六依《宗鏡錄》列舉八喻，謂東逝長波、西垂殘照、擊石火星、驟隙迅駒、風裏微燈、草頭朝露、臨崖朽樹、爍目電光。《阿毗達磨雜集論》卷六亦謂無常之相，略有十二種。即非有相、壞滅相、變異相、別離相、現前相、法爾相、剎那相、相續相、病等相、種種心行轉相、資產興衰相、器世成壞相等。

又，觀世相之無常，稱為無常觀或非常觀。說明無常之旨趣的偈頌，稱為無常偈。安置病僧之堂院，稱為無常院、無常堂，或延壽堂。臨終之際所敲的磬，稱無常磬。

◉附一：印順《佛法概論》第十二章第二節（摘錄）

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜含》卷十第二七〇經說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」這是依三法印而漸入涅槃的明證。然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。彼此相依相成，一切是眾緣和合的

假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以眞理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裏可稱爲法印呢！

佛爲一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但爲利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以爲究竟了的境界，不以爲究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚眞空，說一切皆空是究竟了義。拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以爲一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《智論》卷二十二說：「有爲法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我；無常、無我、無相，故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃。」又說：「觀色念念無常，即知爲空。（中略）空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」這眞是直探佛法肝心的名論！

◉附二：和辻哲郎〈無常苦的意義〉（摘錄自《原始佛教的實踐哲學》第一章）

（前略）下列經常出現在經典中的反覆章句，我們視之爲研究資料中之最古層：「色（受想行識）無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。」然而，即使這種章句屬於最古層，却不能說是唯一的原形。同樣是屬於最古層，在前例的前後出現的，却以「色等是無常」、「色等是苦」、「色等非我」等命題，作爲各個獨立經典的主題；在無常、苦、非我等三種概念之間，彼此沒有關連。因此，如果我們認爲强調三者同一與强調三者各自獨立的，都是在最古層的話，則我們不得不承認其中已有論理的發展。亦即最初是三者的根本概念被掌握，其次，三者的同一點被注意的當時，無我的概念被用來作爲考慮三者關係的根據。如此看來的話，失去其最初的簡單形態，逐漸有註釋性質傾向的經典，其經由病苦而開始論證無我的過程是可以瞭解的。在前述的部分，無論是强調三者同一或獨立，它們都是直觀的，不是被論證出的，亦即它們是在顯示「眞實觀」的內容。但現在的無我是被如下的論證：若色是我，則我們可以自由地使色不生病苦；因此，也就沒有希望如此，不希望如此的必要。但，實際上，色中有病苦，對其他狀態的希求是最切身的事實。因此，色是無我，受想行識亦復如是。這是說：「色等五蘊是無常，若無常即是苦，此是變異法，因此不能說是我、異我、相在。」——這個論證使用無常、苦作爲無我的一個根據，尤其是以色無常，亦即以色是變異法爲其最根本根據。因此，我們知道無我是其中心概念，而在給與根據的關係上，無常這個概念最受重視。

色等五蘊是無常，是變異法，這意味著什麼？（中略）在此先將五蘊解爲我們所能經驗到的一切。其中，包含所有的「我及世間」。我們已見到「我及世間是無常」的主張被斷然駁斥。但爲什麼在此又以一切是無常爲根本命題？它的回答極爲簡單。前述的無常（asassata）不外是非常恒的，在時間上是有局限的。現在所說的無常（anicca），不是不變的，而是變易的，亦即在時間上是存在的。所謂一切無常，是說在時間上不存在的事物其實是不存在。所有的存在是推移的、流轉的，亦即是變異法。如是，經由賦予一切「時間上存在」的

特徵，而從日常生活上的實際經驗中，排除超時間性的一切事物。

但決不是將此存在的領域，當作自然科學的對象界。推移的、轉變的與苦同一意義。美、愛、享樂無論被如何的加以體驗，它們都是會化成醜、憎、痛苦。時間性的存在的花，在任何場合，它都不是自然科學的對象，它經常是與價值有關的，它美麗的姿態不久就會消失；因此，「美麗的姿態不久之後會消失」的這種時間性的存在被當作苦。在五蘊是變異法的命題內，含有這種與價值有關的變異（可解爲與苦同義的變異）的意義。

這就是無常、苦的意義。但「一切無常」這個命題的意義，是否眞的是述說無常？如果它的意義也是時間性的存在，則由於推移與轉變，它就不能作爲佛說的法而適應所有的時代。經典並不是將「法」視爲如此。佛陀並不是在世間無常這種「法」的領域外過世，「法」其本身具有超時間的普遍性這確實是經典所顯示的。因此，我們必須承認相應於存在的領域，「法」的領域也被確立。當我們說五蘊是「變異法」時，變異的不是法本身，而是時間性的存在。變異法是「變易存在」的「不變之法」。如果如此認定的話，則經典中法之用例，就不會如以往的解釋那麼混亂。

◉附三：《阿毗達磨雜集論》卷六（摘錄）

何故經說若無常者即是苦耶？由三分無常爲緣，苦相可了知故。謂生分無常，滅分無常，俱分無常。生分無常爲緣故，苦苦性可了知。生分無常者：謂本無今有，苦品諸行，體是逼迫。由此無常爲緣，苦苦性可了知。滅分無常爲緣，壞苦性可了知。滅分無常者：謂已有還無，樂品諸行，不可愛樂。由此無常爲緣，壞苦性可了知。俱分無常爲緣，行苦性可了知。俱分無常者：謂麤重諸行，相續流轉，若生若滅，俱不可樂。由此俱分無常爲緣，行苦性可了知。即依此義，薄伽梵說：諸行無常，諸行變壞。又依此義，言諸所有受，我說皆苦。當知此中，於不苦不樂受，及樂受，密意故說。苦苦受苦性，世間共了，故不復密意說。又於生滅二法所隨諸行中，有生等八性苦可了知，故佛說言：若無常者即是苦。又於無常諸行中，有生等苦可了者；如來依此，密意說言：由無常故苦。非一切行，若不爾，聖道無常故，亦應是苦。

〔參考資料〕《長阿含經》卷四；《法句經》卷上；《大品般若經》卷七；《維摩經》卷上；《大毗婆沙論》卷三十八、卷三十九；《十二門論》；《瑜伽師地論》卷十八、卷三十四；《成唯識論》卷八。

無著（梵Asaṅga，藏Thogs-pa-med、Thogs-med；310～390或395～470）

印度瑜伽行派之祖。音譯阿僧伽。北印度犍馱羅國人。與其弟世親兩人都是印度佛教史上劃時代的重要人物。無著最初在化地部（一說薩婆多部）出家，對該部教義不能滿足。後來從學於賓頭盧羅漢修小乘空觀，雖然較有所得，但仍意不甚安。其後，相傳他上升兜率天從彌勒菩薩學習大乘空義，始得以安心悟入「唯識無境」的空觀。並從彌勒受大乘論多種。從此以後，乃在印度盛弘大乘法相唯識的法門，成爲龍樹以後，印度佛教思想史上最重要的論師之一。

無著是印度法相唯識學的奠基者與主要弘揚者。法相唯識學的思想根源——彌勒的《瑜伽師地論》等書，是他介紹出來的。他自撰的《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《順中論》、《金剛經論》等書，也都是印度大乘思想史上的重要著作。他不祇開啓了印度的瑜伽行派，而且對我國、西藏及日本的佛學，也都有深遠的影響。關於他的詳細傳記、思想及歷史地位，請參閱附錄諸文。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第三節（摘錄）

組織中期大乘學說的代表學者是無著、世親。從現存的比較可信的傳記《婆藪槃豆傳》

看，他們是笈多王朝（320～500）後半期的人，所以年代應該是在第五世紀。無著大約是西元400至470年，世親大約是西元420至500年，這是一個假定的年代。另外，玄奘的《大唐西域記》以及散見於唐人註疏的傳說，則認爲無著生於佛滅後九百年，眞諦一系的說法，認爲生於佛滅後一千一百年。不過玄奘、眞諦對佛滅年代的計算，各有不同的標準，兩者雖有差異，但推算起來，也都近於第五世紀。但是，後世佛教史學者的議論，與我們上述的假定年代，最大的差距有一百年，有說無著是西元320年的人，有說是420年的人。（中略）

無著、世親是北印犍陀羅人，兄弟二人都在有部出家。無著先是修習小乘空觀，感到不滿足，後經彌勒的指點而改信大乘，所以他所傳習的是彌勒學說。世親對有部的阿毗達磨很有研究，著《俱舍論》，表示對小乘很有自信，所以那時他的立場是反對大乘的，後來得到無著的幫助改宗大乘，兄弟兩人就共同弘揚彌勒的學說。

彌勒的學說是以《瑜伽師地論》爲根本。此論內容豐富，全體有五部分，主要部分是〈本地分〉，〈本地分〉的中心是〈菩薩地〉。〈菩薩地〉很早即單獨流行，性質屬於經的一類，並不是在無著、世親弘揚瑜伽大乘說時才有的。那麼，在此之前是誰在宣揚這種經的呢？應該說，恐怕是在他們之前的一批瑜伽師。瑜伽師的存在，從《大毗婆沙論》就可以看得出來，像有部的世友、僧伽羅刹（衆護）就是屬於這一系統的。不過後來逐步傾向大乘的是其中哪些人，現在還不能詳細知道，但可以肯定，無著、世親是確實繼承了這一系統的。

一般說，無著、世親的學說出自彌勒，而彌勒並非實在的人，而是住於兜率天內將來要成佛的菩薩，這樣，一方面說無著、世親繼承了瑜伽師系統；瑜伽師是有史實可稽考的，一方面又說他們的學說來自彌勒，彌勒是神，這就使許多學者疑惑了。早在四十年前（1921），日人宇井伯壽就主張，除傳說的天上彌勒外，還應該有歷史上的彌勒，這個人就是無著、世親所師承的。宇井的根據是這樣的：一般所說的無著傳彌勒之學只有《瑜伽師地論》一書，可是現存署名彌勒的著作，不是出於無著口傳的並不少，因此，應該有個實際的人物才能接得上頭，不過，後人把這個地上實際的人同天上的彌勒混同了。宇井此說，並未獲得學術界的公認，但他始終堅持，直到最近作《瑜伽師地論研究》，也還是持這種說法。當然，也有部分人是贊同其說的。據我們想來，無著、世親以前，應該有一批瑜伽師，就是無著、世親學說之所自，至於他們是否托名彌勒，就很難斷言了。

無著、世親的著作，我國漢譯、藏譯都有。無著的著作，漢、藏譯本合計，約三十種，世親的著作就更多了，他原有「千部論主」之稱，現存漢、藏譯本有五十餘種，現在只談他們主要的著作。兩家所傳以彌勒署名的書有五部：(1)《瑜伽師地論》，是五論中主要的一部；(2)《分別瑜伽論》，我國無譯本，不過《解深密經》裏有一個〈分別瑜伽品〉，內容是彌勒就瑜伽法門向佛發問，由佛作答的，與該論相當；(3)《分別中邊論》，亦名《辯中邊論》；(4)《大乘莊嚴經論》；(5)《金剛般若論》。最後兩部是關於經的論。五部書都是彌勒說，所以稱爲「彌勒五論」，無著、世親並有註釋。西藏也說有「彌勒五論」，但內容不同。

無著、世親除了傳彌勒著作外，自己也有著作。無著的重要著作有下列幾種：(1)《顯揚聖教論》，它是對《瑜伽師地論》從學說上重新有所組織的綱要性的著作。(2)《順中論》，是配合《中論》而寫的入大般若初品法門的書（釋《中論》初二頌），全名是《順中論義入大般若初品法門》。(3)《金剛經論》，是提出七句義來解釋《金剛經》的。(4)《大乘阿毗達磨集論》、(5)《攝大乘論》，兩書都與《大乘阿毗達磨經》有關，是總括大乘義理的著作。(6)《六門教授習定論》，是講瑜伽方法的著

作。（中略）

無著、世親兩家的著作，與以後構成瑜伽學派有關係的有八部，這在義淨去印時，就已被印度佛學家歸爲一類，名「無著八支」。據《南海寄歸傳》卷四說：「瑜伽畢學，體窮無著之八支。」就是說，學習瑜伽學要講畢業的話，就得體會研究無著的這八部書。但八支中也有世親的書，這是怎麼一回事呢？據義淨講，世親之學是來自無著，受了無著的啓發，因之，兩家的重要著作，統以無著之名發表。這八部書是：《二十唯識論》、《三十唯識論》、《攝大乘論》、《大乘阿毗達磨集論》、《辯中邊論》、《緣起論》、《大莊嚴經論》、《成業論》。兩家的主要學說都包括在這八部書裏。

無著、世親的學說主要是根據後出的論議性質的大乘經組織的。在思想淵源上，雖與初期大乘有聯繫，同時又由於大乘學說的總源頭是般若，也還可以把他們的思想上推到般若。但是，除繼承前人的思想外，顯然還有他們自己的特點。

兩家的學說，一開頭就講緣起問題，這個問題是佛家各派都要涉及的。原始佛學時期是從人生現象來講的，因之那時講的是「十二支緣起說」。後來範圍擴大了，不僅講人生現象，連宇宙現象也涉及到了。這時就產生了兩個極端：一是執有，一是執空（惡取空）。執有的勢力很大，曾經風靡一時。此時龍樹的學說出現了，主要反對有部的執有，同時也反對惡取空，創立了中道觀。龍樹這個階段所講的是以能所取（也叫能受用）爲依據的「受用緣起說」。爲甚麼叫能所取呢？這主要是從認識方面說的，人們的認識是從感性到理性，而感性的感覺無非是由內根與外境的相互作用而產生的。龍樹認爲內根是能取，外境是所取，二者都是自性空。這種說法：人們不易領會，於是更進而提出二諦來，分別一切法的實相亦以二諦爲標準，說「勝義諦」是空，「世俗諦」是有，把兩者統一起來的認識就是中道觀。所以，龍樹的緣起說，主要是從認識角度來說的。

到了無著、世親時代，不僅不滿意從人生現象講，而且也不限定在一般認識領域內講緣起。他們要把範圍擴展到對整個宇宙、一切現象的宇宙觀上，當然，這就不是「受用緣起說」所能爲力的了。因此，他們特別提出阿賴耶識來說明緣起（阿賴耶，首先是《大乘阿毗達磨經》提出的，無著、世親給了它更新的內容），這叫「分別自性緣起說」。他們認爲：阿賴耶識是一切所知法的總依，它能發生一切法。但各種法都有不同的自相（自性），是怎樣區別開的？他們說這是因阿賴耶含藏有自性各別的諸法名言種子。換言之，名言種子的自性不同，一切法因之就有區別。這樣的區別是屬於認識方面的，所謂種子，實質上也就是名言的、概念的東西，人的認識就以它們爲根據，因而諸現象之間的區別，也都是由於認識上的原因。（中略）

無著、世親學說最後一個特點，是方法論上運用了「因明」並加以發展。印度關於邏輯的學問，稱爲「因明」，很早就在佛學以外的學派中有了組織，特別是正理派，即以邏輯思想做爲他們學說的中心，所以，一般也把它稱爲「正理」，又因爲它主張以充足的理由來證明眞理，對因特別注重，又稱它作「因論」。

初期大乘如龍樹、提婆在方法上也多少採用了「因論」，不過反對外派過分重視其中「量」的作用。外派認爲「量」是達到眞理的唯一途徑，是構成知識的唯一標準和方法。量有屬於感覺範圍的「現量」，有屬於思維範圍的「比量」，還有以前人現比量爲根據的「聲量」（言教等），據龍樹看來，這些做爲一般經驗範圍內運用的工具還可以，外派把它看作眞理的完全依據，就是過分誇張了，所以，著了《迴諍論》、《廣破論》（無漢譯）專門破斥正理派的以量爲中心說。這種態度，也同他們自己重在破他的方法論有關，他們是破而不立，而且破得非常徹底，與正理派有關的「因論」自然也在被破之列，所以龍樹、提婆對「因

論」並沒有予以重視。

到無著、世親時代就不同了，因爲他們所根據的晚出大乘經典，都談到了這方面的學說。如〈菩薩地〉把世間各方面的學問像「聲論」（語言學）、「因論」（邏輯學）、「醫方論」、「工巧論」（手工藝）等都包括在菩薩所學的範圍內，再加上本宗的學說，構成爲菩薩所學的「五明」。後出的《大乘阿毗達磨經》內，想來也會涉及到這些內容，不過此經不存，只是從與它有關的《阿毗達磨集論》講到了「因明」而推測出來的。其次，《解深密經》最後一品講到佛所作事問題，所作事之一就是對別人的言教，其實本母部份就講了四種道理，其一即「證成道理」（用種種量能證明的道理），也是屬於「因明」一類。既然晚出經典都涉及到因明，據以組織學說的無著、世親必不可免地會要涉及。

他們學說的基本典據是《瑜伽師地論》，此論〈本地分〉（本地分共有十七地）中的〈聞所成地〉（聞，即學法）是專講應學習甚麼的，也講到了五明。並對「因明」的結構有詳細說明（見漢譯本第十五卷）。該論說，因明的結構是用七類與論議有關的事來辨明問題，因明的運用，重點是同別人辨別是非，所以要用論議的形式。所謂七事，即㈠論體性，㈡論處所，㈢論所依，㈣論莊嚴，㈤論墮負，㈥論出離，㈦論多所作法。這些就叫「七因明」。隨後無著寫《顯揚聖教論》，以及他參考《大乘阿毗達磨經》所寫的《阿毗達磨集論》中都重複地講到「七因明」，內容小有出入，但大體相同。從上述著作可以看出，無著參考了佛學外其他學派講的正理、因論，加以改動，構成了自己的學說。

◉附二：《大唐西域記》卷五（摘錄）

城西南五六里大菴沒羅林中，有故伽藍，是阿僧伽（唐言無著）菩薩請益導凡之所。無著菩薩夜升天宮，於慈氏菩薩所，受《瑜伽師地論》、《莊嚴大乘經論》、《中邊分別論》等，盡爲大衆講宣妙理。菴沒羅林西北百餘步，有如來髮爪窣堵波。其側故基是世親菩薩從覩史多天下見無著菩薩處。無著菩薩，犍馱邏國人也。佛去世後一千年中，誕靈利見，承風悟道。從彌沙塞部，出家修學。頃之回信大乘。其弟世親菩薩於說一切有部出家受業，博聞强識，達學研機。無著弟子佛陀僧訶（唐言師子覺）者，密行莫測，高才有聞。二三賢哲每相謂曰：凡修行業，願覲慈氏。若先捨壽，得遂宿心；當相報語，以知所至。

其後師子覺先捨壽命，三年不報。世親菩薩尋亦捨壽。時經六月，亦無報命。時諸異學咸皆譏誚，以爲世親菩薩及師子覺流轉惡趣，遂無靈鑒。其後無著菩薩於夜初分，方爲門人教授定法。燈光忽翳，空中大明。有一天仙，乘虛下降，即進階庭，敬禮無著。無著曰：爾來何暮？今名何謂？對曰：從此捨壽命，往覩史多天慈氏內衆蓮華中生。蓮華纔開，慈氏讚曰：善來廣慧，善來廣慧。旋繞纔周，即來報命。無著菩薩曰：師子覺者，今何所在？曰：我旋繞時，見師子覺在外衆中耽著欲樂，無暇相顧，詎能來報。無著菩薩曰：斯事已矣。慈氏何相？演說何法？曰：慈氏相好，言莫能宣。演說妙法，義不異此。然菩薩妙音，清暢和雅，聞者忘倦，受者無厭。

〔參考資料〕 《婆藪槃豆法師傳》；王沂暖譯《達喇那他印度佛教史》第二十二章；印順《印度佛教思想史》第七章。

無緣

㈠**謂缺乏機緣**：爲「有緣」之對稱。指缺乏遇佛、聞法之機緣。如《中阿含》卷五十七〈箭毛經〉云（大正1・783b）：「彼爲弟子說法，有因非無因，有緣非無緣。」《西方要決釋疑通規》說：「夫論善根多少，只約念佛，以明過去無宿善緣，今生不聞佛號。」

㈡**無對象之謂**：蓋佛觀一切皆空，而不以特定之人爲對象，故佛之慈悲特稱「無緣大慈」。如《景德傳燈錄》卷十云（大正51・275b

）：「觀音是佛，無緣大慈。」（參閱附錄）

㈢**無因緣之意**：如《中阿含》卷三〈度經〉云（大正1・435c）：「以其一切皆無因無緣故，如是諸賢，皆是不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。」這是指外道邪見之「無因無緣論」而言。

◉附：〈無緣慈悲〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

「無緣慈悲」爲三種慈悲之一。龍樹《大智度論》卷四十（大正25・350b）：「慈悲心有三種，衆生緣、法緣、無緣。凡夫人衆生緣；聲聞、辟支佛及菩薩，初衆生緣，後法緣；諸佛善修行畢竟空，故名爲無緣。」

此中之「無緣」，爲大乘佛教所言「空」思想的極致，是完全無自他之對立，乃絕對的慈悲，亦爲最高的慈悲。

何謂無緣？按諸佛之心不住有爲、無爲性中，不依止過去世、未來世、現在世，知諸緣不實顛倒虛誑，故心無所緣。佛以衆生不知諸法實相，往來五道、心著諸法分別取捨，乃以是等諸法實相智慧，令衆生得之，是名無緣。《大智度論》卷五十又謂，無緣大悲名爲具足，所謂法性空乃至實相亦空，是名無緣大悲。

無諍（梵araṇā）

音譯阿蘭那。「諍」，即諍論，爲煩惱之異名。諍有三種：(1)煩惱諍：指百八煩惱。煩惱爲諍論之根本，故云。(2)蘊諍：死。此亦爲諍論之根本。(3)鬥諍：諸有情互相凌辱，言語相違。透過修行，使此三種諍論止息不起，謂之無諍。又《瑜伽師地論》卷九十七亦謂，和合方便，共爲一事，名爲無諍。

無諍是佛教徒修行中的重要事項之一。不只部派佛教於此有詳細的闡述，到大乘佛教時，也有進一步的發揮。「無諍三昧」便是大乘佛典中所常見的修行方法之一。

◉附一：《大毗婆沙論》卷一七九（摘錄）

云何無諍行？答：一切阿羅漢，善達內時，外不如是，若亦善達外時，名無諍行。云何內時？謂自相續中所有煩惱。云何外時？謂他相續中所有煩惱。遮此煩惱，名爲善達。一切阿羅漢，於自相續所有煩惱，皆已遮斷。於他相續所有煩惱，則不決定。若亦能遮，名無諍行。

有說：時，謂三時。即日初分、日中分、日後分。於此三時，制諸煩惱，名爲善達。一切阿羅漢，於自相續，三時煩惱皆已制斷。於他相續，三時煩惱則不決定。若亦能制，名無諍行。有說：時，謂六時。即日夜各初中後分。於此六時，制諸煩惱，名爲善達。一切阿羅漢，於自相續，六時煩惱皆已制斷。於他相續，六時煩惱則不決定。若亦能制，名無諍行。

尊者妙音說曰：非謂無有自相續中煩惱諍故，名無諍行；但以能遮他相續中煩惱諍故，名無諍行。所以者何？諍，是對他之名，非對自故。問：何故遮制煩惱，名爲善達？答：要由方便覺慧現前，方能遮制自他煩惱，故名善達。無諍名何法？答：令他相續無雜穢轉。謂諸煩惱，能爲津潤垢膩雜穢。得無諍者，不爲他相續中煩惱之所津潤垢膩雜穢，即是遠離他相續中諸煩惱義。有說：此文應言：於他相續，無餘轉轉。謂得無諍者，如於自相續煩惱，永斷無餘；如是於他相續煩惱，亦能遮制，令無有餘。即是偏遮他相續中應令彼起諸煩惱義。有說：此文應言：於他相續無差別轉。謂得無諍者，如能遮親相續中煩惱，令其不生，如是亦能遮怨及中相續中煩惱，令其不起。即是平等遮制他相續中諸煩惱義。問：善達外時，無雜穢轉，有何差別？答：善達外時謂慧。無雜穢轉，謂煩惱不起。

復次彼阿羅漢，行五種法，令他相續，煩惱不起。何等爲五？㈠淨威儀路，㈡應時語嘿，㈢善量去住，㈣分別應受不應受，㈤觀察補特伽羅。淨威儀路者：彼阿羅漢，先一處坐。若他來者，即觀其心。以何威儀，令不起結。若知由此生彼結者，即便捨此，住餘威儀。若

不起結，即如本住。先住餘威儀，亦爾。應時語嘿者：彼阿羅漢，見他來時，便觀其意，為應與語？為應嘿耶？觀已，若見語起彼結，雖極欲語，即便嘿然。若見由嘿起彼結者，雖不欲言，而便與語。若涉道路，見二人來，即觀誰應先可與語。觀已，若見與此語時，彼起結者，即與彼語。與彼亦然。若俱與語而起結者，即便嘿然。俱嘿亦爾。若語若嘿俱起結者，即為避路，令不起結。

善量去住者：彼阿羅漢，隨所住處，即便觀察我為應住？為應去耶？若見住時，起他結者，處雖安隱，資具豐饒，隨順善品，而便捨去。若見由去生他結者，處雖不安，資緣匱乏，不順善品，而便强住。分別應受不應受者：彼阿羅漢，若有施主，以資具施，即觀其心，為應受？為不應受？觀已，若見受起彼結，雖是所須，而便不受。若見不受起彼結者，雖所不須，而便故受。觀察補特伽羅者：彼阿羅漢，為乞食故，將入城邑里巷他家。觀察此中男女大小，勿有因我起諸煩惱。若知不起，便入乞食。若知起者，雖復極飢，而便不入。無如是事，為分別故，假使一切有情，因見我故起煩惱者，我即往一無有情處，斷食而死，終不令他因我起結。彼阿羅漢，修行如是五種行法，則能遮他相續煩惱，令不現前。

問：何故阿羅漢已得解脫，而修此法，自拘縛耶？答：彼阿羅漢，先是菩薩種性，不忍有情造惡招苦，為拔彼故，恆作是念：我無始來，與諸有情，互起纏縛，輪迴五趣，受諸劇苦。我幸得免，復應救彼。又作是念：我無始來，或作倡妓，或淫女等鄙穢之身。百千衆生，於我起結，尚由此故，長夜受苦。況我今者，離貪恚癡，為世福田，於我起結，而不招苦。故我今者，不應復作煩惱因緣。故阿羅漢，雖自解脫，而為有情，起無諍行。問：彼為遮他自相煩惱？為共相耶？答：惟自相可遮，非共相。所以者何？共相煩惱，隨其所應，一時總緣一界、一地、一處、一類、一所得身，執我我所，或執斷常，或撥為無，或執第一，或執能淨，或起猶豫無明。不了一切有情，恆住運起，不可遮止。是故惟遮自相煩惱。

問：無諍行自性云何？為是定？為是慧耶？設爾，何失？若是定者，此文云何通？如說：善達外時，名無諍行。善達，是慧。若是慧者，餘說云何通？如說：應習靜定無諍。答：應說是慧。問：若爾，何故說應習靜定無諍耶？答：彼應說應習靜慧無諍，而說應習靜定無諍者，欲顯與定俱故，名定，而實是慧。是名無諍自性。如自性，我物等亦爾。已說自性，所以今當說。問：云何名無諍行？答：此行能對治他煩惱諍，故名無諍行。然諍有三：(一)煩惱諍，(二)蘊諍，(三)鬥諍。煩惱諍者：謂百八煩惱。蘊諍者：謂死。鬥諍者：謂諸有情互相凌辱，言語相違。應知此中說煩惱諍，為遮有情起煩惱故。復有說者，由此能令自他諍無，故名無諍行。即是善修無我行義。如彼廣說。

◉附二：〈無諍三昧〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

無諍三昧，指隨順空理無違無諍之三昧。此詞多被用來稱讚離欲之阿羅漢，但天台家則用以稱任運證三諦行法者。鳩摩羅什譯《金剛般若經》云（大正8・749c）：「我得無諍三昧，人中最為第一。」《大智度論》卷十一云（大正25・136c）：「須菩提於弟子中得無諍三昧最第一，無諍三昧相，常觀衆生，不令心惱，多行憐愍。」《注維摩詰經》卷三云（大正38・351c）：「無諍有二：(一)以三昧力將護衆生，令不起諍心。(二)隨順法性，無違無諍。」又云（大正38・351c）：「善吉於五百弟子中解空第一，常善順法相，無違無諍，內既無諍，外亦善順羣心，令無諍訟，得此定名無諍三昧也。」

天台宗認為圓教初門之行者，於修一切無漏對治、觀練熏修之禪定時，即證得聖果，成為大力羅漢，具足六通及三明等，同時也可證得此無諍三昧。

無學（梵aśaikṣa，巴asekha）

「有學」之對稱。又稱無學位、無學果、無學道、無學地。指斷盡一切煩惱，已得阿羅漢果者。若已知佛之教法，但未斷惑，尚有所學者，稱爲「有學」。反之，已究佛之教法，無惑可斷，亦無可學者，則稱爲「無學」。聲聞四向四果中，唯阿羅漢果爲無學，餘四向三果爲有學。《俱舍論》卷二十四云（大正29·126c）：

「如是盡智，至已生時，便成無學阿羅漢果。已得無學應果法故，爲得別果所應修學，此無有故，得無學名。」

此即將解脫一切煩惱，證盡智、無生智，更無可學的阿羅漢果稱爲無學。又，阿羅漢依根之利鈍分爲退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法、不退法等七種，又依所離之障而分慧解脫、俱解脫二種。總共合稱「九無學」。此外，也有人將前者加上緣覺及佛，而合稱九無學。因爲緣覺及佛亦斷盡一切煩惱，無可學，故亦稱無學。

◉附：〈十無學支〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

十無學支，指得阿羅漢果的無學人所成就的十種無漏法。又名「十無學法」。即(1)無學正見：指與無漏作意相應之慧。(2)無學正思惟：指與正見俱起之思惟。(3)無學正語：指依無漏作意所生的四種語業。(4)無學正業：指依無漏作意所生的三種身業。(5)無學正命：指遠離諸邪命，如法活命。(6)無學正精進：謂欲樂正勤，勇猛堪任。(7)無學正念：指心中明了，於諸法不忘失。(8)無學正定：謂心住、安住、近住等住，心無散亂。(9)無學正解脫：指離煩惱之束縛的有爲解脫。(10)無學正智：指盡智及無生智。此中，金剛喻定之後，知諸漏盡滅名盡智；依諸漏斷盡，緣後有之無生，名無生智。凡此，前八支即八正道，加上至無學位始得的解脫與正智，合稱爲無學之十支。

《大乘阿毗達磨雜集論》卷十則將此十支依止於無學之五蘊，以正語、正業、正命爲無學之戒蘊；正念、正定爲無學之定蘊；正見、正思惟、正精進爲無學之慧蘊；正解脫爲無學之解脫蘊；正智爲無學之解脫智見蘊。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷五十一、卷九十四、卷一〇一；《雜阿毗曇心論》卷五；《顯揚聖教論》卷三；《俱舍論》卷二十五；《俱舍論光記》卷二十四、卷二十五；《大乘義章》卷十七；《大乘法苑義林章》卷二（末）。

無功用（梵an-ābhoga，藏lhun kgis-grub-pa）

任運自然、不刻意造作、不加上意志的決定，謂之「無功用」。略稱無功。爲「有功用」之對稱。陳譯《攝大乘論釋》卷十四云（大正31·262a）：「作意名功用，緣三世起，謂我已作、正作、當作，離如此作意名無功用。」又云（大正31·262c）：「由修因及本願成熟，所作佛事皆自然成，無惓無難故言無功用。」皆將離作意而自然得成佛事稱爲無功用。

《佛性論》卷四舉出八地無功用之說，謂八地以前之菩薩，於眞如之境未得自在；但八地以上之菩薩則完全無漏、任運續起，故名爲「無功用道」。

〔參考資料〕《大乘莊嚴經論》卷三；陳譯《攝大乘論釋》卷十；《六門教授習定論》。

無色界（梵ārūpya-dhātu，巴arūpa-dhātu，藏gzgus-med-paḥi khams）

三界之一。此天界無色法，僅有受、想、行、識四蘊。由厭棄色界爲色質繫縛而不得自由，故欣求無色，遂得入此界。《法蘊足論》卷十一（大正26·504c）：「云何無色界？謂有諸法，無色貪隨增，是名無色界。」《俱舍論》卷八謂，色爲變礙義或示現義，無色界爲色法全然不存在之世界。

此界由於無色，故無法定其方處。但以業因有勝劣，故果報亦有勝劣之差別。由於果報之差異，乃使此界細分爲四類，稱爲四無色，或四無色天、四無色處。即：

(1)空無邊處天（Ākāśānantya-yatana）：由修空無邊處定所感得之果報，該定由厭棄色界一切色相，觀想虛空無邊而入。

(2)識無邊處天（Vijñānantya-y.）：由修識無邊處定而感得之果報，該定由厭棄虛空無邊，故捨虛空，轉心緣識，依觀想識無邊而入。

(3)無所有處天（Akiñcanya-y.）：由修無所有處定而感得之果報，該定由厭棄識之無邊，故捨緣識，轉心依無所有法而入。

(4)非想非非想處天（Naivaśañjñānasañjñā-y.）：由修該定感得之果報，該定非如色界及前述三定之勝想，故稱非想，亦非如無想滅盡定之非想，故稱非非想。

前三者從所修入定之因行而得名，後者則從當相而立名。此天界命終後轉生欲界、色界之事，即因其人自願求生該界，遂得感生。

關於無色之義，衆說紛紜，如大衆部、化地部即認爲「無色」應是無麁顯之色，而非無細微之色，若全然無色，則於無色界命終而轉生於欲、色二界時，色從何得生？

說一切有部以爲，既言無色，即蘊含「色已全無」之意，因此，若說細微之色爲無色，則水中細蟲或色界之身，豈非亦可稱爲無色！又，三界生死相續之狀，或色續無色，或無色續色，故不可一概說諸色斷已。

經部認爲往昔所起之異熟因，熏習在心，其功能今已成熟，故色法仍能生起。

至於大乘之意，則認爲業果之色雖已不存在，但定果之色仍存。至於對「色界一切有情要依色身等相續，而於無色界受生時，有情之心心所將依何相續」一事，有部諸師說，彼心等依衆同分與命根而得相續，經部師說，若因於色已得離愛，以厭棄色故，無色界心等自相續，別無依止。

又，關於此界四天之壽命，《大毗婆沙論》卷八十四云（大正27・434a）：「空無邊處二萬劫壽，識無邊處四萬劫壽，無所有處六萬劫壽，非想非非想處八萬劫壽。」《長阿含經》卷二十依四天之次第說其壽量爲一萬劫、二萬一千劫、四萬二千劫、八萬四千劫。《立世阿毗曇論》卷七〈壽量品〉謂，四天各有上、中、下三品，且列擧從空無邊處下品之一萬七千五百大劫，直到非想非非想處上品之八萬大劫，共計有十二品壽量差別。

感生於此天界之業因，當爲四無色定，如《業報差別經》謂，修行十善業道，能令衆生得欲天報及色天報；復有四業能令衆生得無色天報，即(1)入於空處定，(2)入識處定，(3)入無所有處定，(4)入非想非非想定。此處僅言四業而未論及十善業，其故安在？《法苑珠林》卷二〈業因部〉釋之云（大正53・283b）：

「若爾，此界何故不言十善業者，應言此界是無色報離色而修遠離身口，是故據地但言四業不就十善也。」

〔參考資料〕《立世阿毗曇論》卷六；《大毗婆沙論》卷九十八、卷一三七、卷一四五；《俱舍論》卷十一。

無言通（？～826）

唐代禪僧。越南禪宗無言通派創始人。廣州人，俗姓鄭，自幼慕道，後於婺州（浙江）雙林寺出家。因其個性溫厚寡言，又通曉各種知識，故稱無言通。一日禮佛，有禪者問：座主禮何物？師答：禮佛。禪者又指著佛像問：這是何物？師無對。後從禪者之指示，往江西謁馬祖道一，時馬祖道一已圓寂，遂入馬祖之弟子百丈懷海門下，頓釋疑情。後回廣州，住持安和寺。唐憲宗元和十五年（820），南行入安南（越南），住北寧仙游縣扶董鄉建初寺，終日面壁坐禪，不說教。幾年後，弟子感誠（成）嗣其法，輾轉相傳，終成禪宗一大派，名無言通派。

此派承傳中國南宗禪慧能、懷讓、道一和懷海之法統，主張日常生活即是禪，宣傳佛性無所不在，以及心、佛、衆生三者無差別等思想，並保持禪宗的面壁禪觀，故又稱觀壁派。此派在往後四百年間，與毗尼多流支派（越南禪宗第一派）並行於越南，且在毗尼多流支派

斷絕之後，又持續了一百年。其後，由十三世紀末年所開創的竹林派，繼承其法統。

關於此派之傳承，系統如次：無言通——感誠——善會——雲峯——眞流——多寶——定香——圓照——通辨——道惠——明智——廣嚴——常照——通禪——息慮——應順——逍遙。

◉附：川本邦衛〈無言通的禪〉（摘錄自《東亞佛教概說》第四章）

無言通曾在安南定住下來傳百丈之禪，主要是因仙遊人感誠的慫恿。感誠俗姓明，爲北寧仙遊人，入僧門之後稱立德。當無言通到北寧時，立德正住在一阮姓富翁的宅邸所改成的寺院，此寺名爲建初寺。立德對往訪建初寺的無言通十分傾倒，將其迎入寺內，以弟子之禮侍奉。無言通爲立德起了個感誠的法號。他在數年之間專事修禪不說教，除了感誠之外，不收其他的弟子，因此沒有人知道無言通這個人。無言通應感誠的請求，爲他講解禪宗之始，所謂的正法眼藏就是佛（釋迦）出現於此世，而進入涅槃之前所說的佛理，這個佛法由菩提達摩帶到中國，再由代代祖師傳承下來。六祖慧能也就是由五祖弘忍繼承了達摩之法，接受傳信的袈裟。後來因爲神秀出師，此後就不再傳衣鉢，而是「心傳心」的方式傳衍。所以禪原只有一派，後却分爲五派，但其源爲一。無言通就在這裏傳百丈之禪，在唐朝寶曆二年（826）入寂。至於百丈禪的特色，在於平常隨處的生活便是眞實、便是禪。（中略）

唐代是越南人受中國强力影響的時代。以唐朝本身來說，魏晉以來的淨土宗、隋朝開始的華嚴宗、天臺宗到了這個朝代都非常盛行。相對的，在唐代又加入了新的法相宗、律宗，以及由西域入唐的金剛智、不空金剛所立的眞言宗，一片興旺。禪宗在六祖慧能以後，表現出空前興旺的狀況，中國的思想界在這個時代有了特別的內容。在南中國佔大宗的慧能禪系統流入鄰近地區越南，形成了對其後世有很大影響的無言通派。這也使得越南人間的漢字知識更加普及，尤其是其上層階級對中國的經營、思想及詩文十分仰慕而風行。這可以說是中國思想界在佛教的隆盛方面所反映出來的結果。

將百丈懷海的弟子無言通迎入北寧的建初寺，拜其爲師，後來成爲無言通派第一祖的感誠，他將百丈的一句話「達徧境，悟永疎」傳給了北寧超類定禪寺的善會，並解釋說日常生活的一切就是佛行，只要即眞即可成佛。藉此將禪的眞髓傳給一向拘泥於教中所說必須經三大阿僧祇劫之修行才能成佛的善會。善會原稱祖風，從東林寺的漸源出家，後來受了感誠的教化，了悟禪的心法，轉拜感誠爲師，承繼了無言通派禪的系統，於唐的天復元年（901）在定禪寺入寂。無言通派後經龍編開國寺的第三祖雲峯，傳給第四祖匡越。無言通派在匡越時代有很大的發展，雲峯於後周・顯德六年（959）入寂時，越南已經脫離中國獨立了！匡越能使得無言通派在越南興盛，與越南獨立後第二王朝有點關係。（中略）

無言通派在多寶之後（據說多寶曾傳給太祖禪之心境），第六世爲定香、禪老；第七世有定香門下的圓照、究旨、寶性、心明；禪老的弟子有太祖、廣智、惠明等。其中，以年代來說，生於前黎朝天福九年（988）的圓照年紀最大，對昇龍禪宗的發展最有貢獻。圓照生於龍潭，姓梅。是仁宗之母（扶聖靈仁太后），即聖宗之后倚蘭元妃之兄的孩子，任昇龍吉祥寺的住持。他精研《圓覺經》，類通三觀法，辯才無礙，擁有很多門下弟子。梅氏圓照是在仁宗廣祐六年（1090）入寂，享年九十二歲。其著作有《藥師十二願文》、《讚圓覺經》、《十二菩薩行修證道場》、《參徒顯決》等。其中《藥師十二願文》乃是越南佛教史上最受注目的著作之一，曾傳到中國，獲得宋代僧錄——開封相國寺高座法師的激賞。圓照以公案禪的形式，常用漢詩詞句表達出禪的心境，他常向弟子說法的句子有：「籬下、重陽之

菊，枝頭、淑氣之鶯；」「晝即金烏照，夜來玉兔明」等。關於禪的修行，則有「高岸疾風知勁草，邦家板蕩識忠良。」「靈龜穿石壁，跛鼈上高山」；「涸池之魚上陸，獲萬年之春」等句，說到見性成佛，則有「枯木逢春花普發，風吹千里茯神香」爲代表。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷九；善議《越南佛教略史》第一篇第二章。

無表色（梵 a-vijñapti-rūpa，藏 rnam-par-rig-byed ma-yin pa）

指於衆生身中相續恒轉，有防惡發善或障善發惡功能的無見無對之色法。又譯無作色或不更色，略稱無表、無作，或稱無教。《入阿毗達磨論》卷上（大正28・981a）：

「無表色者，謂能自表諸心心所轉變差別，故名爲表，與彼同類而不能表，故名無表。此於相似立遮止言，如於刹帝利等說非婆羅門等。無表相者，謂由表心大種差別，於睡眠、覺、亂、不亂心及無心位，有善不善色相續轉，不可積集。是能建立苾芻等因。」

大體說來，無表是四大種所造，以色業爲性，這點同於身語之有表業，但因不能表示令他了知，故名無表。又此無表有淨、不淨之別，有心、無心，睡眠及覺時，以及其善不善與同性不亂心、不同性亂心之位，也常相似相續而轉，也就是善戒惡戒之體，有防惡或防善之功能。

此中，所謂無表中有淨不淨，是以善心等起之無表爲淨，以不善心等起之無表爲不淨。而無記則沒有無表。《俱舍論》卷十三云（大正29・70c）：

「無表唯通善不善性，無有無記。所以者何？以無記心勢力微劣，不能引發强業令生，可因滅時果仍續起。」

此中，善心等起之無表，名爲律儀，此能遮能滅惡戒之相續；不善心等起之無表，名爲非律儀，此能遮能滅善戒之相續。非此二者，名非律儀非不律儀。律儀中，有別解脫律儀、靜慮律儀、無漏律儀等三者。別解脫律儀是所謂欲界之戒，即指由作禮乞戒之身語表業而得之無表。此分苾芻、苾芻尼、正學、勤策、勤策女、近事、近事女、近住等八類。各以盡形壽或一日一夜爲要期，隨僧伽等受得五、八、十、具戒。

受戒時，初刹那之表無表，別別棄捨諸惡，故名別解脫或根本業道，第二念以後，唯無表相似相續，故但名律儀或後起。

靜慮律儀是色界之戒，指因得靜慮地之心而得之無表。無漏律儀是無漏戒，指得無漏之聖者所成就之無表。此二者是隨心轉之戒，唯與靜慮及無漏心俱生。

不律儀就是惡戒，又名惡律儀。也就是生在不律儀之家，或雖生在餘家，但爲活命而行殺生等事時，得此不律儀。非律非不律儀，又名處中。也就是非如律儀受五、八、十、具戒，又非如不律儀，以活命爲要期而得惡戒。唯依用或重行所得的無表。其體亦不出善不善。

說一切有部以無表皆四大種所造，是實色。攝屬於十一種色之中。此中，欲界之戒，初念之無表以現在之大種爲親所依而生，故此能造之大種，具有生、依、立、持、養等五因之義。第二念以後之無表，以過去初念之大種爲親轉因，以各現身之大種爲疏依而隨轉。譬如：輪於地上轉時，手爲親轉因，地爲隨轉依。但色界之戒，隨心轉故，必同時爲大種所造。無色界無大種故，亦無無表。

說一切有部唯以色法爲戒體，《大毗婆沙論》卷一四〇云（大正27・723c）：

「何故戒體唯色？答：遮惡色起故。又是身語業性故，身語二業色爲體故。問：何故意業非戒？答：不能親遮惡戒故。問：何故惡戒非意業？答：未離欲者皆成就不善意業，彼豈悉名犯戒或不律儀耶？是故惡戒非意業。又，善意業若是善戒，則應一切不斷善者悉名住律儀。」

此外，成實家以戒體爲非色非心，攝於心不相應行蘊。《菩薩瓔珞本業經》以心法爲戒

體，而不另立無表色。此外，異說仍多，玆不枚舉。

◉附：William M. Mcgovern著．江紹原譯《佛家哲學通論》第二分〈宇宙分析論〉（摘錄）

「無表」這個名詞的意義，頗費佛家之爭辯，甚至於他應歸入那一個總類，都有很不同的說法。「無表」的意思是「未顯現」，或曰「潛在」。佛家信凡是我們的行和言和想，件件有相當的結果。在大多處，結果是顯而易見的，譬如一件行為有時能把質點的性質和位置，改變到使人可以看得出。但是有時竟沒有如此明顯（vijnapti，「表」）的結果，供我們觀察。而佛家的道德學說，又絕不許我們猜想，一個行動即使沒有可見的結果，就是沒結果。佛家因為要成立「不可見的結果不是沒有」的主張，就創造出「無表」這個觀念。我們可以說「無表」恰合西洋人所謂「人的一般性格」的觀念，因為人的一般性格即使似乎是不生結果，卻是過去時的行為造成的。

造成這個「無表」或曰「一般性格」的，不但是確定的自覺的行動，而且也是不自覺時或忙亂中的行動。反之，能生「顯果」的行動，必須是確定善或確定惡的。而且此一般性格是最一般的，他時常改變，然人的一生總逃不開他的支配。

至此為止，北方佛教裏各宗派關於「無表」的意見是一致的。但是一要替他指定確定的地位，爭端便起了。訶梨跋摩（Harivarman）著的《成實論》堅持諸表色應劃歸諸「心不相應」法，就是那些與心和物都無交涉的雜法。支那的天台和華嚴兩宗，說言與行的無表是色法，意的無表不是。但瑜伽宗以為照世諦說（就是從相對觀點說），言、行、意三者的無表，未嘗不都可以說是「色」的（物質的）。說一切有部人則以為這一切都是物質的，都是依於四「大種」的，因此他們把無表法算作他們的第十一色法。

〔參考資料〕 《品類足論》卷一；《大毗婆沙論》卷一一九、卷一二二；《雜阿毗曇心論》卷三；《俱舍論》卷一、卷十三、卷十五；《順正理論》卷三十五、卷三十六；《成實論》卷七、卷八；《大乘成業論》；《成唯識論》卷一；《菩薩戒義疏》卷上；《俱舍論光記》卷十三；《大乘法苑義林章》卷三（末）。

無門關

書名。一卷。宋．無門慧開撰，彌衍宗紹編。全稱《禪宗無門關》。收在《大正藏》第四十八冊。臨濟宗楊岐派僧無門慧開於紹定元年（1228），在福州永嘉龍翔寺，應學人之請益，從諸禪籍中拈提佛祖機緣之公案古則四十八則，加上評唱與頌而成本書。內容始自「趙州狗子」（即「無」字公案），終至「乾峯一路」。所列次序極具整體性、聯貫性。

本書卷首附有紹定元年習菴陳塤之序、紹定二年慧開之表文及自序。卷末有慧開後序，並附錄禪箴、黃龍三關、紹定三年無量宗壽之跋、淳祐五年（1245）孟珙之跋、淳祐六年安晚居士之跋，以及無庵所追加的第四十九則。

本書與《碧巖錄》、《從容錄》同為禪門代表性的公案集。然《碧巖錄》、《從容錄》係以頌古為中心，《無門關》則以無門之「評唱」為中心，而「頌」則置於附屬地位。又，相對於《碧巖錄》之有強烈的文學化、哲學化性格，本書則有簡明直截之實踐性特徵。較《碧巖》、《從容》二錄更為簡單實用。

本書初刊於紹定元年，淳祐五年重刊。日本另有應永二十八年（1421）、寬文六年（1666）、寶曆六年（1756）等版本，流傳頗盛。其註疏在日本有數十種之多。

〔參考資料〕 山下行誠《平易に說いた無門關》；紀平正美《無門關解釋》；金子白夢《無門關の研究》；井上秀天《無門關の新研究》；菅原時保《無門關講話》；朝比奈宗源《無門關提唱》；山本玄峯《無門關提唱》。

無垢友（梵Vimalamitra）

音譯毗末羅密多羅。有同名之二人，玆分

述如次。

㈠印度說一切有部論師：據《大唐西域記》卷四所載，師爲迦濕彌羅國人，於說一切有部出家。博覽衆經，研究異論，遊五印度，學三藏玄文，名立業成，將歸本國。途中，見衆賢論師之窣堵波，拊而歎曰（大正51・892b）：

「惟論師雅量淸高，抑揚大義，方欲挫異部，立本宗業也，如何降年不永？我無垢友，猥承末學，異時慕義，曠代懷德，世親雖沒，宗學尚傳，我盡所知，當製諸論，令贍部洲，諸學人等，絕大乘稱，滅世親名，斯爲不朽，用盡宿心。」

說是語已，心發狂亂，五舌重出，熱血流涌，知命必終，裁書悔曰：「夫大乘教者，佛法之中，究竟說也，名味泯絕，理致幽玄，輕以愚昧，駁斥先進，業報皎然，滅身宜矣。敢告學人，厥鑒斯在，各愼爾志，無得懷疑。」

時大地爲震，命遂終焉。當其死處，地陷爲坑，同侶焚屍，收骸旌建。時有羅漢見而歎曰：「惜哉！苦哉！今此論師，任情執見，毀惡大乘，墮無間獄。」

㈡印度九世紀初的密教學者：氏於赤松德贊王（742～797）歿後前往西藏，傳布《大圓滿心點》等法要，但無法見容於西藏佛教的正統派。乃西藏佛教寧瑪派的祖師之一。關於其著作，《西藏大藏經》（北京版）的祕密疏部（rgyud ḥgrel）收錄頗多，如《金剛摧破陀羅尼註疏》（Vajravidaraṇi-nama-dharaṇi-ṭika）、《幻網道說》（Mayajalamarga-khyana）。又，中觀部也有他的著作，如《頓入無分別修習義》（Sakṛtpraveśikanirvi-kalpabhavanartha）、《漸入修習義》（Kra-mapraveśikabhavanartha）。

其中，《頓入無分別修習義》與「桑耶宗論」有關而備受矚目。書中曾引用蓮華戒《修習次第》之說，全書內容可說是由頓門派的立場綜合漸門派（印度佛教正統派）的修習說法而成。

無常偈

宣說「無常」法義之偈子。其文即「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂。」意謂世間萬物無一得以常住不壞，凡生者必滅，故惟有超越此生滅之境界，方能得寂靜之眞樂。語出北本《涅槃經》卷十四、《撰集百緣經》卷四、《大智度論》等書。據此等經論所載，釋尊之前生——雪山童子在雪山修行時，曾聞釋提桓因所變化之羅刹口授此偈之前半。爲求得後半偈，乃自樹上投身捨命供養羅刹。

又據法顯譯《大般涅槃經》卷下所載，釋尊將欲入滅時亦說此偈。但依《長阿含》卷四〈遊行經〉與失譯《般泥洹經》卷下載，佛欲入滅時，釋提桓因所唱之偈與此類似，其文云（大正1・26c）：「陰行無有常，但爲興衰法。生者無不死，佛滅之爲樂。」又，巴利《長部》第十六經〈大般涅槃經〉中，釋提桓因所唱偈爲：「anicca vata saṃkhara, uppada-vaya-dhammino,uppajjitva nirujjhanti,tesaṃ vupasamo sukho」，意謂以生起、壞滅爲本性的諸行，實是無常。生已又滅，此等諸行，寂靜爲樂。

無常經（梵 Anityatā-sūtra，藏 Mi-rtag-pa-ñid-kyi mdo）

一卷。唐・義淨譯。又稱《無常三啓經》或《三啓經》。收在《大正藏》第十七册。內容敍述老病死難免，依止佛法可益羣生，常安樂。末尾附臨終之行儀及葬法等臨終方訣（高麗藏本無此方訣）。本經可能原是某經的一部分，不知何時始被分出，用作葬場讀誦的經典。據《開元釋教錄》卷九所載，大足元年（701）九月二十三日，義淨於東都大福寺譯此經。西藏有斯倫德拉菩提（Surendrabodhi）及耶協提（Ye-śes sde）譯本。敦煌本也有本經的寫本。

此外，《有部毗奈耶》卷二十三、《有部毗奈耶雜事》卷四及卷十八、《薩婆多部律攝》卷七、卷九及卷十二、《有部毗奈耶頌》卷

中等處，皆有引用或述及本經之文句。又，《南海寄歸內法傳》卷二〈尼衣喪制〉條中，言及苾芻逝世行火葬時，令生者誦《無常經》；卷四〈讚詠之禮〉條亦言於晡後或黃昏時多誦《三啓經》。由此可知，本經於印度相當盛行。由本經可知佛教徒所行葬法的情形，故本經實爲研究古印度宗教風俗的珍貴文獻。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷下〈送終部〉。

無爲法（**梵** asaṃskṛta-dharma，**藏** ḥdus-ma-byas-kyi-chos）

「有爲法」之對稱。指離生滅爲作的無因無果之法。《大毗婆沙論》卷七十六（大正27・392c）：「若法無生無滅，無因無果，得無爲相，是無爲義。」《俱舍論》卷六（大正29・35a）：「無事法云何？謂諸無爲法。言無事者謂無體性。毗婆沙師不許此釋。若爾彼釋事義云何？（中略）說因名事，顯無爲法都無有因。是故無爲雖實有物，常無用，故無因無果。」

小乘說一切有部認爲無爲法有三類，是爲「三無爲」（梵triṇy asaṃ skṛtani）。此三者即：

⑴**虛空無爲**：謂虛空容受萬物，無障無所障。《俱舍論》卷一（大正29・1c）：「虛空但以無礙爲性，由無障故，色於中行。」其意即謂虛空但以無礙爲其體性，不問事物存在與否，皆徧滿一切處，不障他物，亦不爲他物所障，是其體常住不動的無爲法，令一切色法得於其中存在、活動。

⑵**擇滅無爲**：又作「擇力所得滅」、「擇滅」，指依智慧簡擇力斷煩惱，所顯的一種寂滅眞理，如涅槃、解脫即是。依《俱舍論》卷一所載，「擇」即揀擇之意，一一揀擇四聖諦而證得的寂滅眞理，稱爲擇滅；又說擇滅以離繫爲性，諸有漏法遠離繫縛時，證得解脫，名作擇滅。又，「離繫」指脫離煩惱的繫縛，脫離無明的繫縛。諸相寂滅的眞理顯現，即爲擇滅無爲。

⑶**非擇滅無爲**：指「諸法由於緣缺而滅」所顯的一種滅體，此滅並非依據智慧簡擇力，故名非擇滅。《俱舍論》卷一（大正29・1c）：「永礙當生，得非擇滅，謂能永礙未來法生。得滅異前，名非擇滅，得不因擇，但由闕緣。」凡物生來必是由未來而現在，由現在而過去的次第；然若缺可生之因緣，則得非擇滅無爲法，未來永遠停止，畢竟不生。例如眼識與意識傾其全力共專注於色境時，同一時間內的其餘聲香味觸諸境一時俱滅，其時雖有耳而不能聞聲，乃至雖有身而不能觸境，因爲眼及意識注色境時，身等諸識住在未來世，沒有生起的可能，而且是永遠的不生，即使眼識滅後耳識於第二刹那復生，但已不是前一刹那的耳識了。此滅並非依智慧揀擇力所得，故稱爲非擇滅無爲。

此外，大乘唯識宗又有「六無爲」之說。如《成唯識論》卷二，即將無爲法假立六名加以說明。此六者即：虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、眞如無爲。合稱爲「六無爲」（sadasaṃskṛta）。

⑴**虛空無爲**：指離煩惱、所知障而顯現的眞如，此眞如無有障礙，猶如虛空，故稱虛空無爲。

⑵**擇滅無爲**：此乃就斷障而立名。擇滅乃離繫之意，指離一切有漏之繫縛而彰顯之眞理，故稱擇滅無爲。《唯識論述記》卷二（末）云（大正43・291b）：「由無漏慧簡擇力故，滅諸雜染。（中略）即此眞如名爲擇滅，即由慧力方證會故。」

⑶**非擇滅無爲**：指眞如之自性本來清淨，離諸雜染，非由無漏智之簡擇力，故稱非擇滅無爲。此乃大乘之解釋。又，有爲法之緣缺而不生，此不生之滅所顯現之眞如，名非擇滅無爲，亦非無漏智之簡擇力故。此爲小乘之解釋。《成唯識論》卷二云（大正31・6c）：「不由擇力，本性清淨，或緣闕所顯，故名非擇滅。」

⑷**不動無爲**：指第四靜慮所顯現的無爲。因第四禪只有捨受，離苦樂二受，故名不動；而

於苦樂受之滅處所顯現之眞理，名不動無爲。

⑸**想受滅無爲**：指滅盡定所顯現的無爲。「想」乃想之心所，「受」指捨受，滅盡定時滅盡許多心所，於加行時，作意滅想受，故名想受滅無爲。

⑹**眞如無爲**：《成唯識論》卷九云（大正31・48a）：「眞謂眞實顯，非虛妄，如謂如常，表無變易。」即約眞實如常之義，而名眞如。

又，此六無爲亦出於《百法明門論》。《五蘊論》則將「不動無爲」及「想受滅無爲」攝於「擇滅無爲」之內，而說「四無爲」。《瑜伽論》、《雜集論》、《顯揚論》等，則於「眞如無爲」之中開出善法眞如、不善法眞如、無記眞如三者，而說「八無爲」。實則眞如之體平等無別，說四、說六、說八皆只是依所顯之義別而假立，無有不同。

◉附：印順《性空學探源》第三章第三節（摘錄）

無爲法，大衆分別說系說得很多；說一切有系也講有三種。茲約安立意義的不同，分幾類說明。

有部建立擇滅、非擇滅、虛空三種無爲。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無爲。其他的無爲，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無爲的定義是「不生不滅」；那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無爲。因此，無爲法就多起來了。有部的三種無爲，比較是初期的；擇滅與非擇滅，爲各學派所共許的（大衆系及分別說系化地部的兩家九種無爲中都有這三種。《舍利弗毗曇》及案達羅學派的九種無爲，只有擇非擇滅）。（中略）現在只說虛空與非擇滅兩種無爲。

《俱舍論》卷一說：「虛空但以無礙爲性，由無障故色於中行。（中略）永礙當生得非擇滅，（中略）緣不俱故，得非擇滅。」依有部的思想，虛空無爲，近乎現在所說的「眞空」；不是身眼所感觸到的虛空，而是物質生滅中的能含容性，是本來如此的眞常性。它不是物質，而與物質不相礙；而且，沒有這虛空，物質就無法活動。不過，根本聖教中所說的虛空並不如是，如六界中的空界、空無邊處的空，都是指有情組織中的空隙，並沒有說到無爲的虛空。有部學者似乎有見於此，所以他們分虛空爲兩種：一是可見的，如六界中的空界，是有爲色法。二不可見的無障礙性，才是虛空無爲。印度外道所說的五大中，就有空大；佛教中的虛空無爲說，或者和他們有所關涉影響。《中阿含》所說的虛空，就可使人生起分歧的見解。如卷五十說：「此虛空，非色，不可見，無對。」而第四十卷却說：「空無所依，但因日月故有。」一說虛空是無障礙不可見，可引發無爲性的見解；一說因光明故，得知有虛空，很可引發空是色法的見解。

大衆系的案達羅四部執云：空是行蘊所攝（《論事》十九品二章）。他們否認空大的無爲性，而說虛空是有爲的行蘊所攝；空是由色法之否定而顯現，是可見可觸；虛空既可爲眼識所見、身識所觸，可見是有爲行蘊所攝的。《成實論》卷十三也引到他宗所說虛空以色處（十二處中的色處）爲性的主張。如說：「經中不說無爲虛空相，但說有爲虛空相；所謂無色處名虛空。」執著虛空是無爲的質難說：假使如你所說的虛空是有爲色法，色的定義是「變礙」；那末，第一，色法的虛空也有質礙性，應該要障礙其他色法的生起，不能含容其他的色法了。第二，虛空也要像一般色法一樣的要變壞毀滅才對；事實上卻不曾聽說虛空毀壞過。可見虛空是無爲法。主張虛空是有爲色法者的答覆說：虛空是因色的否定而了知的，是眼識身識的所緣境，所以可說是色法。同樣的，虛空也如其他色法是有起滅的。《順正理論》卷十七說：「或應許此（虛空）是有爲攝，如筏蹉子。」筏蹉子就是犢子的梵名；那麼這虛空是有爲色法所攝的見解，也就是犢子的主張，本來犢子系與《舍利弗毗曇》確是有關係

的，照《大智度論》說，這還稱為犢子毗曇呢！而《舍利弗毗曇》是明白揭示著虛空是有為的主張。

經部師及成實論師，承認虛空是無為，但不像有部的主張實有無為性。《成實論》卷十三標明論主自己的主張說：「虛空名無法，但無色處名為虛空。」

《順正理論》卷三說：「彼上座及餘一切譬喻部師咸作是說：虛空界者不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空界體亦非實。」他們的意思說：虛空是色法的否定，顯出它的本來沒有。沒有的，不能說是有為，故歸於無為；這無為是否定性的，不是眞實性的無為。

這三家對虛空的異解，互相諍論著；但在理論上，各家都有著困難。這，要到大乘空宗，才能圓滿建立。

非擇滅無為，是一切學派共許的，《婆沙》說：因緣錯過了，不能再生起，叫做非擇滅無為。法的所以不生，不是像擇滅之由智慧離欲的力量使它不生，只是緣闕所以不生。非擇滅的意義是消極的，不是積極的。但後期薩婆多學者在「一切實有」的前提下，把它强調立為實有了。如《順正理論》卷十七說：「有法能礙」；說是由於一種眞實的非擇滅法，能障礙他法的生起。其實，正理論主的强調實有，是違反《婆沙》的本意了。

此外，分別論者另說有三種滅，如《婆沙》卷三十一說：「擇滅、非擇滅、無常滅（中略）皆是無為，如分別論者。」這三種滅，擇非擇滅，是大家共許的，上面已經說過。至於無常滅的主張，有部他們是反對的。有部說生住無常都是有為法；滅相（無常相）是有為三相（或四相）之一；從毀滅過程到毀滅完了，只是緣起法的變易；完了，並不就是沒有，只是有為存在的否定，所以還是有為法。同時分別論者的無常滅無為，與經中有為緣起支中老病死支的意義有些相違。不過，根本佛教中所說的擇滅與無常滅，確有許多同義；有些地方就拿無常滅來成立擇滅涅槃。「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」，這個很常見的偈頌，就是一個例子。我們可以拿燃燈草為譬喻：第一根燈草燒完了，第一根燈草的火也就隨著滅了；趕快接上第二根燈草燃起，等到第二根燃完了，第二根的火也就隨之滅了；如果我們第三根第四根燈草繼續不斷的接上去，維持它的燃燒。表面上火是相續不斷的燃燒著，但第一根草的火不就是第二根草的火，火是隨著燈草一段段的滅過的，只是燃料繼續加上，重新把它引發起來而已；只要再不加上燈草引發，當下就可以歸於永遠的息滅。我們的生命長炎也是這樣；燃燒在一期一期的五取蘊上，雖然是無始相續不斷的，但這一期的生命不是前一期，它還是隨著一期一期的五取蘊的破壞而宣告「無常滅」；只是有不斷的煩惱取蘊引發它，所以又繼續流轉下去；只要在無常滅之下，抽去了引發相續的煩惱，這無常滅的當體就是擇滅涅槃。所以，在滅的境地上說，無常滅與擇滅是有著共同性的，不能說一是有為一是無為。滅是一切法必然的歸宿，只是有的滅了再起，有的滅了不起；分別論者就約這諸法必然盡然而又常然的無常滅，理性化了，說它是無為法。有部他們側重在從存在到滅的變易過程上，所以說無常滅是有為法。分別論者注重在滅本身的必然性普遍性，所以說無常滅也是無為理性。

這擇滅、非擇滅、無常滅、虛空四種無為，都是含有滅無的意思，都從否定邊以說明它的不存在，對於空性都特別有啓發的關係，尤其是擇滅無為。

〔參考資料〕《發智論》卷二；《品類足論》卷一；《大毗婆沙論》卷二十一、卷三十九；《顯揚聖教論》卷一；《俱舍論》卷一；《成唯識論》卷二；《五蘊論》；《廣五蘊論》。

無為教

明代羅祖所創的民間宗教。羅祖名淸（一說名靜），山東省即墨縣人。係一運糧軍人。住古北口霧靈山，發心苦行。苦行十三年之後

，於正德四年（1509）刊行《苦功悟道卷》、《嘆世無為卷》等五種經卷（稱為「五部六冊」）；嘉靖六年（1527）歿，年八十五。羅祖除了註釋五部六冊外，也著有各種寶卷和語錄。其思想以禪學為基礎，重視《金剛般若經》，主張「無為解脫」的無為法，並強調個人的勤學和清修。追隨他的人，以禪僧和居士為多。然正統佛教徒則對之不假辭色。（參閱附錄）

此派至其末流，變成傳習祕密行法的邪教，其教團結構，類似白蓮教。至清代，有所謂羅教的結社，也是以羅清為信仰上的祖師，但實際上是由江淮地方的運糧水手組織成的（即所謂的安清道或青幫），與原來的無為教，性質並不相同。

◉**附：道開〈五部六冊〉**（摘錄自《藏逸經書標目》）

正德間，山東即墨縣有運糧軍人，姓羅名靜者。早年持齋。一日，遇邪師授以法門口訣，靜坐十三年，忽見東南一光，遂以為得道。妄引諸經語作證，說卷五部，曰苦功悟道、曰歎世無為、曰破邪顯正鑰匙、曰泰山巍巍不動，其一則余忘之矣。破邪卷有上下二冊，故曰六冊。

時有僧大寧者，親承而師事之，而蘭風又私淑而羽翼之，俾其教至今猖熾宇內。無從撲滅，曰無為、曰大乘、曰無念等，皆其教之名也。或三更靜夜，咒詛盟誓，以密傳口訣，或緊閉六門，握拳拄舌，默念默提，救拔當人以出苦海，或謂夫人眼視、耳聽、手持、足行的現成是佛。大佛小佛、男佛女佛，所作所為，無非佛事，何分淨染？何事取捨？何假修持？但臨命終時，一絲不掛，即歸家鄉耳，如此則皆其教之法也。蟻屯鴉聚，唱偈和佛，邪淫混雜，貪昧卑汚，莫可名狀。而愚夫愚婦，率多樂於從事而恣其貪淫，雖禁之使不歸向，有不可得。此其教雖非白蓮，而為害殆有甚於白蓮者乎！大寧復著有《孝義》二冊、〈歸空記〉、〈法舟偈〉。其徒寓江西南城縣北。羊血渡者復著有〈心經了義〉、〈金剛了義〉等卷若干冊，皆山歌野曲之文也。

〔參考資料〕 澤田瑞穗《羅祖の無為教》；吉岡義豐《道教の研究》、《中國民間宗教概說》第二章（《世界佛學名著譯叢》㊿）；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

無想定（梵 asaṃjñā-samāpatti，藏 ḥdu-śes-med-paḥi-sñoms-pa）

外道禪定之一。執著無想天是真解脫，厭棄「想」而嚮往「無想」，依此修行而使心心所法盡滅的定，謂之無想定。《品類足論》卷一云（大正26・694a）：

「無想定云何？謂已離遍淨染，未離上染，出離想作意為先，心心所滅。」

《俱舍論》卷五云（大正29・24c）：

「復有別法，能令心心所滅名無想定。無想者定名無想定，或定無想名無想定，（中略）此在何地，謂後靜慮，即在第四靜慮非餘。修無想定為何所求，謂求解脫，彼執無想是真解脫，為求證彼修無想定。」

此定之得名，係因離色界第三禪徧淨天之染的異生，執著「無想」是真解脫，且為求解脫而修此法。亦即以「出離想」作意，令心、心所法滅而不起的定，故稱為無想定。此定依於欲界身或色界身，以第四靜慮為依地而起，僅為外道異生所修，非聖者所樂。《俱舍論》卷五云（大正29・24c）：

「又許此定唯異生得，非諸聖者，以諸聖者於無想定，如見深坑不樂入故。（中略）一切聖者不執有漏為真解脫及真出離，故於此定必不修行。」

又，此定唯是善性，即能招無想天之異熟，唯是順受，非順現及順後受等。故修此定者順次生於無想天，未能必入見道。說一切有部認為此定有別體，但大乘唯識家認為是心心所法暫時滅除的境界而不立別體。

◉附一：〈無想天〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

無想天（梵Asaṃjñisattvaḥ，藏Ḥdu-śes-med-paḥi sems-can-rnams），色界天之一。又名無想有情天、無想眾生天、少廣天或福德天。係修持無想定所感得的異熟果報。《立世阿毗曇論》卷六云（大正32・198b）：

「云何第四名無想天？是中諸天無有想故。何者爲想？通別二想。各異生報，此中無故，唯有色陰及不相應行陰，故名無想天。」

可知生於此天者念想盡滅，而僅存色身及不相應行蘊，故名無想天。

外道婆羅門以此天爲最高涅槃處，但佛教之聖者不生於此天。《過去現在因果經》卷三記載，阿羅邏仙人教導悉達太子能斷生死之法說，當得第四禪，求無想報。如《俱舍論》卷五云（大正29・24c）：「彼執無想是眞解脫，爲求證彼，修無想定，（中略）諸聖者於無想定，如見深坑不樂入故。」

亦即異生凡夫以出離想作意，修無想定所感的異熟果報稱爲無想（asaṃjñika），或無想異熟、無想事、無想報。《品類足論》卷一云（大正26・694a）：「無想事云何？謂生無想，有情天中心心所滅。」《俱舍論》卷五云（大正29・24b）：

「若生無想有情天中，有法能令心心所滅名爲無想，是實有物，能遮未來心心所法，令暫不起如堰江河。此法一向是異熟果，誰之異熟，謂無想定。」

此天之身量爲五百踰繕那，壽量五百大劫（或說一千大劫），壽終將再生想而墮入欲界。如《俱舍論》卷五云（大正29・24b）：

「彼爲恆無想，爲亦有想耶？生死位中多時有想。言無想者，由彼有情中間長時想不起故。如契經說，彼諸有情由想起故從彼處沒。然彼有情如久睡覺還起於想，從彼沒已，必生欲界，非餘處所。先修定行勢力盡故，於彼不能更修定故，如箭射空力盡便墮。」

關於此天的位置及廢立，諸說紛紜。如《長阿含經》卷二十等說是色界二十二天之一，上座師（經部之本師室利羅多）等將色界總立爲十八天，以此天爲第四禪的第四天，《瑜伽師地論》卷四、《俱舍論》卷五等以爲是廣果天中的高勝處，並非別有處所，即將之攝於廣果天。

◉附二：《瑜伽師地論》卷三十三、卷五十三（摘錄）

若諸異生作如是念：諸想如病、諸想如癰、諸想如箭，唯有無想寂靜微妙。攝受如是背想作意，於所生起一切想中，精勤修習不念作意。由此修習爲因緣故，加行道中，是有心位；入定無間，心不復轉。如是出離想作意爲先，已離遍淨貪，未離廣果貪，諸心心法滅，是名無想定。由是方便，證得此定。（以上卷三十三）

復次云何無想定？謂已離遍淨貪，未離上貪，由出離想作意爲先故，諸心心所唯滅靜，唯不轉，是名無想定。此是假有，非實物有。當知差別，略有三種：㈠下品修，㈡中品修，㈢上品修。若下品修者，於現法退，不能速疾還引現前。若生無想有情天中，所得依身，不甚清淨威光赫奕，形色廣大，如餘天眾，定當中夭。若中品修者，雖現法退，然能速疾還引現前。若生無想有情天中，所感依身，雖甚清淨威光赫奕，形色廣大，然不究竟最極清淨，雖有中夭而不決定。若上品修者，必無有退。若生無想有情天中，所感依身，甚爲清淨威光赫奕，形色廣大。又到究竟，最極清淨，必無中夭。窮滿壽量，後方殞沒。

復次若由此因此緣所有生得心心所滅，是名無想。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一五一、卷一五二；《順正理論》卷十一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《成唯識論》卷七。

無煩天（梵Avṛha，巴Aviha，藏Mi-che-ba）

又作不煩天、無繁天、無大求天、無求天、無廣天、不廣天、無造天、無誑天、無希望

天或無所觸天。色界十八天之一，五淨居天之一，即指第四禪中的第五天。此天之天衆離欲界苦、色界樂，不令苦樂煩擾身心，故名無煩天。《立世阿毗曇論》卷六云（大正32・198c）：

「昔在因地不損惱他，無妨礙意，無相逼意。因前善現，及此業故，是故名不煩。」

《順正理論》卷二十一云（大正29・456c）：

「繁謂繁雜，或謂繁廣。無繁雜中此最初故，繁廣天中此最劣故，說名無繁，或名無求，不求趣入無色界故。」

關於此天的壽量，《大樓炭經》卷四謂十劫，《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉、《雜阿毗曇心論》卷二、《彰所知論》卷上等謂一千劫，《立世阿毗曇論》卷七謂四千大劫。此天的身量，《大毗婆沙論》卷一三六、《雜阿毗曇心論》卷二、《彰所知論》卷上等謂一千由旬。又，《長阿含經》卷二十等書以爲此天位列第四禪中第五天，但《立世阿毗曇論》卷六將此天列於第三天。

〔參考資料〕《大樓炭經》卷一，《集異門足論》卷十四；《瑜伽師地論》卷四、卷三十七；《雜阿毗曇心論》卷七；《俱舍論》卷八。

無漏法（梵anāsrava-dharma，藏zag-pa-med-paḥi-chos）

「有漏法」之對稱。「無漏」指無煩惱、無汚染的境界。在阿毗達磨佛教體系中，「無漏法」指無爲及道諦所攝等無漏不隨增之法。《大毗婆沙論》卷一三七（大正27・706c）：「諸無漏法能損減有，能違害有，能破壞有。」《俱舍論》卷一云（大正29・1c）：「虛空等三種無爲及道聖諦，名無漏法。所以者何？諸漏於中不隨增故。」謂虛空、擇滅、非擇滅等三種無爲，及七覺支、八正道支等道聖諦之法都無隨增煩惱之義，而能損減有、破壞有，故名無漏法。

擇滅是滅諦涅槃的道果，以離繫爲性；非擇滅由於緣闕，永礙未來法之生起；虛空唯以無礙爲性；此三種無爲都無作用，不爲諸漏隨增之依處，故總稱爲無漏法。此即無爲之無漏法。又，道諦三十七品屬有爲法。其中，七覺支、八正道支只通無漏，其餘四念住等通於有漏、無漏。即將學、無學法總稱爲道聖諦，此即有爲之無漏法。

說一切有部認爲十八界中，意、法、意識等後三界通有漏、無漏，但五根五境五識等前十五界只限於有漏，如佛生身也是他所緣，隨增其煩惱，故屬有漏而非無漏。然而大衆部等認爲，在佛身中的十八界都屬無漏。又，譬喩者等認爲，如非有情數之五境也非漏之所依，故也都名爲無漏。如《大毗婆沙論》卷一七三云（大正27・871c）：

「分別論者及大衆部師，執佛生身是無漏法，（中略）又彼說言，佛一切煩惱並習氣皆永斷故，云何生身當是有漏。」

又，《順正理論》卷一云（大正29・331a）：

「譬喩論師違理背經，妄作是說，非有情數離過身中所有色等，名無漏法。」

此外，《雜阿含經》卷二曾對有漏法與無漏法加以分別，謂（大正2・13b）：

「若色有漏是取，彼色能生愛恚。如是受想行識有漏是取，彼識能生愛恚，是名有漏法。云何無漏法？諸所有色無漏非受，彼色若過去未來現在，彼色不生愛恚。如是受想行識無漏非受，彼識若過去未來現在不生愛恚，是名無漏法。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十四、卷七十六；《雜阿毗曇心論》卷一；《阿毗曇甘露味論》卷上；《俱舍論》卷十三、卷二十四；《俱舍論光記》卷二。

無漏智（梵anāsrava-jñāna，藏zag-pa-med-paḥi śes-pa）

「有漏智」之對稱。指證見眞理，離一切煩惱過非之智慧。小乘謂無漏智乃證見四諦之

智，有法智、類智之別。法智證欲界四諦之法理；類智證色界、無色界之四諦法，由於與法智之境智相似，故云類智。若由境分別，無漏智則有苦、集、滅、道四智；於無學位則分盡智、無生智，二智悉證見四諦法理。小乘謂此無漏智於見道始生起，其後，漸次修習。

大乘唯識家則於無漏智立根本、後得二智。根本智即證得唯識性（即眞如之理性）的無分別智。後得智自根本智出，能了知唯識之相（即因緣現起之萬象）。大乘謂此無漏智於初地見道始生起，後漸次修習，遂證佛果。

又，《順正理論》卷七十三曾揭示有漏、無漏二智之差別，文云（大正29・736a）：

「無漏於境行相明利，彼有漏智與此相違，如朅地羅餘木二炭，於所燒煉勢用不同，及勝劣香能熏用別，炎鐵草火熱勢有殊，二智相望差別亦爾，或俗智後起增上慢，無漏不然，故有差別。又世俗智與法類智，境有寬狹，故有差別，謂世俗智遍以一切有爲無爲，爲所緣境，（中略）法智但緣欲界四諦。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷九十七、卷一〇六；《俱舍論》卷二十六；《雜阿毗曇心論》卷六；《入阿毗達磨論》卷下。

無盡燈

謂由一燈火可以衍生成無數燈火。乃以燈火之無盡擬喻教化得益之無盡。如《維摩經》卷上〈菩薩品〉云（大正14・543b）：

「維摩詰言：諸姊有法門名無盡燈，汝等當學。無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。如是諸姊，夫一菩薩開導百千衆生，令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其道意亦不滅盡，隨所說法而自增益一切善法，是名無盡燈也。」

此外，唐代華嚴宗的賢首法藏，曾爲則天武后置十鏡於八隅，以燈映照室內佛像，鏡鏡互照，反映佛像，以示刹界之重重無盡。

至後世，無盡燈又成爲長明燈（寺院中佛像前，晝夜長燃之燈）之別名。

無盡藏❶

中國古代佛教寺院所設置之金融機構的名稱。或稱無盡、寺庫、質庫、長生庫、解典庫、解庫。「無盡」，原意謂德極廣；「藏」，指包含無盡之德者。其後，此詞被引申借用，印度稱寺院之財爲無盡財，中國稱寺院所設之金融機構爲無盡藏。另外，現在日本的無盡會社或無盡等金融業，亦源自此「無盡藏」一詞。

中國佛教寺院設置無盡藏之制，始於南北朝，而盛行於唐代。設置的目的，原在社會救濟。即以信衆喜捨之財爲基金，於發生饑饉時，借給貧民，借貸時不須立字據，利息極低，且以不定期限方式歸還。但至宋代所謂的長生庫、元朝的解典庫時，則變成一種主辦放款業務的營利事業，全然成爲寺院經濟來源之一。

此種無盡藏的設置，由於利息低，又可不定期歸還，故甚受大衆歡迎，相當盛行。一般寺院多設有此種機構，其中以唐代長安三階教化度寺的無盡藏院最爲有名。化度寺的無盡藏院，係三階教僧信義（一作信行）於武德（618～626）年間所設，其目的在救濟饑荒時的貧民、修復伽藍及供養三寶。

◉附一：J. Gernet著・耿昇譯〈無盡藏〉（摘錄自《中國五至十世紀的寺院經濟》第四章）

在本文中，我們被迫只限於研究一些典型例證。從七世紀下半葉一直到玄宗主持朝綱，三階教宗奇蹟般地致富史就是這種異乎尋常的例證之一。它具有多重意義：該宗突然發迹似乎僅僅是由於動產供物的豐富造成的，供物中包括布匹、錢幣、貴重物品、黃金和白銀。如果我們聯想到大多數中國教團都是由質錢和出租而發財致富的情況，那麼三階教宗則形成了一種非常惹人注目的事實。但是，僅從我們通過該宗的條例和制度所管見的現象也可以說明，它是中國整個佛教界特有的一種積累財富的手段，其基礎是屬於心理學範疇的。在此問題上必須指出，本處所涉及到的階段（約爲640

～713年）是宗教虔誠最為強烈的時代之一，我們掌握多種證據。

《兩京新記》中指出：在京師長安的「化度寺，寺內有無盡藏院，即信行所立。京城施捨，後漸崇盛。貞觀（627～649）之後，錢、帛、金、綉積聚不可勝計。常使名僧監藏，供天下伽藍（samggharama）。修理藏內所供天下伽藍修理，燕、涼、蜀、趙咸來取給。每日所出，亦不勝數。或有舉便，亦不作文約。但往至期還送而已」。

978年成書的《太平廣記》證明了《兩京新記》中的資料，並且作了某些具體澄清：

「武德中（618～626），有沙門信義（《兩京新記》作信行）習禪，以三階為業。於化度寺置無盡藏。貞觀之後，捨施錢帛金玉，積聚不可勝計。常使此僧監當，分為三分：一分供養天下伽藍增修之備，一分以施天下飢餒悲田之苦，一分以充供養無礙仕女禮懺。闐咽捨施，爭次不得。更有連車載錢絹，捨而棄去，不知姓名。」

713年的一道敕旨也向我們提供了有關這類大量供物的某些詳細情節，它說明供物主要是在年初潤入的。

開元元年（713）四月的一道聖旨嚴禁上流社會的男女（仕女）向佛教寺院布施錢：

「聞化度寺及福先寺三陛〔階〕僧創無盡藏。每年正月四日，天下士女施錢，名為『護法』，稱濟貧弱，奸欺事眞正，即宜禁斷。其藏錢付御使台、河南府勾會知數，明為文薄〔簿〕，待後處分。」

所以，很清楚，長安和洛陽的無盡藏中的財富是由其信徒們的供物組成的。無盡藏中的財產主要是動產：錢幣、各種布匹、黃金、白銀和貴重寶石。當然，在有關沒收無盡藏中的財產的敕旨中也確實提到過不動產：

「六月丁亥，詔化度寺無盡藏：財物、田、宅、六畜並宜散施京城觀寺。先用修理破壞尊像、堂殿、橋樑。有餘入常住，不得分與私房。從貧觀寺給。」

我們知道，武則天皇后曾決定向無盡藏施基金，特別是向由她創立的無盡藏施基金。如洛陽的福先寺廣施，她在為658年的一卷佛經寫的序中指出：「將二親所蓄，用兩京之舊邸，莫不總結招提之境，咸充無盡之藏。」

但這些土地和建築僅僅是於次要的位置被列於無盡藏之中，因為這一機構的特點是以財富的頻繁流動為基礎的。《兩京新記》中指出無盡藏中每天的收成與支出一樣不可勝計。

整個帝國的所有上層人士都在固定的時間，即每年正月四日向無盡藏奉獻錢供。同樣，為了建造或修繕虔誠性建築，從四面八方都有人向無盡藏伸手尋求必要的補貼。這就是該制度的另一新穎特點，它擴大發展到了全中國。該制度特別是出現在今之四川、甘肅和直隸。當然，無盡藏也在一大批地區設有分支機構或倉庫。因為我們已經引證過的有關沒收無盡藏財產的詔令規定，各州的大官吏們都在從事對銅錢和由他們在自己的地區所占有的財產的清算。

無盡藏不僅僅可以獲得仕女們豐富的供物，即滿車的銅錢或布匹。平民百姓們自己也要受邀布施：在敦煌發現的三階教的一篇經文共區別出了兩類施主：那些可以每天施錢十六分供物的人和那些每天施錢三十分的人。另外一篇敦煌文書又暗示了同樣內容的常規供物，但那些每天只施錢十分（即一年間為三十文左右）或一合糧食（即一年間為三碩六斗）的人。這類供物明顯是對信徒中的窮人的要求。

另一方面，敦煌文獻又證明了在各地區都存在有化度寺無盡藏的附屬儲藏處。這些供物的儲藏處叫作「功德處」，在盂蘭盆節時臨時開放：「七月十五日，盂蘭盆等是，所在州縣造功德處，皆得普超。隨喜助成，不必要須送化度寺。」三階教的創始人信行的弟子之一、一位叫作德美（585～648）的和尙的傳記暗示了七月節的這些供物：「至夏末，諸寺受盆。隨有盆處，皆送物往。故俗所謂普盆錢也，往往禪定斯事無殆。」

因此，三階宗吸收了大量銅錢供物，同時還吸收了其數目可能也是相當可觀的布匹和糧食。其辦法是利用長安的無盡藏吸收最重要的部分，而且還利用了洛陽的無盡藏和在盂蘭盆節時於全國建立的錢莊。有兩類事實需要我們牢記：一方面是這些供物來自社會中的各個階級，無論是宮廷中的大人物、貴族和高級官吏，還是來自平民百姓；另一方面是它們主要是在一年間的某些時候，如新年和清明節時潤入的。

該宗具有獨立性，它居於整個中國佛教教團之外；其僧侶們居住在那些與寺院主要庭院不相溝通的殿宇內；這些大型的供物儲存處及其在各道的錢莊的存在使人所聯想到的組織，所有這一切肯定促進了那種神奇的致富。但是，主要是以供物的功效爲基礎的教理才可解釋這種現象。在此問題上，應該批駁一種在晚期才爲人所接受的觀點：儘管無盡藏其名可以使人聯想到出借無盡財的作法，但似乎是不應該把它們財富的絕大部分看作是質錢的來源，這種錯誤是由宋代《釋氏要覽》的作者造成的，他在有關寺院財稅活動的條目中提到了《兩京新記》中有關無盡藏的段落。當然，無盡藏也質錢放債，但其方式則特別：它們會同意發放無契約的債，無疑僅僅有利於其上層社會的信徒們。無盡藏明顯並不是從這些次要活動中獲得其大部分利潤的。

三階教的一篇經文指出：「無盡藏種子多少者，法別有兩：一者田無盡，所謂供養佛、法、僧及衆生，日日常不斷是。二者種子無盡，此明能施人，日日布施，相續不盡，是無盡藏。」

本處的「無盡」不是表示無盡地積累利潤，而是與由供物所引起的心理學功能有關。供物還要以供物相報，供物是一種如同具有「傳染性」一般的財物。該宗的經文清楚地說明，應該從這一點出發去尋求三階教的教理實質，此外還應以此爲基礎去研究無盡藏這種制度的起源。

「小乘法中唯明自利，大乘法內自利利他。是故菩薩依大悲心，立無盡藏□。六波羅蜜檀度爲初，四攝行中，布施爲首。」這卷經文的作者引證了兩段經文。這兩段經文可以說明無盡藏的雙重作用：其財富一方面都進入了三寶（「敬田」，即梵文satkarapunyaksetra），另一方面是進入了窮人和病人手中（「悲田」，即梵文karunapunyakṣetra）。

《華嚴經》中指出：「又放光名『示現寶』，令諸貧乏得寶藏。以無盡藏示三寶，因是得成示寶光。」

另外，《維摩詰所說經》（Vimalakirti-nirdeśa）中云：「諸有貧窮者，現作無盡藏。因以勸導之，令發菩提心。」

該宗的另外一部經文指出，向無盡藏奉獻的供物產生的效果是可以常期確保以下十六種開支，並鼓勵信徒們爲這十六種原因而布施：

一者，學供養佛無盡，理佛等是。

二者，學供養法無盡，轉經等是。

三者，學供養僧無盡，莫問持戒犯戒，曾供養者是。

四者，學供養衆生無盡。

五者，學總明離一切惡無盡。

六者，學總明修一切善無盡。

七者，學施香。

八者，學施光明無盡，燈燭是。

九者，學施洗浴無盡。

十者，學施音聲無盡，鐘唄等是。

十一者，學施衣服無盡。

十二者，學施房舍無盡。

十三者，學施床坐無盡。

十四者，學施食器無盡。

十五者，學施炭、火無盡。

十六者，學施飲食無盡。

在上表中，把仁慈的布施與虔誠的布施、向世俗人的布施與向寺院的布施相提並論了。它們的性質相同，二者缺一則是不可設想的。無盡藏中把各位信徒的少量供物混淆在一起，其價值和宗教功效得以倍增，它充當了一種把

收入的財產分別用於法事和慈善事業的分配人的角色。

這種制度使宗教教理與供物的作法相適應了，它既是以布施的心理學又是以似乎是非常明顯的世俗組織爲基礎的。所以說它是中國的一項新創造。三階教無盡藏的理論從印度借鑒而來的內容，事實上並沒有向這一實際應用的方向發展。無盡藏是大乘的一種禮規，用以指菩薩的道德品質。菩薩共擁有十無盡：(1)信（śraddha）、(2)戒（śila）、(3)慚（hri）、(4)愧（apatrapga）、(5)多聞（śruta）、(6)惠施（dana）、(7)慧（prajha）、(8)念（smṛti）、(9)持（dharaṇi）、(10)辯（pratibhana）。

「無盡藏」一名是通過兩部我們已經引證過的經文（《華嚴經》和《維摩詰所說經》）而傳入中國的。

我們不應該把有關無盡藏的事實與教理和歷史背景分割開來。七世紀是佛教虔誠最爲强烈的一個時代，正是這種特殊的社會風氣才使得三階教如此迅速地發迹。但是，從六世紀末開始，已形成了一股强調布施和慈悲的教理潮流，「無盡藏」一詞甚至在化度寺的無盡藏創立之前就出現在吉藏的傳記中了。

在隋文帝（590～605）執政年間，禪宗大師曇獻在說法中取得了巨大成果。「豪族貴遊皆傾其金貝，請信道侶俱慕其芳風。藏法化不窮財施塡積，隨散建諸福田。用即有餘，乃充十無盡，藏付曇獻資於悲敬。」

無盡藏通過各種手段而確保搜集來自中國社會各部分的布施：在一年的某些時日，所交納的布施供物特別多；有時又以日常稅的形式徵收正常布施品。另外，這些布施供物要根據不同的用途進行分配，無盡藏中的最大部分都分給了宗教機構，只有很少一部分分給世俗人。

虔誠供物和慈善供物都屬於一種統一的體系。其宗旨不在於積累財產，而在於分配和流動；不在於增加利潤，而在於花費開支。慈善布施是這一制度的主要內容：這是最爲賺錢的投資，因爲它們可以引起新的布施。據三階教的一部經文記載，無盡藏的方法共產生了兩種效果：「(一)以無盡物施貧下衆生，由數得施，故勸發善心，即易可得。(二)教貧窮人以少財務同他菩薩無盡藏施，令其漸發菩提之心。」

收取三寶布施便會產生虔誠的思想、感激心情和尊重之表示；它與無償的慷慨大度是聯繫在一起的。但向三寶奉獻所產生的效果則更爲深刻，因爲它會引起施主逐漸變成菩薩的轉變。宗教團體的思想於此占有非常重要的地位：它是通過這唯一的「藏」——無盡藏表現出來的，由於布施品數量之巨，所以是無盡的。

◉附二：〈無盡財〉（編譯組）

無盡財，指寺院的錢財。又稱長生錢、庫質錢。其稱「無盡」，係依利息法，貸與金錢，利息附利息，無盡增多，故有此名。《釋氏要覽》卷下云（大正54・304b）：「寺院長生錢，律云無盡財。蓋子母展轉，無盡故。」《十誦律》載，佛陀聽許弟子以佛塔物出息。《僧祇律》亦載，供養佛華多聽賣買香油，猶多者，可轉賣入佛無盡財中。又，「長生」之名，取自財長生子之意；「庫質錢」，則以此財質貸於人，以計利殖而得名。南宋文學家陸游頗不滿此種佛教風氣。其《老學庵筆記》卷六云：「今僧寺輒作庫質錢取利，謂之長生庫，至爲鄙惡。」洪邁《夷堅志》卷四十九亦有寺院放款取息，以存款買度牒的記載，其文云：

「永寧寺羅漢院，萃衆童行本錢，啓質庫，儲其息，以買度牒，謂之長生庫。鄱陽並諸邑無問禪律，悉爲之。院僧行政擇其徒智禧，主掌出入。慶元三年四月二十九日，將結月簿，點檢架物，失去一金釵，遍索廚櫃不可得，禧窘甚云云。」

〔參考資料〕 黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》第六章；道端良秀《無盡の研究》、《中國佛教社會經濟史の研究》、《唐代佛教史の研究》；塚本善隆《信行の三階教團と無盡藏について》、《中國中世佛教史論考》；矢吹慶輝《三階教の研究》。

無盡藏❷

原指貯藏無限財寶之藏，轉指廣大無窮之功德。法藏《探玄記》卷十九，謂出生業用無窮竭，故名無盡藏。慧遠《大乘義章》卷十四亦云（大正44・742c）：「德廣難窮名爲無盡，無盡之德苞含曰藏。」

無盡藏包括十種法，稱爲十無盡藏，一般係指信、戒、慚、愧、聞、施、慧、念、持、辯等十種。舊譯《華嚴經》卷十二〈菩薩十無盡藏品〉云（大正9・474c）：「菩薩摩訶薩，有十種藏，三世諸佛之所演說。何等爲十？信藏、戒藏、慚藏、愧藏、聞藏、施藏、慧藏、正念藏、持藏、辯藏。」《大乘義章》卷十四亦舉出信、戒、慚、愧、多聞、惠施、慧、念、聞持、辯十種，並詳加說明。

新譯《華嚴經》卷十八〈明法品〉所列出之十無盡藏與上述不同。謂普見諸佛藏、總持不忘藏、決了諸法藏、大悲救護藏、種種三昧藏、滿衆生心廣大福德藏、演一切法甚深智慧藏、報得神通藏、住無量劫藏、入無邊世界藏。同經卷二十五〈十迴向品〉又謂，菩薩摩訶薩住菩薩摩訶薩第五無盡功德藏迴向，則得十種無盡藏，十種即：得見佛無盡藏、得入法無盡藏、得憶持無盡藏、得決定慧無盡藏、得解義趣無盡藏、得無邊悟解無盡藏、得福德無盡藏、得勇猛智覺無盡藏、得決定辯才無盡藏、得十力無畏無盡藏。

〔參考資料〕《維摩詰所說經》卷八〈佛道品〉；新譯《華嚴經》卷二十一〈十無盡藏品〉。

無學派

日本禪宗二十四流之一。又稱佛光派。派祖爲無學祖元（1226～1286，臨濟宗楊岐派無準師範之法嗣）。無學弟子有一翁院豪、雲屋慧輪、見山崇喜、規菴祖圓、高峯顯日等人。其中，規庵住南禪寺，將宋朝禪風傳入日本。此外，高峯顯日與南浦紹明共稱天下二甘露門。又，無學派與大覺派皆以建長寺、圓覺寺爲中心，鎌倉末期，爲關東禪林之主流。

無上依經

二卷。梁・天竺三藏眞諦譯。收在《大正藏》第十六册。本經共七品，即(1)校量功德品，(2)如來界品，(3)菩提品，(4)如來功德品，(5)如來事品，(6)讚歎品，(7)囑累品。本經思想屬於如來藏體系，內容主張如來界超然於煩惱，以如來界爲終極之依處，故名《無上依經》。

本經之梵文原典未明，漢譯有三：(1)梁・紹泰三年（或言陳・永定元年）所譯之本經；(2)《佛說未曾有經》一卷，譯出年代爲東漢，然譯者不詳；(3)《甚希有經》一卷，唐・貞觀二十三年由玄奘三藏所譯。此中，第二、三兩譯本之內容，幾乎完全相同，均與本經的序說相應，且極簡潔。

無分別智（梵 nir-vikalpa-jñāna，藏 rnam-par mi-rtog-pahi ye-śes）

謂離主觀、客觀相，平等地運作的智慧。也是超越概念式思維的眞實觀智。用佛教術語來說，這是指離能取、所取之相，而轉爲平等性之智。如陳譯《攝大乘論釋》卷十一云（大正31・235b）：「無分別智，緣一切有爲無爲等諸法眞如，通爲一境，此智與境無復分別。」

唐譯《攝大乘論釋》卷六云（大正31・351c）：

「爾時菩薩平等平等、所緣能緣無分別智已得生起者，所緣謂眞如，能緣謂眞智。此二平等譬如虛空。即是不住所取能取二種性義，由不分別所取能取，是故說名無分別智。」

此謂菩薩於初地入見道時，緣一切法之眞如，斷離所取與能取之分別，境智冥合，平等而無分別，此時之智即爲無分別智。

此智可分爲三種，即加行、根本、後得。其中，爲道之因之尋思慧，稱爲加行無分別智或加行智；爲道之體之正證慧，稱爲根本無分別智、出世無分別智或根本智；爲道果之出觀起用慧，稱爲後得無分別智或後得智。

唐譯《攝大乘論釋》卷八提及此智的自性，謂（大正31・363c）：

「此中，無分別智離五種相以爲自性，(一)離無作意故，(二)離過有尋有伺地故，(三)離想受滅寂靜故，(四)離色自性故，(五)離於眞義異計度故。離此五相，應知是名無分別智。」

無分別智以修慧爲體，菩薩於十地之位數數修習，第八地以後即任運相續。陳譯《攝大乘論釋》卷十二云，無分別與菩薩無異，無分別智之自性即是菩薩之自性，菩薩以無分別智爲體。

◉附一：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

無分別智，主要是證悟法性的證智，但依經立論，有三種無分別智：(1)加行無分別智；(2)根本無分別智；(3)後得無分別智。什麼是加行無分別智？這是在沒有證悟，得根本無分別智以前，修唯識觀行。如有得加行、無得加行、有得無得加行、無得有得加行，其中所取相不可得、能取相不可得、眞如相不可得，那種觀察慧，是無分別的觀察，名無分別觀。沒有得到證悟的無分別智，但依無分別的觀慧爲加行，能引起這眞正的無分別智，所以這種智慧，名爲加行無分別智。衆生一向是虛妄分別，處處分別，所以流轉生死。要離分別，却不可能一下無分別，佛法的方便善巧，就是用分別來破除分別。無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小楔出大楔。如竹管裡本來是空的，但有木楔塞在裡面，有什麼辦法恢復竹管的中空呢？可以另取一根小木楔，對準大的木楔，用力推擊它，等到大木楔出來了，小木楔也跟著出來了，恢復了竹管中空的本相。分別抉擇的無分別觀慧，是分別而遣除分別，所以名爲加行無分別智。（中略）

經上這樣說：(一)「由現一切法，見如虛空故」。這，可以解說根本無分別智，而主要是後得無分別智。現前的一切法，見一切法猶如虛空。雲氣不是虛空，光明不是虛空，日、月和星都不是虛空，蔚藍色也不是虛空，只可說虛空是畢竟淸淨無著無礙，無二無別。唯識學以虛空譬喻圓成實性，所以這可能是根本無分別智，但這是依現起的一切法，見如虛空，不是一切不現，所以是後得智的帶相觀空。(二)「及一切諸行，見如幻等故」，這是後得無分別智的達有。諸行的行，是遷流造作的意義。遷流所以是有生有滅的，變化不息的世間一切法，那一樣不是行？後得智見一切諸行都是如幻的；如幻法雖非實有，却確有如幻相現起，所以後得無分別智，見一切法如幻，雖見一切法，與凡夫、二乘所見到的不同。

中國天台宗、華嚴宗，稱爲圓教。在最初證悟時，以爲就能證悟事理無礙，事事無礙，即空即假即中。如說菩薩先以根本智通達空性，次以後得智通達一切有如幻，就認爲不圓滿，不究竟。可是印度的大乘，無論是龍樹菩薩的中觀，彌勒、無著、世親菩薩的唯識，都與中國的圓教不同。當然，究竟成佛時，是空有一如，理事無礙，法法更互涉入，但菩薩修行悟入，是有次第的。先要證悟一切法不現前，通達空性。然後起如幻智，通達一切有。起初是彼此出沒，有前後的，久久才能二諦圓融無礙。唯識宗對於無分別智，分別爲根本智，後得智，就表示先後的意義。《密嚴經》說：「非不見眞如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非眞。」這可見沒有通過眞如的證悟，是不能通達諸行如幻的。龍樹菩薩也說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生。」般若就是根本無分別智，使我們證入畢竟空，那時是沒有一切戲論相的。從般若起方便，就是後得無分別智。起方便智，才能達有——莊嚴淨土，利益衆生，起種種如幻如化的事業。所以印度大乘經論，對於修行證悟的歷程，都是先證得一切法性；再起後得無分別

智，了一切法如幻如化。

無分別智的性相有三種：(1)是住法性，(2)是無現，是依根本無分別智說的，(3)依經說，明後得無分別智，觀一切相如虛空，了一切是幻有。從這樣的智相，顯出無分別智的自性。

◉附二：印順《攝大乘論講記》第七章第三節（摘錄）

《攝大乘論》：「此中無分別智，離五種相以爲自性：(一)離無作意故，(二)離過有尋有伺地故，(三)離想受滅寂靜故，(四)離色自性故，(五)離於眞義異計度故。離此五相，應知是名無分別智。」

《講記》：「無分別智」是聖智，它的自性，非親證不能自覺的，所以從正面去說明非常困難，最好用烘雲托月法，從反面——遮遣的方法去顯示。這就是說：要「離五種相」，才是無分別智的「自性」。

(1)「**離無作意**」：作意即思惟，無分別智要遠離思惟的。但也有離作意而不是無分別智的，如酒醉、悶絕、熟睡等，所以必須要離開這樣的無作意，才是眞正的無分別智。

(2)「**離過有尋有伺地**」：無分別智是超尋伺境的，然無尋伺——如二禪以上的無尋無伺地，仍不是無分別智，所以還要離去這樣的無尋伺，才是眞實無分別智。

(3)「**離想受滅寂靜**」：無分別智是無受想心行的，但受想心行俱滅的滅盡定，雖是聖者所得的，還不是無分別智，所以還要離去這樣的想受滅的寂靜，才是般若無分別智。

(4)「**離色自性**」：無分別智離去妄心的有分別性，但智的無分別與色性的無分別不同，不然，得此無分別智的聖者，不將要與木石一樣塊然無知了嗎？所以無分別智是要離去色自性的。

(5)「**離於眞義異計度**」：離前四相直取眞義的如相，但如果計度擬議這眞如，或心上有不分別的空相現前，這既然含有種種計度的成分，自然不是無分別智。無分別智是要離去於眞義計度的。

總之，它是無分別的，但決不是世間無作意等的五種無分別。離了這五相，才是眞實的無分別智

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論釋》卷八、卷九；《大乘莊嚴經論》卷三；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十四；《成唯識論》卷九、卷十。

無生法忍（梵 anutpattika-dharma-kṣānti，藏 mi-skye baḥi chos-la bzod-pa）

又稱無生忍。指對無生之法理的認知。即徹底認知空、實相之眞理而安住之。亦即對「一切法不生不滅」之理，能夠確切地掌握之謂。此處之「忍」，是「確認」、「確知」之意。

《大般若經》卷四四九〈轉不轉品〉云（大正7．264b）：

「如是不退轉菩薩摩訶薩，以自相空，觀一切法，已入菩薩正性離生，乃至不見少法可得。不可得故，無所造作。無所造作故，畢竟不生。畢竟不生故，名無生法忍。由得如是無生法忍故，名不退轉菩薩摩訶薩。」

此謂菩薩觀諸法空，入見道初地，始見一切法畢竟不生之理，名無生法忍。

又，《大智度論》卷八十六云（大正25．662b）：

「二乘人於諸佛菩薩智慧得少氣分。是故，八人若智若斷，乃至辟支佛若智若斷，皆是菩薩無生法忍。智名學人八智，無學或九或十斷，名斷十種結使。（中略）智斷皆是菩薩忍，聲聞人以四諦得道，菩薩以一諦入道。佛說，是四諦，皆是一諦，分別故有四。是四諦二乘智斷，皆在一諦中。菩薩先住柔順忍中，學無生無滅亦非無生非無滅，離有見無見有無見非有非無見等，滅諸戲論得無生忍。

無生忍者，佛後品中自說，乃至作佛常不生惡心，是故名無生忍。論者言，得是忍，觀一切法畢竟空，斷緣心心數不生，是名無生忍。又復言，能過聲聞辟支佛智慧名無生忍，

聲聞辟支佛智慧觀色等五衆生滅，心厭離欲得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏如小乘人。菩薩以慧眼求生滅，實定相不可得。（中略）無生忍亦如是，一者雖破生滅，不著無生無滅，故不墮常顚倒。二者著不生滅，故墮常顚倒，眞無生者滅諸觀語言道斷，觀一切法如涅槃相，從本已來，常自無生。非以智慧觀故，令無生得是無生無滅畢竟清淨，無常觀尙不取，何況生滅？如是等相，名無生法忍。得是無生忍故，即入菩薩位。」

由此可知，聲聞入見道見四諦理以及菩薩入初地諦忍諸法無生無滅之理，住不退轉地，是爲無生法忍。

又，《瑜伽師地論》卷七十四謂不退轉地菩薩，依遍依圓三性，得本性、自然及煩惱苦垢三種無生忍。「本性無生忍」又名「本來無生忍」，觀遍計所執體性都無，而忍本性無生。「自然無生忍」，謂觀依他諸法因緣生，而忍自然無生。「煩惱苦垢無生忍」又名「惑苦無生忍」，諸法實性眞如法性無爲安住，不相應一切雜染，而忍本來寂靜。此意即謂忍知三無性之理，名無生忍。

然舊譯《華嚴經》卷二十五〈十地品〉謂菩薩住第七地，三業清淨，修無相行，得無生法忍，照明諸法。《仁王般若波羅蜜經》卷上〈菩薩行品〉列舉伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍等五忍。前四忍有上、中、下三品，第五之寂滅忍有上、下二品，信忍之三品配初、二、三地，順忍三品配四、五、六地，無生忍三品配七、八、九地。

懷感《釋淨土羣疑論》卷六更舉諸經異說，其文云（大正47・67b）：

「仁王般若說無生法忍在七、八、九地，諸論之中說，無生法忍在於初地，或在忍位；菩薩瓔珞本業經說無生法忍在十住位，華嚴經說無生法忍在十信位，占察經說無生法忍在十信前凡夫位。（中略）無生忍有六位，㈠聞慧在十信前，㈡生勝解在十信後，㈢思慧在十住後，㈣修慧在煖後，㈤證得在初地，㈥相續在八地，此在因中，佛果圓滿。」

◉附：印順《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》（摘錄）

不退轉的菩薩，得無生法忍。忍是一種智慧，與忍辱的意思是不同的。此處，可以將這忍字解釋爲透徹的「認」知，即能夠將事物在內心中認得清清楚楚，能夠透徹地了解它，這便是忍；所以忍是智慧的別名。能夠證悟一切法不生不滅的智慧，即稱之爲「無生法忍」。所以忍所通達的所緣境界，是無生，一切法不生不滅的眞理。

〔參考資料〕《大品般若經》卷二十二；《入楞伽經》卷三；《大智度論》卷十五；《顯揚聖教論》卷六；《成唯識論》卷八；《成唯識論述記》卷九（本）；《大乘義章》卷十二。

無因外道

印度二十種外道之一。主張萬物無因無緣自然而生。又稱無因生論、無因見論，或無因論師。《外道小乘涅槃論》云（大正32・158a）：

「問曰：何等外道說一切物自然而生名涅槃？答曰：第十六外道無因論師作如是說：無因無緣生一切物，無染因無淨因。我論中說：如棘刺針無人作，孔雀等種種畫色皆無人作，自然而有不從因生名爲涅槃。是故無因論師說：自然是常，生一切物，是涅槃因。」

無因論自古盛行於印度，《長阿含》卷十四〈梵動經〉所說六十二外道中，無因論有初見、第二見之別，初見認爲萬物從無生，第二見認爲唯自然生，無別因。《四分律行事鈔》卷下在破十種外道中，說第二是自然外道，第四爲無因果外道。《三論玄義》在舉外道的四執當中，說第二是無因有果，第四是無因無果。

又，《中觀論疏》卷七（本）以無因作爲外道四計之一，《大佛頂首楞嚴經》卷十以無因論爲十種外道中的第一種，《華嚴經隨疏演

義鈔》卷十三亦以無因論爲十一種外道中的第十一，《大乘法苑義林章》卷一（本）以諸法無因宗爲外道十六宗的第十一。此等皆指上述六十二見中的二無因論。

此外，《雜阿含經》卷三，富蘭那迦葉說無因無緣衆生有淨穢。而同屬六師外道的末伽梨拘舍梨，似乎也是無因論師。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一九九；《瑜伽師地論》卷七；《中觀論疏》卷一（本）。

無畏山寺（巴Abhayagiri-vihāra）

斯里蘭卡著名的古剎。音譯阿跋耶祇釐。位於阿㝹羅陀補羅（Anuradhapura）城的北部。西元前一世紀，婆他伽馬尼（Vaṭṭagamanı）王創建。其後諸王亦常加擴建。

無畏山寺原屬大寺派，後獨立而另形成無畏山寺派，而與大寺形成對峙的局勢。大寺是斯里蘭卡小乘佛教的中心，始終扮演著維護傳統的角色；而無畏山寺則採取與印度各佛教教派交流的進步態度，並且接納大乘佛教。故無畏山寺曾一度擁有五千位僧侶，並有各國的留學生聚集於此，其繁盛情況凌駕於大寺之上。

在十二世紀時，波洛羅摩婆訶一世（Parakkamabahu Ⅰ）下令將本寺併入大寺派。十三世紀時，與阿㝹羅陀補羅城同時被毀。目前，僅存大塔、部分遺蹟等。

塔之半徑一八〇呎，高二四四呎。據云當時塔高四五〇呎，爲該島第一高塔。《高僧法顯傳》載（大正51・864c）：

「王於城北跡上起大塔，高四十丈，金銀莊挍，衆寶合成。塔邊復起一僧伽藍，名無畏山，有五千僧。起一佛殿，金銀刻鏤，悉以衆寶。中有一青玉像，高三丈許，通身七寶焰光，威相嚴顯。」

無情有性

指草木、瓦礫等無情物也有佛性。即所謂「草木成佛」論。佛教諸宗中，小乘無「無情有性」、「草木成佛」之論。在大乘佛教中，法相宗立五性各別，不許定性與無性成佛，何況草木成佛？故持此論者僅華嚴、天台、眞言諸宗而已，並非全體佛教之公論。

其中，依華嚴宗之教義，毗盧舍那佛爲十身具足、融三世間之佛，故器世間亦有成佛之義。《華嚴經探玄記》卷十六以十門論《華嚴經》〈性起品〉之宗趣，其第八門論性起之通局云（大正35・405c）：

「若三乘教，眞如之性通情、非情，開覺佛性唯局有情。（中略）若圓教中，佛性及性起皆通依正，（中略）是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。」

此中，「開覺佛性，唯局有情」者爲三乘教所談，若圓教，則認爲成佛具三世間，佛果遍通非情。由此觀之，法藏之意顯然也主張草木成佛。

然而澄觀《華嚴經大疏鈔》卷三十，根據《涅槃經》有「墻壁、瓦礫非佛性」之文，以及《大智度論》以「在非情數中爲法性，在有情數中爲佛性」之意，說「明知非情非有覺性」。又該疏鈔卷五十二說，無情成佛論是約性相相融所說，而主張「開覺佛性唯局限於有情」。其文云（卍續11・146下）：

「非謂無情亦有覺性同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情，情變無情，便同邪見。」

此說頗受天台家抨擊，如湛然《金錍論》即是。

其次，天台宗亦倡草木成佛說。該宗依《法華》、《涅槃》之經教，及色香中道之理而立此說。亦即以「色心無差別」之理爲草木成佛說之基礎，謂繫念俱冥於法界時，則無觀不爲境、無境不爲觀。故雖一色一香，無非中道觀。苟存情、非情之異，則不獨非情無佛性，有情亦應無佛性，草木成佛置之不論，吾人成佛亦無期。而有草木成佛之言，只是「對迷論理」之辭而已。

此外，眞言宗主張草木國土皆大日如來之法身，以六大爲佛性，並盛談非情成佛之義。

密教之意，十界之依報、正報皆爲六大所成，因此，約五大而言即是本初之佛體，若約心大，則是性德之五智，草木等雖未必具識大，但自體即本來佛，何況又具覺知之功德？故應有發心成佛義！

◉附一：黃懺華〈無情有性〉（摘錄自《佛教各宗大意》〈天台宗大意〉第二篇第五章）

此宗依色心依正融即不二理，言佛性遍法界，不隔有情無情，一草一木，一礫一塵，皆有佛性。云佛性者，佛是果人，佛性即果人之性。然此宗所言佛性者，三因佛性也。三因佛性者，㈠正因佛性，㈡了因佛性，㈢緣因佛性。正謂中正，離一切邪非中正眞如，名正因佛性。了謂照了，照了眞如理之智慧，名了因佛性。緣謂緣助，資助智慧，開發正因之一切功德善根，名緣因佛性。如《光明玄》云，云何三佛性？佛名爲覺，性名不改，不改即是非常非無常。如土內金藏，天魔外道所不能壞。名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞。名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常功德善根，資助覺智，開顯正性。如耘除草穢，掘出金藏。名緣因佛性。

又，《拾遺記》云，通名佛性，華梵兼陳。佛翻爲覺，即三智融明，徧一切處，無不明了，名大圓覺，性以不改爲義。謂大覺性不增不減，非變非遷。豈正獨然，緣了本具，亦無變易。即正因者，理性所顯。了因、緣因，即智與行，能顯之修用。如是正因一種爲性，了緣二種爲修。然性常全修，修常全性。三即一，一即三，其體但是一種眞如，一種法性。是故此宗所謂眞如，所謂法性，必是佛性。不唯是佛性，又必是衆生性、草木性、瓦礫性。如彼法相宗言理佛性一切有情皆具，行佛性有具不具。此宗則非理佛性外，別有行佛性。亦非法性外，更有佛性。法性中本來具有所顯之理性，與能顯之覺用故。法性所在，即有佛性。佛性所在，必有三因。三因即法性，法性即三因。

法性遍有情非情，故約之有情，則成一切衆生悉有佛性。約之非情，則成草木國土悉皆成佛之理趣。蓋既色心不二，有情非情，同是一個三千，法體無別。有情之外無非情，非情之外無有情。故有情之發心修行，即草木等非情之發心修行。一人發心修行，則盡法界之全體發心修行。如《金錍論》云，一佛成道，法界無非此佛之依正。謂有情之外，別有草木，但是凡夫局執緣起當相之迷見。自法體融妙邊言之，則有情之外，別無草木。要之，曰無情曰草木者，從迷情之局執言。曰有性又成佛者，諭迷情使達法體融妙之言也。如《止觀講述》云，佛性大旨者，佛是果名，性是因名。十界諸法，具破無明之德，名之佛性。苟存情非情異，名之無明。應知佛性無外，只十界三世間情非情融無隔，是佛性之體也。非情豈無佛性。苟存情非情異，非唯非情無佛性，有情亦應無佛性。草木成佛，置而不論，抑汝成佛，亦無其期。

◉附二：馮友蘭〈湛然「無情有性」之說〉（摘錄自《中國哲學史》第二篇第九章）

就一一事物皆爲眞心全體所現之說推之，則爲湛然「無情有性」之說。

湛然爲天台宗第九祖，世稱荊溪大師，（「俗姓戚氏，常州人，」建中三年卒。——《宋高僧傳》卷六，《大藏經》卷五十）作《金剛錍》立「無情有性」之說。無情者，謂如草木瓦石等。無情有性者，謂即無情之物，亦有佛性也。湛然云：

「故知一塵一心，即一切生佛之心性。（中略）萬法是眞如，由不變故。眞如是萬法，由隨緣故。（中略）故萬法之稱，寧隔於纖塵。眞如之體，何專於彼我。是則無有無波之水，未有不溼之波。在溼詎間於混澄，爲波自分於淸濁。雖有淸有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？」（《金剛錍》，《大

藏經》卷四十六）

唯識宗以外界之事物，皆吾人之識所現。故皆爲吾人所受用者，非其自身有存在，或有存在之價値也。正謂正報，依謂依報。正報如吾人之根身等，依報如外界之山河大地等，皆爲吾人之受用而存在也。若依華嚴天台二宗所說，則一切皆眞心所現；一一事物，皆眞心之全體所現。如此，則一一事物，皆如水中之波，清濁雖有不同，而其溼性則一。故云：「雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。」眞如雖隨緣而現爲一一事物，而在一一事物之中，仍復常恒不變。「眞如之體，何專於彼我？」如此，則一一事物，皆有其自身之存在，而且皆有佛性。故云：「若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？」

由此言之，普通所謂無情有情之分，實已不存。湛然云：「圓人始末知理不二，心外無境，誰情無情？法華會中，一切不隔；草木與地，四微何殊？擧足修途，皆趣寶渚；彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志。豈至今日，云無情無？」（《金剛錍》，《大藏經》卷四十六）物物皆有佛性，湛然之爲此說，自有其前提，如上所述者，固不必爲有意的推衍道生一闡提有佛性之說。然自哲學史之整個觀之，則中國佛學家思想在此方面之發展，可謂至湛然而造極也。

無量義經（梵Amitartha-sūtra）

一卷。南朝蕭齊．曇摩伽陀耶舍（法生稱）譯於建元三年（481）。收在《大正藏》第九册。與《法華經》、《觀普賢經》合稱「法華三部經」。本經之旨趣，係基於衆生（大正9．385c）「性欲無量故，說法無量；說法無量故，義亦無量；無量義者從一法生，其一法者即無相也。」本經經名之由來，除依經內多處有佛稱此經爲《大乘無量義經》外，也依此經之主旨而來。

依《法華經》〈序品〉所載（大正9．2b）：「爲諸菩薩說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念。佛說此經已，結跏趺坐，入於無量義處三昧，身心不動。」可推定本經是佛在說《法華經》之前所說。另從本經〈說法品〉云（大正9．386b）：「種種說法以方便力，四十餘年未曾顯實，是故衆生得道差別，不得疾成無上菩提。」亦可得知，本經是由《法華》以前的方便經（權經）一轉爲法華眞實經（實經）的先聲，亦即本經具有開權顯實的樞紐地位，在教判上占有重要位置，故古來以本經爲法華的開經，爲法華三部經之一。

本經內容分爲德行、說法、功德等三品。經首附有蕭齊．劉虬之序。據云本經有另一譯本，爲劉宋．求那跋陀羅所譯，同爲一卷本，但未見流傳。其註疏有劉虬之《無量義經疏》一卷、唐．圓測之《無量義經疏》三卷等。

〔參考資料〕 日本《國譯一切經》．《無量義經》解題。

無量壽經（梵Aparimitāyur-sūtra，藏 Ḥod-dpag-med-kyi bkod-pa）

二卷。現行本依《開元釋教錄》作曹魏．嘉平四年（252）康僧鎧譯。這是敍述阿彌陀佛過去的因行、所創建的淨土功德莊嚴，以及此土衆生往生行相的經典。爲淨土三部經之一。收在《大正藏》第十二册。由於本經有二卷，分量多於《阿彌陀經》，因此，相對於《阿彌陀經》之被稱爲「小經」，本經則被稱爲「大經」，或「雙卷經」。

此經的漢文譯本，相傳前後有十二種，在這題稱魏譯一種而外，現存的異譯本還有：《無量清淨平等覺經》二卷，後漢．支婁迦讖譯；《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷，吳．支謙譯；《無量壽如來會》（即《大寶積經》第五會）二卷，唐．菩提流志譯；《大乘無量壽莊嚴經》三卷，宋．法賢譯。以上是五種存本。此外，各經錄有記載而現在缺本的還有：《無量壽經》二卷，後漢．安世高譯；《無量清淨平等覺經》二卷，魏．帛延譯；《無量壽經》二卷，西晉．竺法護譯；《無量

壽至尊等正覺經》一卷，東晉・竺法力譯；《新無量壽經》二卷，劉宋・佛馱跋陀羅譯；《新無量壽經》二卷，宋・寶雲譯；《新無量壽經》二卷，宋・曇摩蜜多譯；以上是七種缺本，如《開元釋教錄》卷十四說：「右七經與《大寶積經》〈無量壽如來會〉同本，此經前後經十一譯，四本在藏，七本缺。」加上《開元錄》以後出現的宋・法賢譯本，即爲五存七缺共十二譯本。

但以存本論，現行的魏・康僧鎧譯本，在《出三藏記集》和《梁高僧傳》中皆未列載，《開元錄》以前隋、唐諸經錄中均以此本列爲法護所譯，《歷代三寶紀》則並載僧鎧和法護兩種譯本。但此經的譯語、譯例與宋・寶雲所譯的《佛本行經》等却頗相接近。寶雲譯本已見諸《出三藏記集》卷二所載，可見從那時以來一向存在，到隋代才成缺本，今本或即寶雲所譯，被展轉誤題爲魏譯本。又此經的異譯本《無量清淨平等覺經》，依《開元錄》題爲支婁迦讖所譯，而《梁高僧傳》和《開元錄》以前隋、唐諸經錄中却均將它作爲魏・帛延譯。但《出三藏記集》卷二又錄有法護譯《無量壽經》，一名《無量清淨平等覺經》二卷，勘諸法護其他譯籍，與此經譯語又多相近，因之此經或即原爲法護譯本亦未可知。

又以缺本論，晉・竺法護和宋・寶雲譯本可能即是支婁迦讖和僧鎧譯本，已如上說，此外，後漢・安世高譯本，在《出三藏記集》等古錄中未列，僅據《歷代三寶紀》卷四謂安世高有此譯本，似難認爲事實。東晉・竺法力譯本《出三藏記集》等亦未列載，只《歷代三寶紀》謂見諸《釋正度錄》，也堪疑問。劉宋・佛馱跋陀羅和寶雲所譯的原是一本，據《出三藏記集》卷二所載，兩人皆於劉宋・永初二年（421）揚都道場寺同時同處譯出，因之這兩譯似屬一事。又曇摩蜜多譯本，隋《法經錄》和《開元錄》雖皆列載，似係誤傳。

此經的藏文譯本，係由勝友、施戒與智軍共譯出，現存於藏文大藏經中。

此經的梵本，係於十九世紀中在尼泊爾發見，英國馬克斯・穆勒和日本南條文雄於1882年據以刊行。嗣又用英文加以譯出，收於1894年出版的《東方聖書》第四十九卷中。此經的日文譯本，有南條文雄、荻原雲來、椎尾辨匡、河口慧海等依據梵、漢、藏文本譯出了多種日譯本。但在日本、朝鮮、越南等國，古來一般均通行漢文譯本，而尤以曹魏・康僧鎧譯的《無量壽經》在各國流傳最廣，這當是由於這一譯本在中國古來即已盛行弘通，對於此經的講誦疏註最爲興盛的影響所致。

今依據曹魏譯本略敍此經的內容：此經敍述佛在王舍城耆闍崛山，大比丘衆萬二千人並諸大菩薩衆一時來會。這時世尊姿色清淨，光顏巍巍，阿難啓請，佛即爲說過去世自在王佛時，有一國王聞佛說法出家名號法藏，發無上心，五劫思維，攝取諸佛國土的清淨之行，並發四十八項莊嚴佛土、利樂衆生的大願，經過了漫長的時期，累積了無量德行，在十劫以前便已成佛，號無量壽，光明壽命最尊第一，並已成就無量功德莊嚴的安樂淨土，其土聲聞菩薩無量無數；國中講堂、精舍、宮殿、樓觀、寶樹、寶池等都以七寶嚴飾，微妙嚴淨，隨意飲食百味，演出伎樂萬種，皆是法音。其國人衆智慧高明，顏貌端嚴，但受諸樂，無有衆苦。衆生往生彼國都入住正定聚。至於往生的行相，有上輩、中輩、下輩三種分別。國中菩薩都得到一生補處，以觀世音、大勢至爲其上首。衆生生彼國土皆具三十二相，智慧圓滿，神通無礙，殊勝安樂說不能盡。佛勸彌勒並諸天人等，各勤精進，不要懷疑，信心迴向，便能在彼國七寶華中化生，他方十四佛國乃至十方無量佛國菩薩往生彼國的也無量無數。彌勒、阿難等諸大菩薩、聲聞聞佛所說皆大歡喜。

此經的各種譯本敍述彌陀成佛的因果、淨土依正二報、衆生往生的行果大體相同，但在文字記載上互有出入。宋・王日休以現存漢譯四本（除唐譯《無量壽如來會》）各有所長，因而校輯會爲一本，題名《大阿彌陀經》。後

來清・魏源又步王氏的後塵，編爲《無量壽經會譯》一卷。這是由於淨土念佛在中國盛行，因而此經各譯本文義的異同，遂爲一般佛教學人所重視。今就魏譯爲主以各本對照，如序分中來會的聽衆，魏譯有大比丘衆萬二千人，吳、唐兩譯同後漢譯說是千二百五十人，宋譯、藏譯和梵本說是三萬二千人。又魏譯列菩薩衆十七名，唐譯列十三名，藏譯和梵本僅列慈氏菩薩，其他三譯都未列。嘆菩薩德中，魏、唐兩譯大致相同，其他諸譯本都未有記載。正宗分中嘆佛德偈，魏譯四言八十句，後漢譯五言八十句，唐譯七言四十二句，宋譯七言三十六句，藏譯和梵本有十頌，吳譯沒有偈頌。關於法藏所選擇的淨土，魏譯爲二百一十億，後漢及吳兩譯同，唐譯二十一億，宋譯八十四百千俱胝那由他，藏譯八十一百千千萬億，梵本八十一百千俱胝尼由他佛刹。法藏所發的本願，魏譯四十八願，唐譯同，後漢及吳兩譯有二十四願，宋譯三十六願，藏譯四十九願，梵本四十六願。又這些願文互有出入，次第也不相同，成就文也不一致。說成就中，後漢及吳兩譯有阿闍世太子願生淨土說，其他譯本都無。三輩章諸譯本具備，但唐譯簡略。十方菩薩往覲偈，魏譯五言百二十句，後漢及吳譯六言百二十八句，唐譯五言五十句，宋譯七言四十句，藏譯和梵本二十一頌。佛勸世人離五惡行五善段，魏、後漢及吳三譯都有，唐、宋兩譯及藏譯梵本都無。流通文中，魏、唐、宋三譯並藏譯梵本有咐囑彌勒文，後漢及吳兩譯都無。特留此經文諸譯都有，但唐譯在此終有偈頌四十二句，宋譯有二十句，藏譯和梵本有十頌。經末現瑞證成一段，魏、唐、宋譯及藏譯梵本都有，後漢及吳兩譯都無。但各本內容大致無異。因而近世學者稱此經的梵文原本似有兩三種云。

此經在印度似已頗爲流行，世親菩薩造的《無量壽經優婆提舍願生偈》，大概是依此經義而作。北魏・曇鸞的《往生論註》（即前書的註解）中，也說明是正依此經。從南北朝以來，此經在中國盛行弘通。北齊地論宗靈裕、隋淨影寺慧遠、嘉祥寺吉藏、唐西明寺圓測，以及憬興、法位、玄一，乃至清・彭際清等均對此經加以疏釋，而並依據曹魏譯本，可見魏譯本在中國流傳的盛況。

此經過去在朝鮮、越南也傳習頗盛。尤其是在日本由於淨土宗開創者源空、眞宗創立者親鸞均專依此經發揮他力易行念佛的宗義，對於此經的弘揚更形顯著。

此經的主要註疏，現存有隋・慧遠的《義疏》二卷、吉藏的《義疏》一卷、清・彭際清的《起信論》三卷。新羅・憬興的《連義述文贊》三卷、玄一的《記》一卷、元曉的《疏》一卷、日本・源空的《釋》一卷、了慧的《鈔》七卷、聖聰的《直談要注記》二十四卷、道隱的《甄解》十八卷、西吟的《顯宗疏》十卷等。

現今佚傳的重要註疏，尚有靈裕的《義疏》二卷、知玄的《疏》三卷、法位的《義疏》二卷、圓測的《疏》三卷、大賢的《古迹記》一卷、義寂的《疏》三卷、寂證的《述義》三卷等。（高觀如）

◉附：太虛〈佛說無量壽經要義〉（摘錄自《太虛大師全書》）

《無量壽佛經》勝義

甲、因果具；彌陀淨土法門，遍諸大乘方等經論。而專說者，向爲三經、一論，多談果事。此經則言法藏比丘於菩薩因中修種種願行，乃獲得今此之淨果。又以此所得之妙果，轉而攝化十方衆生，一切衆生依此修因，則亦決得其果。此則自行化他，兩重因果，理皆具足，爲第一較勝餘經處。

乙、信解具：「信爲道元功德母，長養一切諸善根」。解爲修行第一義，亦由信心之所生。此經明法藏於因地，由深信勝解而造成彌陀淨土。在餘淨土經論，多談生信之難，以勸生信。此經勸信同切，而尤啓發法空無我、唯心如幻之殊勝解，令了佛智明達無惑。故其信

心勝解，兩皆圓具，此又較餘經之殊勝處也。

丙、願行具：《彌陀經》雖有多善根福德因緣，乃得往生；然未明應如何修多善根福德。而在此經，既明彌陀因中如何發願修行，又明依彌陀之淨果，求往生者當如何以發願修行。願行雙具，爲此經第三殊勝也。

丁、勸誡具：勸者，所以舉善令生欣慕心也。誡者，指斥諸惡會遠離也。此經痛言娑婆世界如何苦惱，警惕其心，使發厭離之想；尤復廣讚淨土如何莊嚴妙樂，以啓發其信願。激揚叮囑，悲心獨切。此爲第四殊勝也。

戊、理事具：理者，眞如如幻等理。事爲事相，如淨土中阿彌陀佛光壽無量，黃金布地，音樂和暢，皆事之勝妙可徵者。餘淨土經，顯事隱理，此經理事圓明，如信解中所說，故爲第五殊勝也。

己、說證具：此說西方淨土諸種功德，無量莊嚴不可思議。雖然十方諸佛，亦稱極樂淨土如何清淨，如何莊嚴，但未親見，難決人信。今佛說此經已，令阿難頂禮西方極樂淨土之阿彌陀佛，亦現極樂淨土莊嚴之相，使當會大衆皆得親見之。則不唯說之而現證之矣。是爲此經第六殊勝義。

〔參考資料〕《淨土典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》68）；《中國淨土教理史》（《世界佛學名著譯叢》51）；望月信亨《佛教經典成立史論》；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》；《淨土三部經》（《大乘佛典》⑥）；《淨土思想》（《講座・大乘佛教》⑤）。

無間地獄（梵Avīci）

八熱地獄之第八。音譯阿鼻或阿鼻旨。依佛典所載，此地獄位於閻浮提地下二萬由旬處，墮此地獄之有情，受苦之狀，在《長阿含經》卷十九有詳細描述（大正1・124c）：

「云何名無間地獄？其諸獄卒捉彼罪人，剝其皮從足至頂，即以其皮纏罪人身，著火車輪疾駕火車，輾熱鐵地周行往返，身體碎爛皮肉墮落，苦痛辛酸萬毒並至，餘罪未畢，故使不死；是故名爲無間地獄。復次無間大地獄有大鐵城，其城四面有大火起，（中略）罪人在中，東西馳走，燒炙其身，皮肉焦爛，苦痛辛酸，萬毒並至，（中略）其中罪人舉目所見，但見惡色；耳有所聞，但聞惡聲；鼻有所聞，但聞臭惡；身有所觸，但觸苦痛；意有所念，但念惡法。又其罪人，彈指之頃無不苦時，故名無間地獄。」

此獄與黑繩、等活等八大地獄，各有十六小地獄。即：鳥口處、一切向地處、無彼岸常受苦惱處、野干吼處、鐵野干食處、黑肚處、身洋處、夢見畏處、身受洋苦處、兩山聚處、吼生閻婆巨度處、星鬘處、苦惱急處、臭氣覆處、鐵鍱處、十一焰處。

依佛典所載，凡造五無間業，或破壞神祠、寺塔，或鬥亂誹謗聖衆者，死後將墮此無間地獄。此間有情，壽量一中劫。

關於「無間」一詞之意義，依《翻譯名義集》卷二所述，共包含五義。即（大正54・1092a）：「㈠趣果無間，捨身生報故；㈡受苦無間，中無樂故；㈢時無間，定一劫故；㈣命無間，中不絕故；㈤形無間，如阿鼻相，縱廣八萬由旬，一人多人皆遍滿故。」

然《俱舍論》卷十一則僅說二義，即(1)於其中受苦無間；(2)於其中無樂間苦，故名無間。

◉附：《大毘婆沙論》卷一一五（摘錄）

問：如說能取無間地獄果，何故名無間地獄耶？答：此假立名，假立相，不必如名悉有其義。又此地獄，亦名無間，亦名熱鐵猛焰熾然攢射支體，亦名常於六觸處門受諸苦惱，亦名自受業所招苦。復有說者，以於此中，無間無隙，可令樂受暫現在前，故名無間。

問：餘地獄中，爲有歌舞及飲食等喜樂事耶？答：餘地獄中，雖無異熟喜樂，而有等流喜樂。如施設論說：等活地獄，有時有分，涼風暫吹。或聞如是音聲唱言：等活等活。時彼有情，忽然還活。支節血肉，平復如本，暫生喜樂。無間地獄，無如是事，故名無間。復有

說者，生彼有情，其數甚多，無間無隙，故名無間。此說不然，所以者何？上品惡行，生彼地獄。世間有情，不皆能起上品惡行。如要修習上品妙行，方生有頂。世間有情，不皆能起上品妙行，是故生有頂者少。生無間者，亦爾。故彼非說。問：若爾，云何名無間？答：依異熟果，說名無間。以諸有情，造大惡業，生彼地獄，得廣大身。一一身形，悉皆廣大。遍彼多處，中無間隙，故名無間。

無漏律儀（梵anāsrava-saṃvara）

指入無漏定所發生的戒體。又稱道共戒、道生律儀、無漏戒。即指學、無學聖者由得無漏定心而發的戒。《大乘阿毗達磨雜集論》卷八云（大正31·730b）：「無漏律儀所攝業者，謂已見諦者，由無漏作意力所得無漏遠離戒性。」

《俱舍論》卷十四說明得此律儀之相爲（大正29·74b）：

「無漏律儀由得無漏根本、近分、靜慮地心，爾時便得，亦心俱故，彼聲爲顯前靜慮心，復說聖言簡取無漏，六靜慮地有無漏心，謂未至、中間及四根本定，非三近分。」

此謂無漏律儀乃隨心轉之戒，在獲得未至、中間及四根本等六地的無漏定心時即發得，恒與無漏心俱生俱滅，不轉異心或無心等位。其餘之無漏律儀雖唯厭壞對治，但其中與未至定中九無間道俱生之無漏律儀與靜慮律儀，皆能斷欲界的惡戒及其能起的煩惱，成爲斷對治，故特名之爲斷律儀。如《俱舍論》卷十四云（大正29·73b）：「未至定中九無間道，俱生靜慮無漏律儀，以能永斷欲纏惡戒及能起惑，名斷律儀。」

此戒如別解脫律儀，無有表業，唯有無表業。說一切有部以無表業爲實色，故生於無色界的聖者雖成就此戒，然不必現起。唯識家則認爲一切無表業並非實色。其中，凡能與色、無色界所有無漏道俱轉，以斷犯戒之非的功能爲無漏律儀，並將其假立在現行之思上，故色無色界也皆應有此無漏戒。

關於捨戒之緣，《俱舍論》卷十五說有三緣，即(1)由得果，謂得果時捨前向道及果道故；(2)由練根，謂練根位由得利道捨鈍道故；(3)由退失，謂得退時退失果道勝果道故。但《大乘法苑義林章》卷三〈表無表色章〉認爲有止息捨、暫無捨、得果捨、練根捨、入無餘涅槃一切永捨等五緣。

此外，《成實論》卷八十七〈善律儀品〉說善律儀有戒律儀、禪律儀、定律儀三種。無漏律儀屬於後二。

〔參考資料〕《雜阿毗曇心論》卷三；《瑜伽師地論》卷五十三；《俱舍論》卷十六；《順正理論》卷三十六、卷三十九；《大乘義章》卷十。

無遮大會

指由帝王所施設的一種大齋會。因聖凡、上下、賢愚通聚而無間，故名。又名無遮會、無遮施會、無遮齋筵、無遮祠祀大會。《大唐西域記》卷五云（大正51·894c）：「於五印度城邑鄉聚，達巷交衢，建立精廬，儲飲食止醫藥，施諸羈貧，周給不殆。聖迹之所，並建伽藍。五歲一設無遮大會。傾竭府庫，惠施羣有。唯留兵器，不充檀捨。」

在印度，此齋會係五年一設，故亦名五年大會（pañca-varṣika，般遮于瑟）。《玄應音義》云：「般闍于瑟，或作般遮于瑟，皆訛略也。應言般遮跋利沙，又言般遮婆栗史迦。般遮，此云五；婆栗史迦，此云年。謂五年一大會也。」

此齋會曾廣泛地流行於印度及西域。多行於春季，即在春時，聚集遠近會衆，進行種種供養。會期有時長達三個月之久。《高僧法顯傳》云（大正51·857c）：

「值其國王作般遮越師。般遮越師漢言五年大會也。會時請四方沙門，皆來雲集。集已，莊嚴衆僧座處，懸繒幡蓋，作金銀蓮華著僧座後，鋪淨坐具。王及羣臣如法供養，或一月二月，或三月，多在春時。王作會已，復勸諸羣

臣設供供養，或一日二日三日五日，乃至七日。供養都畢，王以所乘馬鞍勒自副使國中貴重臣騎之，並諸白氎種種珍寶沙門所須之物，共諸羣臣發願布施衆僧。布施僧已，還從僧贖其地。」

佛教傳入中國之後，中土亦染此習。據載梁武帝中大通元年（529）京城大疫，帝於重雲殿爲百姓設救苦齋，復幸同泰寺設無遮會。至唐代，懿宗曾在禁中設萬僧齋。時，帝升座讚唄，長眉僧者來應供，凌空而去。宋神宗元豐三年（1080）正月設千僧齋於大內，施千袈裟，千《金剛般若》，薦慈聖太后福。又，日本・朱鳥元年（686）十二月，天武天皇駕崩百日，當時於大官、飛鳥、川原、豐浦、坂田五寺所設者，即爲此齋會。此即日本之無遮會之始。淸和天皇貞觀三年（861）三月完成東大寺盧舍那佛的修繕時，亦曾盛大舉行。

〔參考資料〕《大智度論》卷二；《大莊嚴論經》卷四；《撰集百緣經》卷八；《佛本行集經》卷三十〈菩薩降魔品〉；《摩訶僧祇律》卷三；《阿毗曇毗婆沙論》卷十四；《大唐西域記》卷一；道端良秀《中國佛教と社會福祉事業》。

無礙解道（巴Paṭisambhidā-magga）

南傳巴利聖典。《小部》第十二經。本書採實踐修行的立場分類論述有關修道解脫的諸多事項。全書由三品三十論組成，各品以攝頌作結，其概要如下：

(1)〈大品〉：包含智、見、安般、根、解脫、趣、業、顚倒、道、醍醐味等十論，爲全書的核心。廣泛探討七十三種智、惡見、五根、三解脫、六十八解脫、業與異熟、四顚倒、四向四道、梵行醍醐（八正道）等。

(2)〈雙結品〉：包含雙結、諦、覺支、慈、離欲、無礙解、法輪、出世間、力、空等十論。廣泛探討止觀的修習、四諦與十二緣起、七覺支、修習慈的心解脫之十一功德與三遍滿、離欲與四道四果、四無礙解及法輪、出世間、五力、六十八力、二十五空等。

(3)〈慧品〉：包含大慧、神通、現觀、離、行、示導、齊首、念住、正觀、本母等十論。廣泛探討諸慧、十神通、現觀、五離、五離貪、五止滅、五遺、三種八行、三示導、齊首義智、四念住、無常苦無我三觀等。

本書雖列屬經藏，但其內容、形式則都具備論書的格式，僅〈大品〉之第四等六論開頭具備「如是我聞」等經典形式。所列舉的論目主要取自巴利律藏和經藏的《長》、《增支》、《相應》諸經，因此有許多學者認爲本書是《法集論》（Dhammasaṅgaṇi）和《分別論》（Vibhaṅga）的先驅。然如嚴格地說，書中之比較簡潔的部份，始可視爲阿毗達磨的起源。

本書有泰勒（A. C. Taylor）出版的原文本（P. T. S., 1905～1907）、洪特（M. Hunt）的索引（J. R. A. S., 1908）、渡邊照宏的日譯本（收錄於《南傳大藏經》第四十、四十一卷）；註釋本有摩訶男（Mahanāma）《顯揚正法論》（Saddhamma-ppakasinī）。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一；水野弘元《南方上座部論書解說》；B. C. Law《A History of Pāli Literature》；G. P. Malalasekera《Dictionary of Pāli Proper Names》。

無住處涅槃（梵apratiṣṭhita-nirvāṇa，藏mi-gnas-paḥi mya-ṅan-las ḥdas-pa）

「不耽著生死或涅槃」的涅槃。菩薩爲大悲故，不住於涅槃；依般若故，不住於生死，所以說菩薩的涅槃是無住處涅槃。《攝大乘論》卷十三（大正31・247a）：「論曰：諸菩薩惑滅即是無住處涅槃。釋曰：（中略）菩薩不見生死涅槃異。由般若不住生死，由慈悲不住涅槃。若分別生死則住生死，若分別涅槃則住涅槃。菩薩得無分別智，無所分別故無所住。」論中並列菩薩乘有：本來淸淨涅槃、無住處涅槃、有餘、無餘等四種涅槃。又，《成唯識論》卷十云（大正31・55b）：「無住處涅槃，謂即眞如，出所知障，大悲、般若常所輔翼

，由斯不住生死涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂，故名涅槃。」

◉附：印順〈涅槃無住義〉（摘錄自〈攝大乘論講記〉第八章第二節）

頌文：「於生死涅槃，若起平等智，爾時由此證，生死即涅槃。由是於生死，非捨非不捨；亦即於涅槃，非得非不得。」

講記：這轉依解脫就是無住涅槃。什麼是無住？爲什麼能無住呢？菩薩「於生死涅槃」的二法中，「若起平等」的無分別「智」，就能知道生死涅槃無差別。生死涅槃沒有固定的自性，隨染而成爲生死，生死是徧計執性，它本來寂靜，與隨淨轉顯的涅槃平等無二。所以平等智起「時，由此」便能「證」知「生死即涅槃」，於生死中見爲寂靜。生死既然與涅槃平等，那末「於生死」法便沒有什麼可捨的了——「非捨」；但煩惱的錯覺，使衆生在無生死中受生死，菩薩如實的證達，雖不捨生死，也不像衆生的受生死苦逼，所以也「非不捨」。生死既非捨非不捨，既本來涅槃，離生死沒有涅槃可證，所以也「即於涅槃」法，「非」有另一法可「得」。既見到生死的寂靜，證得涅槃與衆生不同，所以也「非不得」。菩薩的無住涅槃如此，所以能不捨生死，不著涅槃，盡未來際度衆生。

無宗派運動（Ris med）

十九世紀後半葉，興起於西藏的教義研究運動。又譯利梅運動。所謂無宗派（又稱無偏見、利梅），如依字面上的意義，「Ris med」指排斥宗派方面的偏見，而標榜各宗兼學；但是此一運動，同時也在對抗當時掌握支配權的格魯派。而思想上的動機則是根據寧瑪派的如來藏思想，以圖復興非格魯派的教理。此運動的代表者有寧瑪派的蔣揚欽哲旺波（Jamyang Khyentse Wongpo；1820～1892）、彌巴姆揚楚（Mi pham rgya mtsho；1846～1912），噶瑪派的蔣貢康楚（一譯姜貢康著，Koṅ sprul Yon tan rgya mtsho blo gros mthaḥ yas；1813～1899）等人。

◉附：姜貢康著著．鄔振煌譯《了義炬》〈緒論〉

姜貢康著和西康的（Khampa）學者蔣揚欽哲旺波（Jamyang Khyentse Wongpo；1820～1892）合作，共同發起「不偏見」或稱「利梅」（Rimay或Ris-med）運動，這種運動的先驅可以追溯到第十四世紀。這個宗教和文化的復興運動，其出現有一部份應歸因於幾世紀以來，西藏閉鎖式教派影響力的日漸衰微。其信徒並不放棄在自己本來的教派或修學重點，而是認爲所有教派的喇嘛和教義都同樣有價值，因此也就隨意研究不同的教理，從事不同的修行。不偏見運動吸引了很多的著名學者，他們的著作都具權威性，至今仍爲許多西藏上師，尤其是寧瑪和噶舉兩派的上師所使用。

關於「利梅運動」的眞正精神，姜貢康著仁波切尊者曾有明確指示，以糾正一般人對利梅運動的誤解，而混雜各宗派的法本儀軌。美其名爲「利梅」不分宗派的修行者，結果不僅自己一生修行不能成就，也誤解了利梅運動的精神。正如本文作者所說：「信徒並不放棄自己的本來教派或修學重點，而只是認爲各教派的教義在本質上皆有相同的價值。」因此，對各宗派皆應尊重，皆可參學。但修行道路必須依照一個傳承的系統，才不會紊亂，等到我們能夠修到明白悟證佛法本質的那一天，自然就會明白各宗派在佛法的本質上是完全相同，各宗派所不同者只是重點和善巧方便的道路不同而已。正如古人說：歸元無二路，方便有多門。如果誤認爲利梅運動是可以隨便改變自己所修行的道路，今天走這條路，隔幾天又走另一條路，這樣東跑西跳，結果一定有迷失的危險，姜貢仁波切尊者是利梅運動創始人之一，相信他的忠告一定是權威性的正確。

無所有處天（梵ākiñcanyāyatana，巴ākiñcaññāyatana，藏ci yaṅ med do sñam-nas ci-yaṅ med paḥi skye mehed）

無色界之第三天。別稱不用處天。係由厭棄空無邊處的虛空無邊，與識無邊處的三世流動無涯際，故修無所有處定而感得此天之果報。此天一如其定，怡然寂靜，不起諸相。《大毗婆沙論》卷八十四解釋此天得名之由來，云（大正27·433b）：

「問：此何故名無所有處？答：此中無我、無我所故。問：一切地中無我、我所，何獨此名無所有處？答：無有餘地能令我執及我所執，羸劣穿薄勢力減少如此地者，故此獨名無所有處。」

依《長阿含經》卷二十，此天之壽量，長四萬二千劫。另依《立世阿毗曇論》卷七載，此天可分上中下三品，下品壽量長五萬大劫，中品長五萬五千大劫，上品長六萬大劫，而《大毗婆沙論》則謂其壽量長六萬劫。

〔參考資料〕《中阿含》卷二十四〈大因經〉；《品類足論》卷七；《大毗婆沙論》卷一三七、卷一八五；《立世阿毗曇論》卷七；《俱舍論》卷八。

無盡意菩薩（梵Akṣaya-mati，藏Blo-gros-mi-zad-pa）

又譯無盡慧菩薩，或作無量意菩薩。其本生因緣及事蹟不詳。《大方等大集經》卷二十七〈無盡意菩薩品〉內，敍述此菩薩為使舍利弗見不眴世界之普賢如來，而入佛土三昧，合掌遙禮彼佛，散微妙華供養之。該華至普賢如來世界，彼國諸菩薩見之，皆樂欲見娑婆世界釋迦文佛及大衆，普賢菩薩遂放大光明而照娑婆世界，令該國諸菩薩悉能遙見此土。

關於無盡意之名稱，該經云：一切諸法之因緣果報名為無盡意。一切諸法不可盡，意即發菩提心不可盡乃至方便無盡。《觀音義疏》卷上釋之云（大正34·921c）：「凡八十無盡，八十無盡悉能含受一切佛法，從是得名名無盡意也。」又，《法華經玄贊》卷十（末）〈觀世音普門品〉云（大正34·847a）：

「無盡意者，阿差末經說：行六度四攝等種種行誓度衆生，衆生界盡菩薩之意乃盡，衆生未盡菩薩之意無盡，故名無盡意。」

在密教中，此菩薩為賢劫十六尊之一，其尊位被列在金剛界曼荼羅三昧耶會外壇北方五尊中之西端。此菩薩因誓願於娑婆世界度無盡無餘之衆生而有此名。密號定惠金剛或無盡金剛。三昧耶形為上雲澤五色雲。其形像為身呈白肉色，左手作拳安腰，右手持花雲。

〔參考資料〕《法華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉；《大寶積經》卷一一五；《阿差末菩薩經》；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三；《大乘觀想曼拏羅淨諸惡趣經》卷上；《賢劫十六尊》；《祕藏記》；《金剛頂大教王經疏》卷二；《金剛界七集》卷下；《金剛界曼荼羅鈔》卷下。

無餘依涅槃（梵nirupadhiśeṣa-nirvāṇa，藏phuṅ-po lhag-ma med-paḥi mya-ṅan-las ḥdas-pa）

四種涅槃之一；九諦之一。「有餘依涅槃」的對稱。舊譯為無餘涅槃。指斷除煩惱障，全滅異熟苦果之五蘊所成身，而顯現全無所依處的涅槃。

關於諸論對無餘依涅槃的解釋，《大智度論》卷三十一以為，無餘涅槃的境地是五蘊和合已盡不復再受。《大毗婆沙論》卷三十二說，色身、心、心所法或身、根、覺的相續已斷，諸結永盡，名為無餘依涅槃界。所謂無餘依，是指無二種依，即(1)無煩惱依，(2)無生身依。又因無染污依、無不染污依、無餘依故，稱諸結永盡為無餘依涅槃界。《中論》卷三〈觀法品〉謂，業煩惱滅、得心解脫、無身體殘餘者，即無餘涅槃。

《瑜伽師地論》卷二十一謂，修得無餘依涅槃境界的方法為（大正30·397c）：

「初自圓滿依三摩地以為最後，得如是心，清淨鮮白無諸瑕穢，離隨煩惱質直堪能安住無動。若復獲得依四聖諦為令遍知永斷作證，修

習他音教授教誡，便有如是堪能勢力，發生如理所引作意，及彼爲先所有正見，由此便能於四聖諦入眞現觀圓滿解脫，於無餘依般涅槃界而般涅槃。」

同論卷八十六述無餘依涅槃得名之緣由，云（大正30·780a）：「復次由三種相諸行滅故，說名無餘依涅槃界，一者先所生起諸行滅故，二者自性滅壞諸行滅故，三者一切煩惱永離繫故。」

此外，《瑜伽師地論》卷十三謂，於無餘涅槃界中阿賴耶識亦永滅，故爲無心地。《成唯識論》卷十以爲，無餘依涅槃者，即眞如出生死苦，煩惱既盡餘依亦滅，衆苦永寂。而梁譯《十八空論》，對此無餘依涅槃亦有積極性的見解。

〔參考資料〕 《中阿含經》卷二〈七車經〉；《俱舍論》；《大乘廣百論釋論》卷二。

無畏三藏禪要

一卷。爲唐代開元三大士之一：善無畏開示受戒、習禪等法門的記錄。編撰者不詳。收在《大正藏》第十八冊。本書由受戒懺悔及密教禪兩部分組成。其中，受戒懺悔與不空三藏譯的《受菩提心戒儀》差別不大，而密教禪則可視爲本書之特徵。密教之禪觀，雖早在《大日經》及《金剛頂經》中已有明示，但禪觀之用意，其餘經典均未曾詳說，唯首見於本書。其獨特的密教禪法可能受到天台禪或北宗禪的影響。

本書的編輯者究係何人？目前仍難以明斷，然有人以爲一行禪師爲本書之完成者。

◉附：《無畏三藏禪要》（摘錄）

夫欲入三昧者，初學之時，事絕諸境，屏除緣務，獨一靜處，半跏而坐已。須先作手印護持，以檀、慧並合，竪其戒、忍、方、願，右押左正相叉，著二背上，其進、力合竪頭相拄，曲開心中少許，其禪、智並合竪即成。作此印已，先印頂上，次印額上，即下印右肩，次印左肩，然後印心，次下印右膝，次印左膝。於一一印處，各誦陀羅尼七遍，乃至七處訖。然後於頂上散印訖。即執數珠念誦此陀羅尼，若能多誦二百、三百遍，乃至三千、五千亦得。每於坐時，誦滿一洛叉，最易成就。

既加持身訖，然端身正住，如前半跏坐，以右押左，不須結全跏。全跏則多痛，若心緣痛境即難得定。若先來全跏坐，得者最爲妙也。然可直頭平望，眼不用過開，又不用全合。大開則心散，合即惛沈。莫緣外境，安坐即訖。然可運心供養懺悔，先標心觀察十方一切諸佛，於人天會中爲四衆說法。然後自觀已身，於一一諸佛前，以三業虔恭禮拜讚嘆。行者作此觀時，令了了分明。如對目前，極令明見，然後運心於十方世界。所有一切天上人間上妙香華、幡蓋、飲食、珍寶種種供具，盡虛空遍法界，供養一切諸佛、諸大菩薩、法報化身、教理行果，及大會衆。

行者作此供養已，然後運心於一一諸佛菩薩前，起殷重至誠心，發露懺悔：我等從無始來至於今日，煩惱覆心，久流生死，身口意業難具陳，我今唯知廣懺。一懺已後，永斷相續，更不起作。唯願諸佛菩薩以大慈悲力，加威護念攝受我懺，令我罪障速得消滅。

次應發弘誓願：我久在有流，或於過去曾行菩薩行，利樂無邊有情。或修禪定，勤行精進，護持三業。所有恒沙功德，乃至佛果，唯願諸佛菩薩興慈願力，加威護念，令我乘斯功德，速與一切三昧門相應，速與一切陀羅尼門相應，速得一切自性清淨。如是廣發誓願，令不退失，速得成就。

次應學調氣。調氣者，先想出入息，從自身中一一支節筋脈亦皆流注，然後從口徐徐而出。又想此氣，色白如雪，潤澤如乳。仍須知其所至遠近，還復徐徐從鼻而入，還令遍身中乃至筋脈，悉令周遍。如是出入，各令至三。作此調氣，令身無患冷熱風等，悉皆安適。然後學定。

輸波迦羅三藏曰：汝初學人，多懼起心動

念，罷息進求，而專守無念，以爲究竟者，即覓增長不可得也。夫念有二種，一者不善念，二者善念。不善妄念，一向須除；善法正念，不令復滅。眞正修行者，要先正念增修，後方至於究竟淸淨。如人學射，久習純熟，更無心想，行住恒與定俱，不怕不畏起心爲患，虧於進學。

次應修三摩地。所言三摩地者，更無別法，直是一切衆生自性清淨心，名爲大圓鏡智。上自諸佛，下至蠢動，悉皆同等，無有增減。但爲無明妄想客塵所覆，是故流轉生死不得作佛。行者應當安心靜住，莫緣一切諸境。假想一圓明猶如淨月，去身四尺，當前對面不高不下，量同一肘圓滿具足，其色明朗，內外光潔，世無方比。初雖不見，久久精研，尋當徹見已。即更觀察，漸引令廣，或四尺，如是倍增，乃至滿三千大千世界，極令分明。將欲出觀，如是漸略，還同本相。

初觀之時，如似於月，遍周之後，無復方圓。作是觀已，即便證得解脫一切蓋障三昧。得此三昧者，名爲地前三賢。依此漸進，遍周法界者，如經所說，名爲初地。所以名初地者，爲以證此法昔所未得，而今始得，生大喜悅，是故初地，名曰歡喜，亦莫作解了。即此自性淸淨心，以三義故，猶如於月。一者自性淸淨義，離貪欲垢故。二者淸涼義，離瞋熱惱故。三者光明義，離愚癡闇故。

又，月是四大所成，究竟壞去。是以月世人共見，取以爲喩，令其悟入。行者久久作此觀，觀習成就，不須延促，唯見明朗，更無一物。亦不見身之與心，萬法不可得，猶如虛空，亦莫作空解，以無念等故。說如虛空，非謂空想，久久能熟。行住坐臥，一切時處，作意與不作意，任運相應，無所罣礙。一切妄想，貪瞋癡等一切煩惱，不假斷除，自然不起。性常淸淨，依此修習，乃至成佛，唯是一道，更無別理。此是諸佛菩薩內證之道，非諸二乘外道境界。作是觀已，一切佛法恒沙功德，不由他悟，以一貫之，自然通達，能開一字演說無量法，刹那悟入於諸法中，自在無礙，無去來起滅，一切平等。行此漸至昇進之相，久自證知，非今預說所能究竟。

輸波迦羅三藏曰：既能修習，觀一成就已。汝等今於此心中，復有五種心義。行者當知：一者刹那心，謂初心見道一念相應，速還忘失，如夜電光，暫現即滅，故云刹那。二者流注心，既見道已，念念加功，相續不絕，如流奔注，故云流注。三者甜美心，謂積功不已，乃得虛然朗徹，身心輕泰，翫味於道，故云甜美。四者摧散心，爲卒起精勤，或復休廢，二俱違道，故云摧散。五者明鏡心，既離散亂之心，鑒達圓明，一切無著，故云明鏡。

若了達五心，於此自驗，三乘凡夫聖位，可自分別矣！汝等行人初學修定，應行過去諸佛祕密方便加持修定法，一體與一切總持門相應，是故應須受此四陀羅尼。陀羅尼曰：

唵　速　乞叉摩　嚩　日囉

（此陀羅尼，能令所觀成就。）

唵　底　瑟吒　嚩　日囉

（此陀羅尼，能令所觀無失。）

唵　娑　頗囉　嚩　日囉

（此陀羅尼，能令所觀漸廣。）

唵　僧　賀　囉　嚩　日囉

（此陀羅尼，能令所觀廣，復令漸略如故。）

如是四陀羅尼者，是婆誐梵。自證法中，甚深方便。開諸學人，令速證入。若欲速求此三摩地者，於四威儀，常誦此陀羅尼，剋念用功，勿暫虛廢，無不速驗。汝等習定之人，復須知經行法則。於一靜處，平治淨地，面長二十五肘，兩頭竪標。通頭繫索，纔與胸齊，以竹筒盛索，長可手執。其筒隨日右轉，平直來往，融心普周，視前六尺。乘三昧覺，任持本心，諦了分明，無令忘失。但下一足，便誦一眞言。如是四眞言，從初至後，終而復始，誦念勿住。稍覺疲懈，即隨所安坐。

行者應知入道方便深助進，如脩心金剛不遷不易。被大精進甲冑，作猛利之心，誓願成得爲期，終無退轉之意。無以雜學惑心，令一

生空過。

焦山系

焦山位於江蘇鎮江市東北長江中。古稱樵山，後因東漢末年隱士焦先隱居於此，遂改稱焦山。又因滿山蒼松翠竹，宛如碧玉浮江，故別名浮玉山。自古文人墨客來遊者頗多，山中計有大小廟宇十四座，清幽絕俗。其中建於東漢的定慧寺古利，為江南佛教勝地之一。

所謂「焦山系」，是指承嗣曹洞宗系譜中，以焦山定慧寺為中心而興盛的一派。相傳定慧寺建於後漢興平年間（194～195），最初稱為普濟寺。宋代雲門宗僧佛印了元曾住此，南宋景定年中（1260～1264）重建，改稱為焦山寺。其後，自明・弘治年間（1488～1505）開始，妙福及其法系慧印等進行堂宇的建造，至清・康熙三十八年（1699）竣工。康熙四十二年，帝賜定慧寺額。曹洞宗瑞白明雪之法孫古樵智先住定慧寺四十年，將披剃子孫制改為十方傳賢制，致力於振興曹洞宗風。因此，定慧寺成為近世中國曹洞禪的主要據點。

古樵之後，法孫濟舟澄洮在高宗南巡至焦山時，曾奏上、奉答，而受到特別的賞賜。敏修福毅在乾隆二年（1737）鎮江發生大旱時，募米三萬餘石，賑濟揚州百姓。濟舟之法孫巨超清恒長於詩文，著有《借庵詩草》，其法嗣性源覺詮擅長華嚴，持律堅固，修淨業，著書亦多，有《宗鏡目錄》、《畢竟毗尼》、《普明觀法》、《出世上上禪》、《反約集》等書。至巨超之五世法孫月輝了禪時，恰逢長達十三年的太平天國之亂（1851～1864），佛教寺院大多遭毀。此時，月輝、恒春、凡濂、超塵、一誠、智林、明道、凡超、了因、淨因、木森、聖舉等人死守定慧寺。亂後，芥航大須致力整頓伽藍，創說戒法，並攝取淨土教，乃使焦山系之曹洞禪得以持續發展。

焦熱地獄（梵、巴Tapana，藏Tsha-ba）

八熱地獄之一。又作燒熱地獄、燒炙地獄、炎熱地獄、熱惱地獄、熱地獄。此處甚為炎熱，獄卒以火燒炙罪人，故有此名。《長阿含經》卷十九〈地獄品〉云（大正1・124b）：

「燒炙大地獄有十六小獄，周匝圍遶。何故名為燒炙大地獄，爾時獄卒將諸罪人置鐵城中，其城火然內外俱赤，燒炙罪人皮肉燋爛，苦痛辛酸，萬毒並至，餘罪未畢故使不死，是故名為燒炙地獄。」

又，《正法念處經》卷十謂，焦熱地獄中有大燒、分荼梨迦、龍旋、赤銅彌泥魚旋、鐵鑊、血河漂、饒骨髓蟲、一切人熱、無終沒入、大鉢頭摩、惡嶮岸、金剛骨、黑鐵繩摽刃解受苦、那迦虫柱惡火受苦、闇火風、金剛嘴蜂等十六受苦處。

有關眾生墮入此獄的業因，《立世阿毗曇論》卷八云（大正32・210b）：

「昔在人中造作牢獄，無有門戶，增土象糞雜以泥壁及以塗地，以鹽和瞿曇婆樹油。灑罪人身，擲置獄中，日光照炙，於一夜中臭爛膀脹。或蒸或煮殺害罪人，或復安火燃炙殺人，或煮蠶繭，或煎炒有命眾生，以此業報於中受生，復有種種諸惡業報。」

〔參考資料〕《大樓炭經》卷二；《起世經》卷三；《起世因本經》卷二；《大毗婆沙論》卷一七二；《大智度論》卷十六；《瑜伽師地論》卷四；《俱舍論》卷十一；《彰所知論》卷上。

焰口

又稱瑜伽焰口、放焰口。係根據《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》而舉行的一種佛事儀式。經中說：佛在迦毗羅城尼具律那僧伽藍，為諸比丘並諸菩薩說法。爾時阿難獨居閑靜處習定。至夜三更，有一餓鬼，名曰焰口。於阿難前說（大正21・464c）：「卻後三日汝命將盡，即便生此餓鬼中。」阿難心大惶怖，疾至佛所，陳說此事，並乞示教。時佛為說無量威德自在光明殊勝妙力陀羅尼，謂誦之即能免餓鬼苦，福壽增長。修此法時，於一切時，取一淨器，盛以淨水，置少飯麨及諸餅食等，右手按器，

誦陀羅尼七遍，然後稱多寶、妙色身、廣博身、離怖畏四如來名號，取於食器，瀉淨地上，以作布施。若施婆羅門仙，即誦此陀羅尼二七遍，投於淨流水中。若誦三七遍，奉獻三寶，則成上味奉獻供養。

此法的傳來，最初是唐武后時實叉難陀譯《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》一卷和《甘露陀羅尼咒》一卷。面然就是焰口的異譯。其《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》中所說眞言名變食眞言。《甘露陀羅尼咒》所說眞言名甘露眞言。謂取一掬水，咒之十遍，散於空中，即成甘露。其後不空三藏譯出《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，與實叉難陀所譯同本。不空又譯出《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經》、《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》（即前《儀軌經》前半起源分別行）、《施諸餓鬼飲食及水法》。日本所傳尚有唐・跋馱木阿譯《施餓鬼甘露味大陀羅尼經》。不空譯《瑜伽集要救阿難陀羅尼儀軌經》中的行法次第是：(1)破地獄眞言，(2)召餓鬼眞言，(3)召罪眞言，(4)摧罪眞言，(5)定業眞言，(6)懺悔眞言，(7)施甘露眞言，(8)開咽喉眞言，(9)七如來名，(10)發菩提心眞言，(11)三昧耶戒眞言，(12)施食眞言，(13)乳海眞言，(14)普供養眞言，(15)奉送眞言。自此以後施餓鬼食便成爲修密法者每日必行的儀式。日本入唐求法諸家曾攜回有關施食餓鬼的儀軌。空海著《祕藏記》中曾解釋施餓鬼法中五如來義。安然《八家祕錄》有〈施餓鬼法〉，列諸家將來經軌八部。但是在中國卻由於唐末五代之亂，隨著密教失傳而施食一法也失傳了。

宋代諸師對於施食一法是不夠了解的。在遵式《金園集》中有施食正名、施食法、施食文、施食觀想諸篇。其法並非密教儀軌，只是取經中眞言，附以台宗觀想而已。其《施食正名》中說（卍續101・236上）：「今吳越諸寺多置別院，有題牓水陸者（中略），有題斛食者（中略），有題冥道者。」斛食是指焰口施食。冥道是唐代的冥道無遮大齋，也是密教行法的一種。水陸是宋代興起的儀式。此三者在當時是混同著而無所區分的。宗曉有《施食通覽》一卷，首載《救面然餓鬼經》二譯，次錄《涅槃經》佛化曠野鬼神緣、《鼻奈耶雜事律》佛化魔子母緣及《寶雲經》中比丘乞食分施鬼畜文，次集諸家關於施食及水陸齋會之文。其中有仁岳〈施食須知〉一篇，也以爲施曠野鬼神，施鬼子母救拔焰口餓鬼同是施食。《釋門正統》卷四〈利生篇〉也同此說。可見宋代諸家對於焰口施食曾企圖恢復而未得其道。

元代由於藏族喇嘛進入漢地，密教也隨之復興。藏經中有《瑜伽集要焰口施食儀》一卷，未註譯人。就其中眞言譯音所用字考之，應是元人所譯。其次第與不空譯《救阿難陀羅尼焰口儀軌經》相同，其前增有三歸、大輪明王咒、轉法輪菩薩咒、三十五佛、普賢行願偈、運心供養、三寶施食、入觀音定，然後方破地獄。而後增尊勝眞言、六趣偈、發願迴向偈、吉祥偈、金剛薩埵百字明、十類孤魂文、三歸依贊。從此瑜伽施食之法得以復興。

明代，由於諸家傳承不一，各自以意增益，遂又形成雜亂。今所知者明代行法有《瑜伽焰口施食科儀》。其後天機禪師刪其繁蕪，成爲《修習瑜伽集要施食壇儀》。世簡稱爲《天機焰口》。天台靈操爲之註，名曰《修習瑜伽集要施食壇儀應門》二卷。其中唯召請孤魂文不同。蓮池袾宏又因《天機壇儀》略加參訂，名曰《修習瑜伽集要施食壇儀》，略名《瑜伽集要施食儀軌》，並爲之註，名《施食補注》。清・康熙三十二年（1693）寶華山釋德基又因袾宏本略加刪輯，名爲《瑜伽焰口施食集要》，世稱《華山焰口》。乾隆六年（1741）寶華山釋福聚又因之作《瑜伽施食儀觀》。此外又有康熙十四年（1675）釋寂暹著《瑜伽焰口注集纂要儀軌》。康熙二十二年刊《修習瑜伽集要施食儀軌》的跋文中說（卍續104・934下）：「稟受師承不出一家，遂併流通經本大相逕庭。紛紜彼此，莫知適從。」清代佛寺流行的「焰口」，多爲「天機」和「華山」兩種。

（周叔迦）

猶豫不成過(梵 saṃdigdhāsiddha，藏 the-tsom-za-nas-ma-grubpa)

因明學用語。因明三十三過的因十四過之一。是立敵對於「此因能否周遍於宗上有法」尚有疑惑的過失。如《因明入正理論》云(大正32‧11c):「於霧等性起疑惑時，爲成大種和合火有，而有所說，猶豫不成。」印度上古和中古的哲學家把火分爲兩種：一爲性火，一爲事火。性火就是蘊含在草木等事物中的極微(原子)「火大」，是隨處都有的一種潛熱；事火即燃燒之火，是由地、水、火、風四大種結合而成的，所以《因明入正理論》稱爲「大種和合火」。由於古印度氣候濕熱，地多叢草，既足蚊虻，又豐烟霧，因此如果幾個人在一起遠望，「或霧、或塵、或烟、或蚊，皆共疑惑」。這時如果有人竟憑借不能十分肯定的觀察立量云：

遠處大種和合火是有，(宗)

以現見烟故，(因)

猶如廚等處。(喻)

就有猶豫不成之失；因爲「現見烟故」只是一個猶豫因，它或許是錯把霧、塵和蚊羣當作了烟，當然也可能眞的是烟。總之，以不能肯定的現象爲依據而遽下斷語，因明學是把它作爲猶疑不定的似因來看待的。

猶豫不成之因都是有體的，因爲無體的因不存在猶疑的問題。所以《因明入正理論疏》對它只是按自、他和全分、一分來劃分，成其六種，列表如下：

過　名	《大疏》的學例並說明
兩俱全分猶豫不成	遠處大種和合火有(宗)，以現見烟故(因)，猶如廚等處(喻)。
兩俱一分猶豫不成	如有立敵俱於近處見烟決定，遠處霧等疑惑不定，便立量云：彼近遠處定有事火(宗)，以有烟等故(因)，如廚等中，近處一分見烟決定，遠處一分俱說疑故。
他隨全分猶豫不成	如有立者從遠處來，見定是烟，(而)敵者疑惑。(立者)立初全分比量(即上述第一例)。
自隨全分猶豫不成	如有敵者從遠處來，見烟決定，(然)立者疑惑，立初全分比量(即上述第一例)。
他隨一分猶豫不成	如有立者於近遠處見烟決定；(而)敵者近定，遠處有疑。(立者)立第二一分比量(即上述第二例)。
自隨一分猶豫不成	如有敵者俱於近遠(處)見烟決定，(然)立者近定，遠處有疑，立第二一分比量(即上述第二例)。

以上六種均是過失。《因明入正理論疏》卷中云(大正44‧122a):「此因(猶豫因)不但立者自惑，不能成宗，亦令敵者於所成宗疑惑不定。夫立共因，成宗不共，欲令敵證決定智生。於宗共有疑，故言於霧等性，起疑惑時，更說疑因，不成宗果，決智不起，是故爲過。」這段話清楚地告訴我們，猶疑之因不能成宗，也難以悟他，因此是過。(沈劍英)

〔參考資料〕《因明入正理論義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷四(末)；《因明論疏瑞源記》卷五。

異熟(梵vipāka，藏rnam-par-smin-pa)

指依善惡業因而得的果報。梵語vipaka(毗播迦)，係從vi-pac轉化而來，原義爲食物的調理，後用於指煮熟、消化或果物生熟成長等狀態的轉化，或指異常的結果。舊譯果報，新譯異熟。由於因有善有惡，果則具非善非惡之無記性，係與因異類而成熟者，故稱異熟。《俱舍論》卷二云(大正29‧9a):「所造業至得果時，變而能熟，故名異熟。果從彼生，名異熟生。彼所得果與因別類，而是所熟，故名異熟。」

《成唯識論述記》卷一(本)謂異熟有三義，即(1)變異熟：謂果係因之變異而熟者；(2)

異時熟：謂果與因異時而熟；(3)異類熟：謂果與因爲異類，而由因所成熟。此中，唯識家不取前二義。又，唯識家認爲有眞異熟與異熟生之別，眞異熟爲異熟之全名，唯指第八識總報之果體，從眞異熟而產生者稱爲異熟生。

附一：〈異熟因〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

異熟因（梵 vipaka-hetu，藏 rnam-par-smin-paḥi rgyu），能招感異熟之因，即指善惡有漏法。爲六因之一。據《俱舍論》卷六所載，唯諸不善及善之有漏是異熟因；而無記力劣，故不招感異熟；無漏無愛潤之作用，亦不招異熟；其餘之法具善與不善，故能招感異熟。蓋小乘俱舍等不許無記因、無記果，故唯以不善及有漏善爲親因緣而招感當來之果。然而唯識大乘認爲異熟果中有無記之親因，即善惡之業種子於當來生苦樂之果，此是同類因而非異熟因，而由其善惡之業種子開發善惡之現行，復令生起無記之種子，故就無記之現行而言是爲異熟因。此異熟因與業種子、異熟習氣、有分熏種子、有支習氣等同義。

◉附二：〈異熟果〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

異熟果（梵 vipāka-phala，藏 rnam-par-smin-paḥi ḥbras-bu），由異熟因所招感之果報。五果之一。俱舍宗以五根七心界等之無覆無記性爲異熟果。《俱舍論》卷六云（大正29・35b）：

「唯於無覆無記法中有異熟果，（中略）唯局有情，（中略）唯是有記所生。一切不善及善有漏能記異熟，故名有記。從彼後時異熟方起。非俱無間，名有記生。如是名爲異熟果相。」

在唯識大乘，則合第八總報之果體眞異熟及由其所生之前六識別報之異熟生，總稱爲異熟果。《成唯識論》卷二云（大正31・7c）：

「異熟習氣爲增上緣，感第八識，酬引業力恆相續故，立異熟名。感前六識，酬滿業者從異熟起，名異熟生；不名異熟，有間斷故。即前異熟及異熟生名異熟果，果異因故。」

第七識非異熟種所生，以因位唯染，果爲無漏，故不稱爲異熟果。

◉附三：〈異熟生〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

異熟生，指異熟果。《俱舍論》卷二以四義釋其名：(1)由異熟因所生，故名異熟生；如牛駕的車，稱爲牛車。(2)所造之業至得果時，轉變而能成熟，稱爲異熟；果從異熟而生，故稱異熟生。(3)所得之果係與因別類，且由因所熟，稱爲異熟；此異熟即是生，故稱異熟生。(4)於「因」之上假立果之名；謂「因」雖非異熟，但於「因」之上立果之名而稱「因」爲異熟，而果由此異熟因所生，故稱異熟生。

法相宗所說與《俱舍》有異，謂第八識總報之果體爲異熟或眞異熟，由此異熟所生之前六識別報之果（富貴、苦樂、賢愚、美醜等），稱爲異熟生。又依《成唯識論述記》卷二（末）廣義之解釋，第八識總報之果體，及一切有漏法、有爲法，亦可稱異熟生。

◉附四：〈異熟識〉（編譯組）

異熟識（梵vipāka-vijñāna，藏rnam-par-smin-paḥi rnam-par śes-pa），指以業種子爲增上緣而感得的異熟果，即阿賴耶識的別名。梵名音譯爲毗播迦毗若南。唯識家認爲，前六識亦是異熟果，但彼爲別報，且有間斷，故不稱眞異熟；而第八識係以善惡業所熏習之業種子爲增上緣而招感的果報識，爲眞異熟，故稱異熟識。《攝大乘論本》卷上云（大正31・136a）：「此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。復次，結生相續已，若離異熟識，執受色根亦不可得。其餘諸識各別依故、不堅住故，是諸色根不應離識。」

但此異熟識之名，僅在究竟佛果之前念爲止相續存在，即存於善惡業果位；至得佛果時，因異熟之因、果全不存，故捨異熟識之稱。《成唯識論》卷三云（大正31・13c）：「或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故。此名

唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。」《成唯識論述記》卷二（末）云（大正43·298a）：「善惡業果位，謂從無始乃至菩薩金剛心，或解脫道時，乃至二乘無餘依位。謂名毗播迦，此云異熟識。毗者，異也；播迦，熟義。至無所知障位。」

◉附五：〈異熟障〉（編譯組）

異熟障（梵 vipakavarṇa，藏 rnam-par-smin-paḥi sgrib），指由過去惑業所招感生於地獄、餓鬼、畜生等諸趣的果報。此等果報皆障礙聖道及其加行之善根，故稱異熟障。又稱報障、果報障。爲三障之一，四障之一。如《俱舍論》卷十七云（大正29·92c）：「全三惡趣、人趣北洲及無想天，名異熟障。此障何法？謂障聖道及障聖道加行善根。」

◉附六：〈異熟習氣〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

異熟習氣，指能招感異熟的習氣。習氣，謂由現行所熏生的種子。即前六識的有漏善業熏習第八識而生之業種子，稱爲異熟習氣。爲「等流習氣」之對稱。同於《俱舍》所謂的異熟因。《成唯識論》卷二云（大正31·7c）：「異熟習氣，由六識中有漏善惡熏令生長。」此種子係招感有情總報之果體第八異熟識之增上緣，與等流習氣乃一體之二用，並非離等流習氣而另有別體。即等流習氣有三性，其中爲異熟之親因之無記習氣，其勢力羸弱，不能自感果。善惡異熟習氣即資助其無記等流習氣，成爲令其開發之增上緣。因此乃立異熟習氣之名。

〔參考資料〕《成唯識論》卷二；《大毗婆沙論》卷二十、卷二十五；《俱舍論》卷六；《俱舍論光記》卷二；《成唯識論述記》卷二（末）。

異生性（梵 prthag-janatva，藏 so-soḥi skye-bo-ñid）

使衆生成爲異生（凡夫）之特性。梵語又作bāla-pṛthag-janatva（婆羅必栗託仡那埵，愚異生性之義）。舊譯凡夫性，新譯異生性。《成唯識論述記》卷三謂異有別異、變異二義。「別異」指凡夫受五趣別異之生，「變異」指凡夫由種種轉變而起邪見等，故異生可說是異於聖者之生類。如此，於「趣」與「見」令異於聖者之性，故稱爲異生性。《大毗婆沙論》卷四十五云（大正27·231c）：「能令有情起異類見、異類煩惱，造異類業，受異類果、異類生，故名異生性。」

關於其體性，諸部之間有異說。小乘犢子部，謂異生性係以欲界見苦所斷之十隨眠爲體，即此異生性是欲界繫，是染污性，是見所斷，爲相應行蘊所攝。小乘說一切有部之正義以聖道非得爲異生性，謂異生性是三界繫、不染污、修所斷，爲不相應行蘊所攝，別有自體。小乘經量部則以聖法未生時相續的分位差別爲異生性，即以異生性爲假立，不另立體性。在唯識大乘，係於分別起之煩惱、所知二障之種子上假立異生性，以之爲二十四不相應行法之一；即分別起之二障是凡夫性，若不斷除，則不能成爲聖者。《成唯識論》卷九云（大正31·52b）：「異生性障，謂二障中分別起者依彼種立異生性故。（中略）菩薩見道現在前時，具斷二種，名得聖性。」

◉附一：〈異生〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

異生（梵 pṛthag-jana，藏 so-soḥi-skye-bo），指愚於四諦之理的凡夫。梵語音譯必栗託仡那，又作婆羅必栗託仡那（bālapṛthag jana），音譯愚異生。舊譯爲凡夫，新譯異生。凡夫乃有異於聖者之生類，故名異生；又因受五趣別異之生，起變異而生邪見等，故稱異生。《成唯識論述記》卷二（本）謂「異」有二義，其文云（大正43·279c）：「別異名異，謂聖唯生人天趣，此通五趣故。又，變異名異，此轉變爲邪見等故。生謂生類，異聖人之生類名爲異生。」《大日經疏》卷一云（大正39·592c）：「凡夫者，正譯應云異生。

謂由無明故，隨業受報，不得自在，墮於種種趣中，色心像類各各差別，故曰異生也。」

◉附二：《大毗婆沙論》卷四十五（摘錄）

問：何故名異生性？尊者世友作如是說：能令有情起異類見、異類煩惱，造異類業，受異類果、異類生故，名異生性。復次能令有情墮異界故，往異趣故，受異生故，名異生性。復次能令有情信異師故，作異相故，受異法故，行異行故，求異果故，名異生性。大德說曰：能令有情依止異類界趣生有，發起種種顛倒煩惱，造作增長感後有業，輪轉生死，無分限故，名異生性。阿毗達磨諸論師言：異生分故，異生體故，名異生性。尊者妙音作如是說：異生類故，名異生性。脇尊者曰：異生依故，障聖性故，名異生性。（中略）云何異生性？答：若於聖法、聖暖、聖見、聖忍、聖欲、聖慧諸非得，已非得，當非得，是謂異生性。

問：為不得苦法智忍，是異生性？為不得一切聖法，是異生性耶？設爾，何失。若不得苦法智忍，是異生性者；道類智已生，捨苦法智忍，爾時苦法智忍非得，應是異生性。是則住修道無學道者亦應名異生。若不得一切聖法是異生性者，則應一切有情皆名異生。無聖者成就一切聖法故。謂乃至佛亦不成就二乘聖法，及自乘學法，亦應名異生。有作是說：不得苦法智忍，是異生性。問：若爾，道類智已生，捨苦法智忍，爾時苦法智忍非得，應是異生性。是則住修道無學道者，亦應名異生？答：苦法智忍生時，害彼非得，令於自相續，永不復生。故住修道無學道者，於苦法智忍，雖不成就，而不名不得，亦不名得。如眼根生時，害彼非得，令於自相續，永不復生。眼根滅已，雖不成就，而不名不得，亦不名得。此亦如是，故無前過。復次道類智已生，苦法智忍雖不成就；而成就彼等流果故，不名異生。

復有說者：不得一切聖法是異生性？問：若爾，則應一切有情皆名異生。無聖者成就一切聖法故。答：雖無聖者具足成就一切聖法，而非異生。以彼非得，雜聖得故。謂若身中聖法非得，不雜得者，是異生性。聖者身中聖法非得，雜聖得故；非異生性。彼得、非得，恆俱生故。復次彼非得有二種：㈠共，㈡不共。不共者，是異生性。共者，非異生性。聖者身中聖法非得，一向是共，故無前失。復次彼非得有二種：㈠未被害，㈡已被害。未被害者，是異生性。已被害者，非異生性。聖者身中聖法非得，皆已被害，故無前失。復次一切聖法非得有二：㈠依異生相續現起，㈡依聖者相續現起。前是異生性，後非異生性。故無聖者名異生失。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷五十二；《俱舍論》卷四；《俱舍論光記》卷四；《成唯識論述記》卷二（本）；《華嚴經探玄記》卷十。

異安心

日本佛教用語。指異於宗祖教法的見解與信仰。又稱異義、異解、異計、邪義。日本淨土真宗向來最重「安心」，因此常用「異安心」一詞指稱違背宗祖親鸞以來正統宗義之異說。親鸞在世中，有「有念無念、一念多念、造惡無礙」等異義，其後更有「名帳、十劫安心、祕事法門、一益達解（法門）」等異義。此類異安心之異說，大致可分四類，即：(1)淆亂「聖道、淨土二門」之區別者，(2)誤解行與信之關係而以行為正因者，(3)對於信心求機功（裁量）者，(4)排斥信而偏於法體者。

〔參考資料〕《真宗安心異諍紀事》；《異安心史》；《高倉學寮沿革略》。

異次頓（？～528）

朝鮮新羅法興王（514～539）時代的殉教者。姓朴，又名居次頓、處道、厭髑。祖父是阿珍宗（習寶葛文王之子），父不詳。新羅初期，阿道傳入佛教時，遭到朝野的反對。及法興王即位，熱衷弘揚佛法，欲著手興建興輪寺。因而引起朝臣貴族的激烈反對，雙方僵持不下。時，舍人異次頓挺身而出，負起建立興

輪寺的全責，且爲免除國王獨斷專行之咎而毅然捐軀殉教。據說，異次頓臨死，高聲叫喊說：「余將因佛法而就刑矣。佛其有神心，余之死也，必有異於常者。」果然，刀口下噴出的竟是鮮乳，在場者盡皆大驚。此後，貴族逐漸信奉佛法，興輪寺的建設遂得以繼續進行。

後人爲紀念異次頓的殉教，乃在金剛山創建栢栗寺。憲德王九年（817），復於栢栗寺建石幢，書其事蹟於上，國統惠隆等更爲作墓碑。

〔參考資料〕《三國遺事》卷三。

異品遍無性（**梵**vipakṣa-nāstitā，**藏**mi-mthun-phyogs la-med-pa）

因明學用語。因三相之一。指因明論式中，宗的異品須普遍沒有因的性質。所謂「異品」，陳那《因明正理門論》云（大正32·7a）：「若所立無，說立異品。」天主《因明入正理論》云（大正32·11b）：「異品者，謂於是處無其所立。」亦即某物只要不具有宗法所表述的性質，即可用來作爲異品。異品分宗異品與因異品兩種，凡與宗法相異的，叫做宗異品；凡與因法相異的，叫因異品。由於宗法的外延比因法大，宗法包含因法，所以凡與宗法相異的宗異品，也都是與因相異的因異品。

所謂「遍無性」，「遍」者全部之意，「遍無性」是說所有的宗異品都與因法不發生關係，因爲凡宗的異品應該都是因的異品。由於此異品遍無性是用來從反面制止因法之濫用，所以要求宗的異品必須全部不具有因法的性質；如果不是全部宗異品同時都是因異品的話，那就不能制止因法的濫用。例如說：

銅是固體；（宗）

係金屬故；（因）

凡金屬均係固體，如鐵；（同喻）

若非固體，定非金屬，如水，……水銀。（異喻）

「銅是固體」，這是一個眞實的命題，但「金屬故」因卻是似因。亦即從因第一相看，「金屬」因大於宗上有法「銅」，符合遍是宗法性；從第二相看，「金屬」中大都是「固體」，所以符合同品定有性（如宗同品中的「鐵」，就兼有因法的性質，證明因法與宗法確實在外延上有一定程度的重合）；但如果用第三相從反面再來檢驗的話，就會發現，在宗的異品裏居然存在具有因法性質的事物，如水銀。水銀雖然是非固體（宗異品），但水銀却是金屬的一種（因同品），這就不符合第三相「異品遍無性」的規定。第三相正是這樣從反面指出「金屬」因原來只是一個「不定」的似因，如圖：

從圖中可以看出，「金屬」因原來並未全部包含在「固體」法中，而只是與「固體」法部分重合，構成交叉關係；它的另一部分則與「非固體」構成交叉關係。這樣，「金屬」因就成了兼及宗同品與宗異品的「不定」之因。

由此可見，如果因的第三相不要求「遍無」，就不能眞正起到「止濫」的作用；而只有規定所有的宗異品都不得具有因的性質，才能制止因的濫用。事實上，作爲一個正因，其外延必然被宗法所包含，構成屬種關係；這樣，某物既是宗的異品，就必然也是因的異品。所以《因明入正理論疏》卷上強調說（大正44·108a）：「異品止濫，必顯遍無，方成止濫。」（沈劍英）

〔參考資料〕《因明入正理論疏》卷上（末）；《因明論疏明燈抄》卷二（末）；《因明論疏瑞源記》卷三；呂澂《因明入正理論講解》（呂澂《佛學論著選集》卷三）。

異部宗輪論（**梵**Samaya-bhedoparacana-cakra，**藏**Gshuṅ-lugs kyi bye brag bkod-paḥi ḥkhor-lo）

一卷。世友菩薩造，唐．玄奘於龍朔二年（662）譯出。收在《大正藏》第四十九册。在玄奘之前，此論已有過兩種譯本：一爲三秦時代的失譯本，題稱《十八部論》一卷；一爲陳．眞諦譯本，題稱《部執異論》一卷。《十八部論》未標造論者名字，論首序偈前有「羅什法師集」五字，論中譯音下註秦言云云，因此，隋代吉藏認爲羅什所譯。但各種舊經錄都作爲失譯。它的現行本有梁代僧伽婆羅譯《文殊師利問經》卷下〈分部品〉長行和偈頌一段，當係後人摘錄加入的。

本論的作者世友，據玄奘所傳，係佛滅後四百年許迦膩色迦王時人，是當時說一切有部四大家之一。論首五序偈中，第三偈特提到他的作論（但此一偈，在秦譯本缺文），稱爲大菩薩。大概是有部中人相信他會繼續彌勒成佛，名師子如來（見《出三藏記集》卷十〈婆須蜜集序〉），故以菩薩相稱，當然這一偈是出於後人所加。中國西藏多羅那他《印度佛教史》說他是註解世親《俱舍論》的世友，時代未免太遲，不足信。

本論出於有部大家之作，故其主要內容，完全依照有部的說法來敍述，特別帶著北方有部正宗毗婆沙師的色彩。論述佛滅後一百餘年（秦、陳譯本都作佛滅後一一六年）至四百年期間，印度佛教分派的歷史和各部派不同的教義（即部執）。其結構，首有序偈五頌，述造論因緣及造者。次本論長行，先總敍佛滅後爭論初興之時代以及分裂爲大衆、上座兩根本部派的事由。次分敍大衆部於佛滅後二、三百年內，再經四次分裂，本末合成九部。上座部於佛滅後第三、四百年內，再經八次分裂，本末合成十一部。這樣總有十八部。後文分敍大衆、上座兩系各派的本宗同義（即各派從它的本部分裂時所公認的主張）和末宗異義（即各派分立以後自宗繼續建立的主張）。這一大段係依分裂先後，作十一類來敍述。即(1)一說、說出世、鷄胤三部與根本大衆部合敍；(2)西山、北山二部與制多山部合敍；(3)法上、賢胄、正量、密林四部與犢子部合敍；(4)至(11)其餘說假、多聞、說一切有、雪山、化地、法藏、飮光、經量各派分敍。現有漢譯典籍，關於佛滅後佛教部派分裂次第以及各派異執的較完整的記述，僅有本論一種，所以它實爲研究部派教義極重要的資料。

本論以北方有部之說爲據，這在各方面都看得出來。如本論敍說有部，認爲是佛滅後第三百年許，因與根本上座部少有乖諍而分出來的一部，並與轉爲雪山部的根本上座部對立，其後即從有部次第分出犢子、化地、飮光、經量諸部。這些即暗示上座內部是長時期的和合，又暗示自宗爲根本上座部之最古的代表者，立說亦最先出。又如稱跋耆子部爲犢子部，稱牛王部爲鷄胤部，這都是北方有部對於他派表示輕蔑的說法。因之，本論所述和錫蘭所傳，《舍利弗問經》所傳，淸辯所傳，以及西藏多羅那他所傳有部以外的諸說都有出入，而本論所述並不能無條件地看成史實，必須比較研究，才能勘定。

另外，關於大衆、上座兩根本部派分裂情況的記述，雖基本上爲有部之說，但三種漢譯本，前後亦不盡同。如關於發生爭論的五事的來歷，失譯本謂由大僧別立，陳譯本謂由外道（意在泛指與自宗對立的他派）所立，兩譯都未確定五事爲何人所創，到了唐譯才全用婆沙師之說，將五事歸之於大天。又關於大衆部的形成，秦譯謂是三比丘，陳譯謂是四種破教大衆，所指都偏屬大衆部的一面；唐譯則謂四衆共議大天五事，則四衆中又有分化，其從大天說者爲大衆部，反對大天說者爲上座部。就這些不同的敍述上看，可知關於根本兩部分裂情況的傳說，即同在說一切有部之內，也曾有過迭嬗變化，究竟眞相還是有待研究的。

本論的梵本已佚。漢文本失譯本約在西元402至410年間所出，底本最古，但四序偈前，

有「羅什法師集」之語。如屬可信，當時本論應有幾種梵本流行。唐譯文末，附載有玄奘自述一頌，也說「備詳衆梵本」，則各種梵本中有出入更不待言了。陳譯本關於可住子部（即犢子部）本宗同義，載有此部異執三種假、一切衆生有二種失等十餘則，爲餘二種譯本所無，這或是陳譯所據梵本是流行於當時正量部的根據地伐臘毗一帶的，因而多出與正量有關的可住子部執若干條。這正可說明本論梵本不同實況的一斑。

本論尚有藏文譯本，收在《藏文大藏經》〈丹珠爾〉中。此外，有宇井伯壽的日文譯本，又有增田慈良的英文譯本。藏文譯本，1860年由俄國華西列夫重譯成俄文，1926年重新譯成英文。日人寺本婉雅與日暮京雄又復譯成日文，並附有清辯、律天著作譯文對照。

本論的註解，有唐・窺基撰《述記》一卷，在日本更有註釋《述記》的撰述，以榮天撰的《目論》與憲榮撰的《發軔》較爲著名。本論的陳譯本《部執異論》，有眞諦《疏》十卷，已佚，一部分遺文解釋各派得名因緣等，散見於隋・吉藏《三論玄義》及唐・窺基《大乘法苑義林章》內。此外，《藏文大藏經》〈丹珠爾〉內，還收有失譯的律天《異部宗輪論中異部說集》，爲從本論略抄的性質，內與本論所敍述者有異，可資參考。（游俠）

◉附：〈異部宗輪論解題〉（編譯組）

有關印度佛教史實之演化，佛滅以後，迄大乘盛行以前的大事，除結集而外，當以佛教部派的分化爲最重要。尤其在研究小乘佛教史之時，部派之分化一事，實爲此時期的基本核心問題。印土記載此一史實的史書，有《文殊師利問經》〈分部品〉，與《異部宗輪論》及其兩部同本異譯——《十八部論》與《部執異論》。此即古來所稱小乘分派史料之「一經三論」。而此數書之中，當以《異部宗輪論》爲最重要。

本論篇幅不多，實僅係一篇長文而已。全文敍述佛滅百餘年後，由於比丘大天倡議「五事合理」，而引起保守派僧團的攻擊，終於肇使教團趨於分裂。此五事如下所列：（括號內爲眞諦《部執異論》之異譯）

餘所誘（餘人汚染衣）：阿羅漢仍抵制不了天魔之誘惑，而偶有夢遺的現象。

無知（無明）：阿羅漢等四果猶有「不染汚無知」。

猶豫（疑）：證四果的聖者，對於佛法諸諦尚有疑惑處，並非完全徹悟無疑。

他令入（他度）：有些阿羅漢證果時，必須由他人（如佛陀）印證、提醒，才能對聖道眞正悟入。

道因聲故起（聖道言所顯）：凡修習出世智慧之聖道，修行者必須至誠唱念「苦哉」之語，才能使聖道現起。

這五件事是大天比丘所提倡的。當時反對者以之爲「非佛教」。由此而與大天之擁護者分裂爲二派。大天一派形成大衆部。反對一派形成上座部。此後又由此二部，另分出十八部。本論便是站在說一切有部之立場，以敍述分派經過及本末、各派教義之典籍。

按本論之梵文原典尚未發現，但有藏文本。全書所說，可代表北傳佛教所傳之分派緣由。至於南傳佛教所傳說之分派原因，有耶舍警告跋耆比丘之「十事非法」之說。事見南傳巴利文藏經。漢譯見《善見律毗婆沙》、《毗奈耶雜事》等書。

《異部宗輪論》之文字頗簡要，單看此譯或不能驟然明瞭。然另有二譯本可參閱：《十八部論》與《部執異論》。此外《大毗婆沙論》卷一九八所載分部之說，亦可參考。《部執異論》爲眞諦譯（《大正藏》第四十九册）。《十八部論》之譯者，古來有傳說爲羅什譯者，有謂爲眞諦譯者。到底譯者爲誰，頗難定論。該譯先引《文殊師利問經》〈分部品〉全部經文，然後再續以本論論文，體例頗駁雜。

在三種譯文中，自是以《異部宗輪論》最好。研究者可參考窺基《異部宗輪論述記》。

今人演培法師亦著有《異部宗輪論語體釋》一書，解說頗詳，可爲初學者津梁。

本論作者世友（Vasumitra），一譯天友。爲印度迦膩色迦時代之佛教學者，說一切有部四大論師之一。事蹟見《大唐西域記》卷三。著有《阿毗達摩品類足論》等書。舊傳世友曾參與《大毗婆沙》之結集。今人印順法師認爲此事係「不足信的傳說」（《說一切有部爲主的論書與論師之研究》）。

〔參考資料〕 梁啟超〈讀異部宗輪論述記〉（《現代佛教學術叢刊》㊺）。

疎石（1275～1351）

日本臨濟宗僧。伊勢國（三重縣）人，俗姓源。道號夢窗，初諱智曜，後改爲疎石。九歲入教院當童子，十八歲從慈觀受戒，學顯密教。後又師事建仁寺無隱圓範、建長寺桃溪德悟、一山一寧諸禪師，又隨鎌倉萬壽寺高峯顯日參究。至嘉元三年（1305）五月悟解禪旨。同年冬天再從高峯習學，受傳佛心印。後隱棲甲斐（山梨縣）龍山庵、美濃（岐阜縣）古溪庵（即永保寺）、土佐（高知縣）吸江庵等處，復應北條貞時夫人覺海尼之請，前往鎌倉，庵居於三浦半島橫洲泊船庵。道譽日高，後醍醐天皇曾招請師入宮講佛心宗。此後，師住南禪寺數年，在伊勢開創善應寺，又應北條高時之請住淨智寺、圓覺寺。嘗進言設置安國寺、利生塔、天龍寺，後更致力於臨川寺、天龍寺宣揚日本式禪風，門徒蝟集，多達萬人，成爲一大門派，稱爲夢窗派（一稱嵯峨門派）。形成日本禪宗之黃金時代。

師於正平六年圓寂。天皇至爲哀悼，爲之停止朝政。且在後醍醐天皇之後，蒙受七朝代之賜號，故被尊稱爲七朝國師。遺著有《夢窗錄》、《夢窗法話》、《谷響集》、《夢中問答》、《西山夜話》等。又，舉世聞名之日本庭園係由師所創始，而五山文學之倡行，受師之影響亦極大。

◉附一：村上專精著·楊曾文譯〈夢窗國師及其門徒〉（摘錄自《日本佛教史綱》第三期第二十章）

京都的禪宗由聖一、大應二位國師的力量得以盛行起來，然而使它達到極盛時期的卻是天龍寺的第一代祖夢窗國師。國師名疎石，是宇多天皇的九世孫，生於伊勢（在今三重）的源氏。自幼喪母，離家隨從甲斐（今山梨）平鹽山的空阿法師。十八歲剃髮，在南都戒壇院拜慈觀律師爲師受戒，後來周遊各地，學顯密二教。因他認識到佛的旨意遠非學習所能理解，乃改換門庭到建仁寺隨無隱禪師參禪。不久以後，夢窗依次侍奉無及、葦航、桃溪及一山諸位著名禪師，最後在萬壽寺從高峯禪師受傳佛心印。他離開此地，雲遊各地達十餘年，這期間他所興建的精舍有甲斐的淨居寺、龍山寺，美濃（在今岐阜）的虎溪寺、土佐（今高知）的吸江寺、相模的泊船寺、總（在今茨城、千葉一帶）的退耕寺等。後醍醐天皇聽到夢窗國師的道譽，敕請他入皇宮，特賜錦座，讓講佛心宗。此後夢窗住南禪寺數年，在伊勢開創善應寺，又應北條高時之請往相模住淨智寺，開創瑞泉寺，暫管圓覺寺，到甲斐建立慧林寺。

元弘三年（南朝，1333），後醍醐天皇敕命足利直義讓夢窗國師入京，創建臨川寺，讓他做第一代祖，特賜以國師稱號。他再次經管南禪寺。曆應二年（北朝，1339），他應攝津太守藤原親秀的邀請，住西方寺（後改爲西芳寺），同年八月，足利尊氏奉光明天皇（北朝，1336～1348）之詔，開創天龍寺爲後醍醐天皇追荐冥福，請夢窗國師做此寺的第一代祖。興國三年（南朝，1342），夢窗爲了到中國募捐資財，發出船舶，世稱「天龍寺船」。貞和元年（北朝，1345），太上上皇親臨天龍寺慶祝落成，百官相隨。在此之前，阿波太守細川賴春建立了補陀寺，高師直又建立了眞如寺，都請夢窗做第一代祖。以後，他把天龍寺的席位讓給高徒無極，自己則退居雲居庵養老。天皇敕請他入宮加賜「正覺」之號。他再次主管

天龍寺，後退居三會院，在九月二十九日圓寂，年七十六歲。天皇爲之震悼，爲之停止朝政。他在後醍醐天皇以後，共受過七個朝代的賜號。門徒有無極、碧潭、義堂、春屋、默翁、鐵舟、不遷、大法、絕海、無求等，共七十餘人。

◉附二：施照寰〈天龍之悟〉（摘錄自《禪與悟》）

據《夢窗國師年譜》記載：「師族勢州源氏，宇多天皇九世孫也，母平氏，願生男子，嘗禱觀音，一夕夢金色光一道西來入口，覺而有身，經十二月方誕，而母無所惱。」就中「勢州源氏」，荻須純道的《夢窗、大燈》有更詳細的記載：「夢窗國師誕生於一二七五年，後宇多天皇建治元年，乙亥十一月一日，在伊勢國安濃郡，父爲伊勢源氏（宇多天皇九世孫）。」準此，夢窗國師確是宇多天皇九世孫的後裔。又據記載，弘安元年戊寅（1278），母方的一族發生紛爭，父乃將家移到甲斐避難。是年八月，母不幸逝世，時國師僅四歲。國師自幼受母薰染，信仰佛教。四歲時，凡見佛像必敬拜，並能誦佛經，亦能記下一些文字，一般人見其如此聰慧，都說：「此兒猶如再世人，將來必歸釋氏。」年歲稍長，有一日脫口說道：「栴檀香自二葉」，而表露出非凡的靈智。

國師資性溫粹，不喜歡與鄰居羣兒遊戲，偏愛取筆書寫，與人無諍，一舉一動全和一般常兒迥異。荻須純道氏評讚國師的爲人是：「其爲人，猶如成人之旭日，猶磨就之珠玉，以天下大宗匠之慧光照亮昏迷之欲世。」父見夢窗所表現皆非凡，便有意令他出家。弘安六年（1283）九歲時，父親把他帶到附近的平鹽山寺，依眞言宗空阿大德出家。空阿愛其非凡之才，不只教他誦讀內典佛經，亦教他讀習中國的孔孟老莊諸外典。而他竟具有過目成誦之才，因此自小就被譽爲神童。母親喪後，在七週忌日時（十歲），他就能自動爲亡母誦《法華經》，達七日之久。母亡後父又納繼室，夢窗事繼母至誠，繼母亦愛如親生。於平鹽山寺出家後，每十日必回家向雙親請安，繼母每見他來，亦必以盛餐款待，而國師則每見盛餐，亦必招鄰近羣兒共食。某日，至鄰家，正逢該家一族人和樂共進美餐，但見僕輩們却在廚下啃嚥粗疏飲食。當下不滿之情、不平之色立刻湧於臉上。在其童心裏，就惻隱地發誓道：「我將來若用奴僕必使其飲事與我平等」，據說後來果然實踐了此一心願。

伏見天皇正應元年戊子，夢窗十四歲，對人生問題已有很深刻的認識，曾經畫了一幅「九想圖」掛在牆壁上，常作凝視觀想。觀想到入神時，周視自己的軀身，無非是髑骨，觀察他人亦如死屍，乃至見靚粧脂粉，都無非是膨脹爛壞之肉，於是他豁然領會到色身如空華，而自願遠離俗塵，專門修持佛道，常在樹下石上或窮靜閑處，獨坐澄心，諸人見此僅十四歲大的小孩就能自發精進佛道之心，無不奇訝讚歎。正應五年（1292），國師十八歲，薙髮到東大寺戒壇受戒，受戒後不久便很快成了一位大僧。永仁元年（1293），爲了學密教特往「天台」（日本的）聽講，但就在這時夢窗的心境又起了一大變化，就是見天台的講師得病茫然死去，臨終時也沒有什麼特異的現象，國師暗忖：這位講師平生多聞博學，但一旦死期臨頭時，却不能用一字一句來解脫其臨終之苦。因此發覺到佛法之旨，並不在於義理和機智。有人告訴他有禪宗，該宗宗旨是教外別傳、不立文字，不依經典書籍，而依釋尊以心傳心一脈相承；於是又暗忖自己是否應該參學禪宗。可是他又猶豫著，不能馬上決定，於是遂在密教道場，作「結界」祈禱，祈求本尊有所啓示。

國師發願祈禱百日，在剩下最後三日的一天夜間，於夢中恍然出現一位怪人，引國師至一禪刹，四周山林奇特，殿宇莊嚴，但寺門緊閉不見任何人。國師問該怪人此寺何名，答曰「疎山」，後又導引到另外一座寺，問寺名，

答曰「石頭」。而後寺比前寺更加倍莊嚴輝煌，內有一長者引國師入寢堂，一會兒，那怪人站在長者面前，謂「此僧特來求聖像，願和尚與之」，長老聞之，便拿出一軸來交給國師，國師展開一看，原來是達磨的半身像，國師大喜，立刻收入懷中。這時突然夢醒。由於此一怪夢，國師自覺到與禪宗必有緣。便取夢中之「疎山」與「石頭」的各一字，將原名「智曜」改爲「疎石」，又此是夢緣而得，故取號爲「夢窗」。

於是永仁二年（1294）國師便改衣，由眞言宗（註：日本特有的宗名）轉爲禪宗，往紀伊的西芳寺參法燈國師（時夢窗二十歲）。經過京都，遇到了舊知德照禪僧，德照對夢窗說，禪和子應先在叢林中學會一切規矩，而後入深山巖崖參訪佛法。國師聽其言，便先在京都建仁寺掛搭，不離坐禪之席位，兀坐而廢寢忘食，且誓不看文字，對禪錄亦乘閑過目而已。

永仁四年（1296）入圓覺寺桃溪禪師會下，是年癡鈍禪師住持建長寺，桃溪便推舉夢窗參隨癡鈍，癡鈍入寺時，無一人出來問禪，唯夢窗遽然出來問話，衆僧皆驚歎。在桃溪會下時，有一僧要回京都，桃溪和尚賦一偈送行，夢窗見偈，和韻成了一偈「來後萬水千山外，又向千山萬水歸，這回別有眞消息，風攪谿林落葉飛」，佛燈國師聞此偈，稱讚說：「斯僧雖是後生，有此伶俐才，將來不可測！」永仁五年，又赴京都隨侍無隱禪師，八個月的某日，往鎌倉，會見了剛從元朝派來做節度使的一山禪師，初會面，一山見夢窗便知是一大器，甚喜。國內的衲僧皆慕一山禪師之風而至，並分爲上中下三等，數千僧衆在方丈室應試，結果，上等有二人，夢窗佔其一。不久入擇木寮隨侍一山，參問了諸家宗師的語錄及其差別旨趣，因此，日日夜夜密練精修（時二十五歲）。

本來，夢窗認爲佛法即是在諸祖師的言句上，因此，他在言句方面下了許多工夫。但有一日却又豁然了知執著言句話頭是錯誤的，慨然地說：「我剛出教門入禪門，已閱歷了十年，其間，漁獵了諸宗許多的言句。古人有云：諸經典猶如指月之標，引導往眞理之道而已，並非就是眞理。若如是，則諸祖師的言句亦只不過是敲門之瓦，除此，便毫無作用，以前自己竟捨去有益的指標，而執取無益的瓦片，眞是愚不可及！」於是把一向在諸師會下參禪時所寫的大册小册問答、著語之類的抄本全部付之一炬，然後整裝上方丈室禮拜一山，悲壯地咨問：「某甲己事未明，請師直指。」一山和尚冷嚴地答：「我宗無言句，亦無一法與人。」夢窗再三求，曰：「更請和尚慈悲方便。」一山更嚴峻地答：「亦無方便，亦無慈悲。」夢窗悵然而出，自後每入方丈室，必作這一參問，一山禪師亦每每對答「亦無方便，亦無慈悲」。夢窗始終不能契應一山和尚的大慈大悲撤悃指示的機緣，暗忖道：「若以向上之宗乘來論，則和尚之示固然有效，但吾今確未悟入，故只有問初入之方便之門，不料斯老一直以向上宗乘之法來接化吾，言對旣不投，無法細問，長此下去，焉能解決疑難？」無可奈何之下噙淚辭去了一山的門下，往鎌倉的萬壽寺叩參佛國國師，這是他數年前所期待參拜的。

來到萬壽寺，入室請佛國和尚提撕。佛國曰：「試舉一山和尚所示處來看。」夢窗告以一山屢次示曰「吾宗無言句，亦無一法與人」，以及「亦無慈悲，亦無方便」，佛國聽罷，高聲道：「一山和尚洩漏豈太少？」言下夢窗突有省，但後來與佛國問答，又往往停滯於機辯，每爲佛國叱責。玉村竹二教授說：「國師對禪宗的修業，始終抱一滯癖，爲一山禪師所責是此毛病，被佛國所叱亦是此一毛病」。夢窗把最後的希望寄託在佛國，却遭到佛國國師無情的痛棒，這給殷殷鑽求的夢窗，實是一大打擊，乃對佛國發誓：「吾若不到大休歇之地，絕不復歸見和尚。」便辭去了佛國，應道友之招，至奧州的白鳥鄉（日本的地名）。

嘉元二年（1304），又棄此地入內草山，拿出《圓悟心要》、《大慧書》、《林間錄》

三部繫策的書放在案上，但一轉念，想及告別佛國時，佛國國師對他說的「若挾執佛法，便成了悟入之障」等語，乃將這僅有的三書分贈他人。為了使自己能消除這一拘泥於言句之癖，便斷絕了與所有人之交往，日以繼夜專與大自然界做靜默的問答，一夕坐爐邊，忽見爐裏火焰離薪燃燒，火光如閃電；瞬間胸中廓朗，又見日光射窗前叢竹，竹影隨風搖動，由此景，夢窗又自覺到日用的事事，不可有一滯窒，才可自如行動。自以為有此一覺省，頗值安慰，高興間却又覺悟了受外界的自然景物的刺戟而起心動念，這仍然不是達到眞正斷絕言詮的境界，乃向佛前發誓：「願盡心力，寤寐恒一，憶忘如一。」

嘉元三年（1305）二月，出內草又擬往鎌倉，途經常陸的臼庭，想在該地接待庵小住。該庵的檀越比佐居士即請他留住分庵，起初，夢窗極力婉拒，但忽憶起在佛國會下所得的教訓，於是又作一次反省：執著於諾否，亦無非是陷在言詮的世界中，去留應隨機緣才是，應留則留，應止則止，不應有所堅持；乃就應了比佐居士之請住到分庵。萬想不到，留住分庵竟使夢窗的心境，獲得莫大的利益！在分庵，日常生活一切委任比佐居士而專心一意修持，坐臥隨順本性，摒除一切言句，或在樹下，或在閑處獨坐澄心。

是年五月末，坐庭前樹下納涼，心中無牽無掛，不知不覺至深更，入庵房欲睡，上床之時，誤認無牆壁之處為牆壁，糊里糊塗把身子靠了過去，不料却跌了下來，在傾倒的一利那，不覺失笑出聲，就此豁然大悟了。身心開朗之餘，脫口作了一偈：「多年掘地覓青天，添得重重礙膺物；一夜暗中颺碌甎，等閑擊碎虛空骨。」此偈起承二句，無限感慨這許多年來，違背了稟性，懵懂鑽求幾經迂迴曲折，後二句是表現終於冰解了累積的疑團，心眼燦爛如明月，一時爍破了佛祖的玄機。又作了一頌云：「西秦東魯，信息相通，蛇吞鼈鼻，虎咬大蟲。」秦在西，魯在東，東西相隔，音息互不通，在秦不知魯事，在魯不知秦事，但如果想知秦事，必往西行，若往東行，則越行東西距離越大，永不能到達秦地！但有朝一日，東西信息相通了，西秦事即東魯事，東魯事即是西秦事，則既不需往西亦不必往東，就立足處便可獲得東西信息了。蛇即是鼈鼻，虎即是大蟲。秦魯信息既相通了，同一物同一事，物外無物，事外無事，哪裏還有什麼蛇與鼈鼻之分，虎與大蟲之別呢？既無分無別，任蛇去吞鼈鼻，任虎咬大蟲，無傷無害！

且說夢窗國師心眼洞明了之後，在該年十月便往鎌倉淨智寺重會佛國和尚，呈上自己之所見，機智密契，佛國大為稱讚，立刻為他印證云：「西來之密意，汝今已得，必善自護持！」時夢窗年三十一歲。與佛國國師重會時的對話，《年譜》的記載是：

「冬十月出臼庭到相陽，時佛國國師住淨智寺，遂再往參禮，欲呈所見。佛國纔見來便問：『古人云入山不深，見地不脫。吾聞侍者（夢窗在佛國會下之時為佛國侍者）入山已深，未審見地脫也未？』答云：『本無見地，論甚脫不脫。』佛國又曰：『尋常向甚處行履？』答：『擧頭殘照在，元是住居西。』國曰：『天地未分時，殘照在何處？』夢窗呵呵大笑。國曰：『笑裏有刀，是殺人抑是活人？』答云：『我王庫內無如是刀。』國曰：『恁麼賊入空城？』答云：『來年更有新條在，惱亂春風卒未休。』國曰：『春風未到，聻！』答云：『花開不假春力。』國深頷之。師却反問國云：『適來許多問答，即今歸何處？』國便起身問訊，師亦下去。翌日又詣方丈室，國曰：『昨日老僧起立問訊時，何不推倒？』師云：『和尚自倒了也。』國呵呵大笑。」

受佛國國師印證之後，夢窗歸省甲斐的父母，歸省中，甲州莊的城主，為國師在常牧山創建了淨居寺。國師在淨居，檀信越來越多，四方禪侶聞風而來參學的也日來日多。翌年，往萬壽寺請印證師——佛國的肖像，並求題贊，佛國國師提筆即書「脫體無依，坐斷寰宇。

黑漆竹篦，號令佛祖。石侍者橫點首，轉圓石於千仭，付鈯斧於兩手。」國師見贊，指「鈯斧」兩字對佛國說道：「好兒不受爺財。」佛國問：「如何是自受用底？」出其不意，夢窗便給了佛國一個巴掌，佛國挨打，呵呵大笑，並即令使者從內拿出佛光（佛國之師）祖師相傳下來的法衣，授與夢窗，作爲傳法的信物。於是夢窗暫時留在佛國的會下助教。延慶二年（1309）在會下受人誣告陷害，便離去，返甲斐。後來又出來，住持了幾個地方。到正中二年（1325）八月就上京入宮爲後醍醐天皇說法，而先後做了七代帝王之師（七代是後醍醐、光明、光嚴、後光嚴、後圓融、後花園、後土御門等帝）。在宮中說法以來便一直在京，後來又住持了日本著名的南禪寺、天龍寺等諸大寺接化度衆，甚至戮力於造作庭園，而影響及於「五山文學」。直到觀應二年（1351）八月二十四日，爲二千五百僧俗受戒付衣，九月一日，預知示寂之日將到，特招諸弟子入室開示。九月七日，光嚴、光明兩上皇二次到三會院來問疾。九月二十七日寫了「末後遺誡」，九月三十日，在三會院南詢軒圓寂。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》卷十九；《本朝高僧傳》卷二十八。

登噶爾瑪目錄（藏dKar-chag lDan-dkar-ma）

現存最古的西藏佛書目錄。凡一卷，全名《登噶爾瑪宮殿譯經論目錄》（Pho-braṅ stod-thaṅ ldan-dkar-gyi chos-ḥgyur ro-cog-gi dkar-chag）。係普子結（Dpal-brtsegs）、魯興保（Kluḥi dbaṅ-po）等譯經者在西藏登噶爾瑪宮殿所共同編輯之目錄，收錄迄當時爲止之一切顯密經論之書名。關於此書所收經論之總數，奈塘版、德格版、北京版等所列稍有增減。然重要典籍，各版所列舉者大抵相同。茲根據奈塘版所載，略述其分類及所收經論數（二十七項、七三四部）如下：

(1)屬於大乘經類般若部者有十六部；(2)屬於大乘經類方廣部者有七部；(3)屬於大乘經類大寶積法門十萬品者有四十八部；(4)屬於大乘經類雜部者：二十六卷以下，十一卷以上者有十二部；十卷以下者九十部；未滿一卷者二十八部，百偈以下者三十七部；(5)屬於大經者有九部；(6)屬於大乘經類，譯自中國者有二十三部；(7)小乘經類三十八部；(8)論書七部；(9)密續十三部；(10)五大陀羅尼五部；(11)廣略陀羅尼一〇四部；(12)百八名號九部；(13)種種禮讚十八部；(14)種種誓願十二部；(15)吉祥法門七部；(16)律藏三十部；(17)大乘經類釋疏五十二部；(18)譯自中國之大乘經疏八部；(19)中論三十三部；(20)禪定語錄八部；(21)唯識論三十四部；(22)大乘論三十一部；(23)小乘論九部；(24)推論部九部；(25)赤松德贊王之著作七部；(26)未校訂完畢之典籍二部；(27)翻譯中之論九部。

本目錄所收書雖較現行《西藏大藏經》爲少，然內含《法華》、《涅槃》、《般若》、《楞伽》、《毗奈耶》、《深密》等重要大乘經典，且收錄律藏之大部分，以及《中觀》、《瑜伽》、《俱舍》與其他經典釋論之主要部分。故就其內容看來，本目錄極具史料價值，不僅可窺知朗達瑪王廢佛以前之譯經、教義趨勢，其分類方法亦奠定西藏佛教思想體系化、組織化之基礎。

關於本目錄之編纂年代，諸說不一，迄今尚無定論。根據序文所說之「辰年」推論，可視爲八世紀後半葉至九世紀間之產物。日人立花秀孝謂其成立於西元848年；芳村修基則謂其成立於熱巴巾時代，推定爲824年編纂；佐藤長認爲成立於赤松德贊時代，即788年。

發智論（梵Jñāna-prasthāna-śāstra）

二十卷。印度・迦多延尼子著，唐・玄奘譯。收在《大正藏》第二十六册。全稱《阿毗達磨發智論》，又相對於六足論，而稱《發智身論》。另在《大智度論》中稱之爲《發智經》，在《婆藪槃豆傳》中稱爲《發慧論》。此外，由於係說一切有部的根本論書，故亦稱《說一切有部發智論》。

本論係將經中所有要義用各種阿毗達磨形式加以解釋的論典。有釋義者，有分別法門者，有抉擇性相者，也有破除異說者。全書分八蘊（雜蘊、結蘊、智蘊、業蘊、大種蘊、根蘊、定蘊、見蘊）四十四納息（品），全面闡述說一切有部的基本觀點，兼論當時部派佛教間爭論的各類問題。又，本論之核心思想與說一切有部其他重要論書相同，皆主張「三世實有，法體恒有，人空法有」，並反對上座部的某些論點，也批評大衆部關於過去無體等等說法。此論在古印度部派佛教時期有一定的影響，後來的《大毗婆沙論》一書，即根據此論的分類，對八蘊作詳細的論釋。

關於此論的成書年代，歷來說法不一。《婆藪槃豆傳》謂係佛滅後五百年在罽賓國所撰集；《大唐西域記》卷四則說係佛滅後三百年在北印度至那仆底國秣蘇伐那寺所著述。又，古來一向認爲本論有異譯本，即前秦・僧伽提婆與竺佛念共譯的《阿毗達磨八犍度論》三十卷（《大正藏》第二十六册）。然而現代日本學術界，有人認爲二者並非同本異譯。而是各具獨特意義的異本異譯。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第五章第一節（摘錄）

說一切有部阿毗達磨論宗，以迦旃延尼子（Kātyayaniputra）所造的《發智論》爲根本論。在說一切有部中，這是被推尊爲佛說的。論題衆多，幾乎網羅了當時阿毗達磨的一切論題。（中略）

據《大毗婆沙論》的分析，全論分四層，或五層的組織。(1)「章」，就是論題。(2)「門」，對於某一論題，分作幾門去論說。如「世第一法」章，以七門來論說；「頂」章，作二門論說。先立章，次開門；先章後門的次第與意義，如《大毗婆沙論》廣說。(3)將多少章組合爲一，名「納息」，就是品。每一納息的內容、性質不一，所以每一納息的名稱，多半以第一章名爲名，如「世第一法納息」等。這與《論語》的篇名〈學而〉、〈先進〉等一樣。(4)組合多少納息爲「蘊」——犍度。每蘊的名稱，是依該蘊的主要內容立名。這四層組織，就是《大毗婆沙論》所說的，「能善立蘊納息章門」了。

或可分五層組織，這是在「安立章門」，與「造別納息」間，加入「標擧略頌」。依唐譯，在每一納息前，將各「章門」，結爲「略頌」。（中略）

八蘊四十四納息的《阿毗達磨發智論》，在體裁上，繼承古傳阿毗達磨論的特色，「阿毗達磨性相所顯」，與「素怛纜次第所顯」不同，所以不重次第。《發智論》是不重次第組織的；但說他毫無組織，也是不盡然的。大概的說：顧名思義，「雜蘊」最爲雜亂；「雜蘊」的次第，僅可用聯想律去解說。如說「世第一法」，就想到「頂」與「暖」；想到初發無漏智時，所斷的二十我我所見（身見）；又聯想到「常見」等。這樣，「智」，「識」，「二心不（能同時）俱」起，那如何會有「憶念」？憶念祖宗的「祭祀」，是否有用？這樣的聯想下去，毫無次第前後的組合爲「雜蘊」。然其他的七蘊，尤其是「結蘊」，列章與分門解說，可說極有條理。從《發智論》的組織形式來說，論主對於阿毗達磨論義，必先區別爲幾大類，如結、智、定、業等。每一大類，確立幾大論題，然後列章分門的敍述出來。聯想到的，也多少附編在裏面。還有七蘊所沒有論到的，有關法相的要義，確定體用，糾正異說等，再別立爲「雜蘊」。「雜蘊」所論列的法義，不限於一端，在說一切有部的教義中，極爲重要。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一；《俱舍論》卷一；《婆藪槃豆法師傳》；《大正大藏經索引》〈毗曇部解題〉；《部派佛教與阿毗達磨》（《現代佛教學術叢刊》㊺）；河村孝照《阿毗達磨論書の資料的研究》；木村泰賢《阿毗達磨論的研究》；渡邊楳雄《有部阿毗達磨論的研究》。

發趣論（巴Paṭṭhāna-ppakaraṇa）

爲錫蘭分別上座部七論之一。又名《發趣大論》（Patthana-mahā-pakaraṇa），或略稱《鉢叉》（Paṭṭhāna）。據傳本書係佛爲天衆所說。謂最初，佛略示其論式予舍利弗。其後，舍利弗復加以略說，在結集時始被編輯完成。儘管傳說如此，實則本論之內容應是在分別部之教義確定後，始組織完成。故本書之完成，是在論書之最後期。

本論旨在詳述論本母一二二門與二十四緣的關係。內容初分爲論母設置分（mātikā-nikkhepa-vāra）與緣分別分（paccaya-vibhaṅga-vara），其中，前者列舉因緣等二十四緣之名目，後者則釋論二十四緣；其次敍述二十四發趣。所謂「二十四發趣」，先分爲順發趣（anuloma-paṭṭhāna）、逆發趣（paccaniya-paṭṭhana）、順逆發趣（anuloma-paccaniya-paṭṭhāna）和逆順發趣（paccanīyānuloma-paṭṭhāna）四大類，再各自衍生出三法發趣（tika-paṭṭhāna）、二法發趣（duka-p.）、二法三法發趣（duka-tika-p.）三法二法發趣（tika-duka-p.）、三法三法發趣（tika-ttika-p.）和二法二法發趣（duka-duka-p.）等六種。

本論現存的註釋，有覺音（Buddhaghosa）《大發趣論註》，收入其《五論注》（Pañca-ppakaraṇāṭṭhakathā）中；該註釋係覺音依據阿闍梨達的著作，再加上自己的見解改撰而成。此外，英國的賴斯·戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）亦曾將本論與註釋的原文加以出版；另有日譯本，係山崎良順所譯，收於日譯《南傳大藏經》第五十至五十六册。1940年代印行之《普慧大藏經》收有范寄東譯自日文本之漢譯版。台灣刊行之《佛教大藏經》第二輯及《大藏經補編》皆收有此書及《大發趣論註》之影印本。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一；《南方上座部論書解說》；A. K. Warder著．王世安譯《印度佛教史》第九章。

發菩提心

略稱「發心」，是大乘佛教區別於小乘佛教的一個根本出發點。這個概念在初期大乘經如《寶積迦葉會》、《無量壽經》等中已明顯地提出，隨著大乘空宗、有宗、密宗教義的發展，它的含義越來越豐富，而在菩薩行和一切密宗的修法中提高到極重要的地位。

菩提心的意義，據龍樹的解釋是（大正25·362c）：「菩薩初發心緣無上道，我當作佛，是名菩提心。」（《大智度論》卷四十一）在《金剛經》中，佛告須菩提，發趣菩薩乘的人應當發起這樣的心，所有一切有情之類我當都使他們在無餘依的妙涅槃界中而證涅槃。這一段話在《金剛經》的最早註釋《無著金剛論》（隋·達摩笈多譯，西藏亦有譯本）中就判爲發心住。

西元411年來華的曇無讖在譯完《涅槃經》以後，續譯有《菩薩地持經》。這一部書即後來所謂《十七地論》（《瑜伽師地論》中的〈菩薩地〉）。其中第二品爲〈發菩提心品〉。品裏說，菩薩最初發菩提心是一切正願的正始，能攝受一切正願。這初發心是菩提的根本，是大悲的所依，也是菩薩學的所依。關於發菩提心的性質、種類、緣、因、力、退失、堅固、利益等，這些在書中才開始作了一個系統的說明。

六世紀中行世的《大乘起信論》（據《長房錄》說爲西元554年眞諦譯，但晚近中外學者多考證它爲漢土著述，並非譯本），在中國佛教各宗的理論構成上產生了極大的影響。它提出三種發心之說：(1)信成就發心，(2)解行發心，(3)證發心。後代的解釋，以這三種發心配於菩薩的五十二位，即是以信成就發心配於十信、十住，以解行發心配於十行、十迴向，以證發心配於十地；前二發心屬凡位，後一發心屬聖位。就由這一種理論發展出第六識發心和第八識發心的分別，以爲凡位的發心是第六識發心，而聖位的發心是第八識發心。

六世紀中的慧遠（523～592）著《大乘義

章》十四卷，分五聚二四九門（今本二十卷，存四聚二二一門）。書中〈淨法聚〉篇有發菩提心義一門，分發心體相為三，即相發、息相發和眞發。他以「相發」配《起信論》的「信發」，在種姓位；以「息相發」配「解發」，在解行位；以「眞發」配「證發」，在地上位。又廣開為六種發心：(1)想發，屬外凡；(2)信發，屬十信；(3)解發，屬習種姓；(4)行發，屬種姓位；(5)觀發或道發，屬解行位；(6)證發，屬地上。他認為發心的因起次第是這樣：菩薩先要親近善友，得聞正法（生死大苦，涅槃至樂之法），因聞法而生信、慧（即信此正法，知此正法），因信、慧而生大悲，欲拔濟衆生於生死大苦；因信、慧而生大慈，欲授衆生以涅槃大樂；但欲度人先需自度，由此發起大菩提心（《大乘義章》卷九）。

西元七世紀中玄奘遊學印度回來，大量翻譯瑜伽系的根本論典，發菩提心的意義在有關論典（如《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》等）中得到更詳明的介紹。他門下記述師說加以發揮，也備極精審（參看《顯揚聖教論》卷二、卷八，《瑜伽師地論》卷三十五、卷四十七、卷五十，以及窺基《瑜伽略纂》、遁倫《瑜伽師地論記》等）。

西元716年來華的善無畏（637～735）在所譯的《大日經》中特別提出關於菩提心的解釋。從此以後，經中關於菩提心的解釋文字就常為後來顯密各家所引用，如蓮華戒（八世紀人）所著《廣釋菩提心論》（宋・施護譯）和《菩提心觀釋》（據藏譯本為蓮華戒著，宋・法天譯）等。經中說佛果一切智智的因是菩提心，它的根本是大悲，它的究竟是方便。它解釋說，什麼是菩提呢？它就是對於自心的如實地了解，也就是無上正等菩提。這裏，「如實地」就是「按照眞實情況」的意思。下文又說，虛空自性就是心的自性，心的自性就是菩提的自性，所以心、虛空界、菩提（三者）無二，也不應為二。因此，想了解菩提的，就了解自己的心性好了。本經關於菩提心的解釋基本上和〈菩薩地〉所說菩提心是大悲等流（卷三十五）和《大智度論》所提出的心相常清淨故如虛空相常清淨（卷四十一）意義相同，但本經認為使菩提心清淨的過程（即證覺的過程）為了解自心的過程。這就使菩薩行由積集福智資糧的外部行修轉變為認識自心從而開顯自心（菩提心）本具功德的過程，這是顯密義理的一個重要分歧之點。發菩提心由此取得了新的意義，「捨離菩提心」成為眞言行者四波羅夷之一（《大日經》〈具緣品〉）。

由金剛智（719年來華）和不空所宏揚的金剛頂宗，修法以淨菩提心為圓明月輪，從這個月輪中開顯出佛果的德相、眷屬和佛土。所謂發菩提心也成為月輪觀的一個組成部份。後代密宗特別結合《大乘起信論》的證發心之義而成立了第八識發心一說。

此外，在西藏方面，赤松得贊王時（742～797在位），佛智足的弟子佛密入藏傳大日經法，同時有法稱入藏傳金剛界法，這些法門的經文內容和善無畏、金剛智在漢地所傳的大體相同。但由蓮花生和無垢友在西藏所傳的大圓滿法則對於菩提心的意義有深刻的發揮。這一派關於菩提心的理論，無垢光（1306～1363）曾總結為《法界寶藏論》一書，其中分品論述菩提心具足一切相好，菩提心遠離一切作意修習和因果，菩提心無所不攝，菩提心中一切任運成就，菩提心中無二，一切法於菩提心中本來解脫等等，而這個菩提心是一切衆生所本具的，由此得出不假作意修習亦即是佛的結論。從這一派的理論看來，所謂發菩提心就是本具三身的任運顯發，發心和證果已經無二無別了。

如上所述，發菩提心在大乘初期只是當做一種根本性質的願心，後來教義發展，才賦予菩提心以具體的意義（特別是堅慧著《大乘法界無差別論》，說菩提心就是自性清淨心），這一層在密宗的經論中得到更深刻的發揮，一方面豐富了菩提心的內容，同時也使發菩提心的意義起了變化。發菩提心在後代密宗儀軌中

成爲必須具備的儀式。在普賢阿闍黎（不空之師）所集的《受菩提心戒儀》（不空譯）中舉出的發心次第是：禮佛，運心供養，懺悔，受三歸依，受菩提心戒。這個發菩提心的內容就是有名的五大願，所謂「有情無邊誓願度，福智無邊誓願集，佛法無邊誓願學，如來無邊誓願事，無上菩提誓願成」。在稱誦這五大願之後再誦受菩提心戒眞言，印相用金剛合掌。不空傳承系統中各種修法儀軌開頭一部份差不多都具備這個次第。在西藏的密宗修法中，發菩提心也是每一部儀軌中不可缺少的開端，但多採用自密部經典中選出的頌文。（郭元興）

◉附：太虛〈菩薩學處講要〉（摘錄自《太虛大師選集》下）

發菩提心，即四弘願中的第四句「佛道無上誓願成」。道即菩提，佛道即佛果菩提，更無可比的最高最上佛果菩提。今於信仰的凡夫心中發大誓願，誓必成就，這便是發菩提心，這是强有力精神向上的欲，向上的希望。但推動這種向上欲心希望心期其必達，還須其他的三願來互相推動以輔助之。成佛，是以說法度衆生爲目標，不度衆生，根本不能成佛，故首發「衆生無邊誓願度」的第一悲願。成佛，是不唯斷個己的煩惱，度衆生也便是令無邊衆生斷盡煩惱。個己的煩惱易斷，如聲聞涅槃便是斷了個己煩惱爲已足，而寂止於涅槃境中。但爲敎化衆生從衆生分上反映於個己心上的煩惱無量無邊，眞實菩薩以衆生心爲心，唯有斷盡衆生煩惱個己煩惱方畢竟寂然，於是發「煩惱無盡誓願斷」的第二悲願。要成佛，要度衆生，要斷煩惱，決不是盲目的衝動，是個己須有智慧，有智慧纔能說法敎化衆生，有智慧纔能令自若他斷除煩惱。智慧是怎樣生長？是在學習的精神。故佛說「三世諸佛皆在學地中來」，不肯學習，便永遠愚癡，如何有成佛之分？有度生斷惑的能力？學習分兩部份，一是個己精神上的修養，一是向事物大衆磨練個己的能力，實際是整體精神的兩面。這向內向外學習的法門是很多很多，衆生的病是無量無邊，佛說治病的法藥也有無量無邊；要成佛度生須遍學一切法門，故有第三句「法門無量誓願學」的悲願。

古人也有解釋爲菩薩依四諦發四弘誓願，見衆生苦的苦諦，發「衆生無邊誓願度」；見煩惱浩浩的集諦，發「煩惱無盡誓願斷」；見應修法門的道諦，發「法門無量誓願學」；見涅槃眞理的滅諦，發「佛道無上誓願成」。

凡是發菩提心的菩薩，必發四弘誓願，所以叫做通願。此外更有別願，如阿彌陀佛因中的四十八願，藥師如來的十二大願，釋迦牟尼的誓於五濁惡世成佛的大願等，這是叫做別願。無論通願別願，都是加强推動這菩提心，期其必得成就佛果菩提的一貫精神。

〔參考資料〕《菩薩地持經》卷一〈種性品〉、〈發菩提心品〉；《大智度論》卷四十一；《發菩提心經論》卷上〈發心品〉；《大乘義章》卷九；《大乘起信論》；《瑜伽師地論》卷三十五、卷四十七。

短期出家

東南亞佛教國家爲某些無法終身爲僧者所制訂的出家制度。南傳佛敎原是以出家敎團爲中心的僧院佛敎，僧俗劃分嚴格。但是在東南亞這種制度下，世俗人也可以體驗短期的出家生活。在出家期間，他們與正式僧侶一樣守戒，一樣作息，一齊生活。期滿後則還俗回歸原來的身分。

短期出家之期限並不確定。或三日，或數月，或數月以上。一般而言，出家之時節並未限制。然依慣例，泰國通常都在雨安居時舉行團體剃度。

短期出家有未滿二十歲的未成年人，亦即守十戒的少年僧，以及成年男子受二二七條具足戒的比丘僧兩種。他們出家的目的，一般多爲自身或親人修福，如泰國未成年人短期出家是爲母親修福，成年男子短期出家是爲父親修功德，緬甸的成年男子則爲驅除霉運，或在從事一件事情之前爲淨化身心、祈求事情順利而

出家。短期出家也是東南亞佛教徒一生必經的過程之一。在泰國，未經驗過出家生活者被稱爲「未熟者」。由此可知出家也是該國國民受教育的機會。

童子（梵kumāra、kumāraka，巴kumāra，藏bu、g'son-nu）

一般而言，此詞指發心求道、尚未剃度的幼童。又稱童兒、童眞、童男。梵語音譯鳩摩羅，或鳩摩羅伽。據《大智度論》卷二十九所述，四歲以上、未滿二十歲的，稱爲鳩摩羅伽；而《玄應音義》卷三則載，八歲以上乃至未娶之人，總稱爲究摩羅。又，在寺中隨侍師長，從事雜務的幼童，稱爲童侍或僧童；禪家則稱其爲童行。另在顯密兩宗的法會中，參加行列的幼童，有堂童子、上童子、持幡童子、小童子、中童子、大童子等差別。

此外，另有若干異解。如金剛薩埵的忿怒化身，名金剛童子；初禪梵王因其容顏似童子，故又稱鳩摩羅天或梵童子；文殊、善財、月光等菩薩也稱爲童子。而《釋氏要覽》卷上〈師資〉條載文殊等菩薩所以有童子之稱，即（大正54・266c）：「如智論云：如文殊師利十力、四無所畏等，悉具佛事，故住鳩摩羅伽地。又云：若菩薩從初發心斷淫欲乃至菩提，是名童子。」

又，隨侍佛菩薩或諸天而擔任種種雜役者，也稱爲童子。例如隨侍文殊菩薩之請召等八大童子，不動明王之隨從慧光等八大童子，以矜迦羅爲首之三十六童子，以及乾闥婆神王之眷屬彌酬迦等十五鬼童子。

〔參考資料〕《長阿含》卷五〈典尊經〉、〈闍尼沙經〉、卷七〈弊宿經〉；《大方等大集經》卷二十五；《無言童子經》；《華手經》卷九〈不退轉品〉；《大日經疏》卷五。

童行

謂年少之行者。禪宗對於入寺院欲爲沙門而尚未剃度之童子，稱爲童行。又稱童侍、僧童、道者。童行在寺中隨侍師長，服雜役。其所居之室稱爲童行堂、行堂。又，禪家之教訓童子，稱之爲訓童行。

唐、宋代，曾有童行試經制，即童行剃髮爲沙彌時，須先試經，當時以試《法華經》爲主。《釋氏稽古略》卷四北宋・建隆三年（962）條，載及下詔僧門童行受執政監試之事。

◉附：高雄義堅著・陳季菁譯《宋代佛教史研究》第一章（摘錄）

童行或行者的起源還不明確，但唐代寺院中有很多童行制設立的實例。而在國家的法制上將之認可，設立有關童行的種種規定是宋代才開始的。（中略）

打算進入佛門者，首先必須入寺作童行。童行是出家者的必經過程，因此又稱爲出家。志願成爲童行者必須向自己所欲入之寺的師主，提出大略如下的申請書（投院狀）：

「投院童行，姓某名某，年若干，本貫某州某縣某鄉某里人事（或是郭下人事），在身並無雕青刑憲及諸般違礙，今爲生死事大，久慕空門，蒙父母情允許捨入本院出家爲童行（如無父母，即云今欲投院出家爲童行），伏乞堂頭和尚慈悲容納，謹狀，年月日具前，位某押狀送。如有父母即連狀書名。」（《禪苑清規》卷九）

按《禪苑清規》的訓童行，受理如上之申請書時，住持要先以口頭審問來確認其出家的動機。若是爲了衣食生計或逃避徭役而入寺，或缺乏父母之承諾的情況下，則不予以允許。對於出家之所以絕對需要父母的承諾，其根源應求之於宋的法令。《慶元條法事類》之道釋門的違法剃度門道釋令一節中有「或無祖父母、父母之聽許文書者，不得爲童行」之規定。《慶元條法事類》中不允許作童行的一切情況規定如下：(1)男子十九歲，女子十四歲以下。(2)曾還俗者。(3)遭笞刑者。(4)避罪逃亡者。(5)無祖父母、父母之允許文書者。(6)男子有祖父

母、父母而子孫未成丁的情況。(7)或是主戶未滿三丁時。(8)一旦童行的資格係帳後（徒弟從師出家，寄名於寺觀，造籍上祠部聽候試經業，謂之係帳），却遭文刺或笞刑，以及犯私罪者，其罪即使被恩赦原免，也不允許作童行。

被許可出家入寺的童行要穿什麼樣的服裝，要作什麼行事呢？有關此事，日本・無著道忠的《禪林象器箋》裏引古解曰：「中國行者與日本所謂行者相異。日本的行者剪除鬢髮，而行事與俗人同。在中國，剃髮者只限於僧及沙彌，行者不剃髮披幘。頭結髮，分二長垂於背後。又中國的行者受五戒。五戒雖是在家受的戒，但行者非不邪淫而是不淫，這是和一般在俗者相異的地方。」以上的說法是值得採信的。

其次，談行者的服裝，《禪苑清規》卷九〈沙彌受戒文〉之條中，記述行者受戒時要對聖像供養香花，設桌子兩張，箱子兩個，一方安置袈裟，一方安置衣裙。然後「行者於堂下拜辭國王父母，捨俗服著裙衫，然後引請闍黎在聖像前導引禮三拜，就戒師之座下禮一拜。」以上顯示行者是捨俗服著裙衫的裝扮。但，《勅修百丈清規》卷五〈沙彌得度〉之條下云：「聖僧案前置袈裟、直裰、度牒，受戒終了後更衣。」以上所謂的更衣不用說是指穿著直裰的意思。但問題是沙彌受戒時的更衣可以指裙衫或直裰的任何一者。所謂裙衫是裙和褊衫的總稱，南山的舊律家創出將僧祇支和覆肩合起來的褊衫，將之搭在上半身，腰部以下穿裙，成為與當地風俗相應的僧衣。所謂直裰，是更進一步將前者上下合一的服裝，因此，裙衫和直裰可以說是同一類型的服裝。

童行住在寺內的童行堂（又名行堂），必須接受經典讀誦及諸法式的訓練，同時也要從事寺內雜役。所以在《勅修百丈清規》裏可以見到方丈行者、客頭行者、堂司行者、監作行者等名稱。另外「為行者普說」就是住持對行者垂示。對童行不免除課稅是按照《慶元條法事類》卷五十一道釋門中供帳條「諸童行並留髮，仍於本戶收其身丁」之規定。如此，就可以理解童行們爭先期望剃度的理由了。還有，根據《慶元條法事類》的供帳條，宋代規定童行和僧尼一樣也登錄在籍帖上。

在唐・開元二十二年的戶婚律及其疏議中，尚未設置出家和剃度的法制，只是將度僧當作問題，嚴戒私度的出家者，儘量防止偽濫者。但是宋朝將出家（童行）和剃度（沙彌）之間作明顯的區別，明確了二者的法制。又，在唐代奴婢是不允許出家的，但宋朝則未設立這些禁條。這意味宋代撤廢一切身分上的制限，不論階級，誰都可以自由地出家，這也是如實地反映社會情勢乃至世相變遷的一資料。不用說像這樣的情況乃助長了僧徒素質的低落。

〔參考資料〕《南海寄歸內法傳》卷三；《禪苑清規》卷九〈訓童行〉；黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》；小笠原宣秀《宋代佛教史の研究》。

筇竹寺

雲南昆明之古剎。位於昆明市西北郊的玉案山上。其創建年代說法不一，一說建於唐・貞觀十二年（638），一說建於元朝初年，民間傳說則謂係大理國鄯闡（今昆明）侯高光、高智兄弟於北宋年間所建。相傳此二兄弟在狩獵時，追捕一頭犀牛，牛至玉案山失蹤，只見雲中有異僧。近前則見僧所持筇竹杖插於林下。乃以為山靈顯示，遂於此地建寺，並取名筇竹寺。

其後，歷代屢有修建，現存規模全為清代建築。其中大雄寶殿正中為元塑三世佛，殿角立有元・延祐三年（1316）聖旨碑，一面為蒙文，一面為漢文，內容為勅封當時寺中住持玄堅（雄辯的弟子）為「頭和尚」，軍民、官員應予護持，並賜《大藏經》。該碑文為研究元代雲南寺院經濟、口語特點、佛教發展的重要實物資料。大殿兩側及梵音閣、天臺來閣內有著名的五百羅漢泥塑像，係清・光緒九年（1883）住持梵佛特邀四川著名民間雕塑家黎廣

修率徒所塑，費時七年始告完成。塑像平均高一公尺，外表塗以彩泥。

寺內另保存有黎廣修的淡墨山水壁畫與雲南名僧擔當之楹聯：「托鉢歸來，不爲鐘鳴鼓響；結齋便去，也知鹽盡炭無。」又，寺後山上有雄辯大師之大寂塔。

等楊（1420～1506）

日本臨濟宗畫僧。備中（岡山縣）赤濱人，俗姓小田。字雪舟，號備溪齋、米元山主人、楊知客、雲谷軒。十二歲，入井山寶福寺剃度出家。及長，入京都相國寺洪德禪師之門，並任該寺知客一職。其後，遊鎌倉，師事建長寺玉隱永璵。其間，又從周文、如拙等習水墨畫。寬正年間（1460～1466）渡海至中國，任天童山第一座，從張有聲、李在等人學破墨、設色等畫法，頗有心得。文明元年（1469）歸國，住周防山口雲谷寺。永正三年示寂，世壽八十七。

師擅長於山水畫，其畫風自然天成，氣韻生動，筆力豪放，集日本山水畫之大成，並爲日本繪畫史開創新局。代表作有慧可斷臂圖、破墨山水圖、益田兼堯壽像等。門人頗多，蔚成一派，世稱雲谷流。

〔參考資料〕 《本朝畫史》卷中；《扶桑畫人傳》。

等覺

㈠**佛果之稱**：又稱等正覺，爲佛十號之一。佛所覺知，佛佛相等，故云等覺。如《往生論註》卷上云（大正40・833c）：「以諸法等故，諸如來等，是故諸佛如來名爲等覺。」又如《無量壽經》卷下云（大正12・273a）：「必於無量尊受記成等覺。」

㈡**菩薩修行階次「五十二位」之一**：等覺位爲第五十一位，乃菩薩之最後位。若再經一生，即可補佛處。《天台四教儀》云（大正46・778c）：「更斷一品入等覺位，亦名金剛心，亦名一生補處，亦名有上士。」

對於此一「等覺」之解釋，古有二說：一謂「覺」爲佛果，「等」乃齊等之義，以位鄰佛果，殆與之齊等，故云等覺。如《瓔珞本業經》卷下示五十一位相，文云（大正24・1018b）：

「解與佛同，坐佛坐處，其智見二常無常一切法境，當知如佛名爲學佛，下地一切菩薩，於此菩薩不能別知，於佛名菩薩，於下菩薩名佛。（中略）似佛非佛，一切佛等故。」

此外，又有一說，謂「等」爲等級，謂離佛果有一等級之覺爲等覺。從義《四教儀集解》卷下云（卍續102・104上）：「望於妙覺，猶有一等，比下名覺，故名等覺。」

〔參考資料〕 ㈠《大智度論》卷十。㈡《仁王般若波羅蜜經》卷下〈受持品〉；《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉；《中觀論疏》卷二（本）；《成唯識論述記》卷九（末）；《法華玄義釋籤》卷七；《三論玄疏文義要》卷七。

等活地獄（梵、巴Saṃjīva，藏Yaṅ-sos）

八熱地獄之一。又作活地獄、更活地獄、更生地獄、想地獄。此地獄的罪人，在地獄受苦而死之後，仍再復活受苦，故稱等活地獄。此間罪人互懷害心，彼此相見則如獵人遇鹿，互以鐵爪攫裂，乃至各個破截而死，獄卒亦來粉摧殘骨，但經冷風吹過等等因緣，忽然身形復生，再度受苦。

相傳此地獄之眾生壽命五百歲，其一日一夜相當於四天王的壽量五百歲，而四天王的一日一夜則爲人間五十年。據《正法念處經》卷五所說，等活地獄有屎泥處、刀輪處乃至空中受苦處等十六受苦別處。

關於墮入此地獄之業因，《正法念處經》卷五云（大正17・27b）：

「何業生彼活地獄處？彼比丘若見聞知，或天眼見，若有殺生樂行多作，此業普遍，殺業究竟，和合相應，墮活地獄根本之處。殺生之業有上中下，地獄受苦亦上中下。」

又，依《立世阿毗曇論》卷八所載，昔在

人中，衆多女人共一夫主而互相瞋妬，或多男子共諍一女而起怨家心，或邪淫他婦，或諍田園及車乘等，或二國王諍於隣地，或劫盜他財爲財主所治，共結怨家，如人交陣，更相殘戮；已結怨家，未相解謝，懷此命終，由此業報，故受生等活地獄。

〔參考資料〕《起世經》卷二〈地獄品〉；《雜阿含經》卷四十八；《起世因本經》卷二；《俱舍論》卷十一；《大毗婆沙論》卷一七二；《大智度論》卷十六；《順正理論》卷三十一；《阿毗達磨顯宗論》卷十六。

等流習氣

指親因緣種子。又稱名言習氣、名言種子。爲「異熟習氣」之對稱。「等」是相似之義，「流」是流類之義，「習氣」爲種子的異稱；與所生之果（即現行法）流類相似的能生之因（即種子），即稱等流習氣。也就是指善、惡、無記等三性諸法中，能由善因引生善果，由惡因引生惡果、由無記因引生無記果的能生種子。熏成如是種子的能熏識爲七轉識。

《成唯識論》卷二云（大正31・7c）：

「因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣由六識中有漏善惡熏令生長。（中略）等流習氣爲因緣故，八識體相差別而生。」

此謂「異熟習氣」係指前六識中熏習第八識的有漏善惡種子，即引生異熟果的增上緣種；而「等流習氣」則指七轉識中善、惡、無記等三性爲同類因而熏成第八識的因緣種，令生八識三性之體相。就中，異熟習氣唯通有漏，等流習氣則通有漏、無漏。

又，等流、異熟二種習氣，其體無別，唯依義邊不同而分。《成唯識論演祕》卷二（末）云（大正43・857b）：

「善、惡種子生自現、種，名爲等流；有餘緣助感後異熟，即名異熟。雖體無異，有別勝能，故開爲二。我見熏習方此不如，故不可說。由此異熟必是等流，自有等流不名異熟，即無記種及彼善、惡不招果者。」

◉附：〈等流〉（編譯組）

等流（梵 niṣyanda，巴 nissanda，藏 rgyu-ḥthun-pa），等同流出之意。即指與因同類相似者。《成唯識論述記》卷二（末）解釋等流習氣時，云（大正43・298c）：「等謂相似，流謂流類。即此種子與果性同，相似名等；果是彼類，名之爲流。即從等所流，從因爲名，故名等流。」《俱舍論》卷二十一謂無慚、慳、掉舉是貪之等流，《成唯識論》卷二謂聞熏習係聞淨法界等流之正法而熏起。即無慚等係由貪所流出，正法是由淨法界所衍生。無慚、正法等乃具有與各自之因（貪、淨法界）等同之法，故稱等流。又如稱一類相續爲等流相續，稱染心、淨心其性不變相續爲等流心，依同類因、遍行因而得之果稱爲等流果。

又，《瑜伽師地論》卷五十四將色蘊之相續流轉，分別爲等流流、異熟生流、長養流等三種，其中，等流流有異熟、長養、變異、本性等四種等流色。密教則將佛九界隨類之身稱爲等流身，以其平等流演而九界等同，故立其名。

〔參考資料〕《成唯識論》卷八；《成唯識論述記》卷二（末）；《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《成唯識論了義燈》卷三。

粥（梵peyā、pejā，藏thug-pa）

即稀飯。於佛教中並非正食，係在齋食以外所食用者。粥之種類甚多，《十誦律》卷二十六列有酥粥、油粥、胡麻粥、乳粥、小豆粥、摩沙豆粥、麻子粥、清粥八種。《摩訶僧祇律》卷二十九列酥粥、乳粥、油粥、酪粥、肉粥、魚粥之名。又，禪林中有五味粥、纓絡粥、紅調粥等。此中，十二月八日佛成道之日以雜穀衆味煮成者，稱爲五味粥，又稱臘八粥、紅糟；摻蔬菜和米所煮成者，稱纓絡粥；正月十五日雜紅豆煮成而食者，稱紅調粥。

關於吃粥的緣由，《摩訶僧祇律》卷二十

九云（大正22・462c）：

「粥法者，佛住舍衛城時，城內難陀母、憂婆斯荼羅母半月中三受布薩，八日、十四日、十五日。布薩日作食，先飯比丘，後自食。至明日復作布薩，食作釜飯，逼上飯汁自飲，即覺身中內風除、宿食消，覺飢須食。作是念，阿闍梨是一食人，應當須粥。取多水著少米，合煎去兩分，然後內胡椒、蓽撥。粥熟已，盛滿甕，持詣祇洹精舍，至已，稽首佛足，却住一面，白佛言：唯願世尊聽諸比丘食粥。佛言：從今日後聽食粥。」

又，《四分律》卷十三謂粥有五利，即除飢、除渴、除風、消宿食、大小便調適。《摩訶僧祇律》卷二十九謂有十利，即增長色、力、壽、樂、辭、清辯，除宿食、風，消飢、渴。

另據《釋氏要覽》卷上所述，早晨始得食粥。其文云（大正54・274b）：「四分律云：明相出始得食粥，餘皆非食。」至後世，亦吃晚粥，且併稱朝粥晚粥為兩粥。此外，叢林中，於街坊勸化粥者稱為粥街坊，掌理朝粥者稱為粥頭。

〔參考資料〕《四分律》卷十四；《摩訶僧祇律》卷三十四；《五分律》卷二十七；《十誦律》卷十四；《法苑珠林》卷四十二、卷九十一；《勅修百丈清規》卷六〈大眾章〉；《釋氏稽古略》卷三。

粟特國（Sogdh）

西域古國。位在帕米爾以西，錫爾河與阿姆河二大河之間，相當於烏茲別克共和國，中心都市為撒馬爾干（Samarkaand）。盛產米、麥等農作物。此地原屬波斯帝國，亞歷山大大帝東征時納為其版圖，後成為大夏王國的一部份。前漢時屬於康居國，其後相繼受大月氏、貴霜王朝、薩珊朝波斯、嚈噠、突厥所支配。在我國南北朝時代，此地亦稱為胡。唐・玄奘稱之為窣利。《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》稱之為康國，但此康國並非指康居國。

此國自古即為東西交易的中心地之一，居民屬伊朗系，擅長經商，用粟特語，信奉祆教。但在八世紀以後由於阿拉伯人的入侵而轉信回教。若據《北史》、《隋書》〈西域列傳〉卷四十八、《唐書》等所載，此地祆佛二教皆曾流行。又，《大唐西域記》卷一謂窣利乃素葉水城至阿姆河以北一帶的地方。近人曾在素葉水城發現祆教教徒的墓地（七、八世紀）、基督教的教堂遺址與墓地（八世紀），以及兩處佛教寺院的遺址。十三世紀，該國因成吉思汗的侵略，曾一度荒廢。1369年復興。1868年為蘇俄所佔領，其後為蘇俄聯邦所屬。蘇聯解體後乃告獨立。

此國所用的粟特語，屬中期伊朗語的東方方言之一，從右而左橫寫，後成為政治、通商及宗教等交流時的共同語言及媒介語言，而為東西土耳其斯坦所廣用。以粟特語所書寫的文獻，其分布範圍甚廣，東至吐魯蕃（高昌）、克羅蘭那（樓蘭），甚至遠至敦煌及長安，北至外蒙古的喀拉巴爾加斯姆，南至印度的最北部、西藏高原西南方的拉達克。近年從中亞發現甚多粟特語文獻，其中在敦煌千佛洞與吐魯蕃盆地曾發現粟特語佛典，如敦煌出土的《長爪梵志請問經》、《維摩詰所說經》、《佛說觀佛三昧經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《央掘魔羅經》、《善惡因果經》（偽經）等，吐魯蕃盆地出土的《金剛般若波羅蜜經》、《金光明最勝王經》、《大般涅槃經》等經斷片。此等佛典大多是漢文佛典的轉譯或翻譯，其成立年代據推測大約是在七世紀後半至八世紀前半之間。

◉附一：〈粟特文獻〉（編譯組）

粟特文獻，指以屬於中世伊朗語系之粟特（Sogdh）語所書寫的文獻。粟特語為西域古國粟特國居民所使用的語言，其國以現今撒馬爾干（Samarkaand）為中心，位在錫爾河與阿姆河二大河之間。此地人民擅長經商，活動範圍遍及中亞東半的廣泛地區。粟特語曾經成

爲中亞一帶政治、通商及宗教等交流時的共同語言，因此粟特文獻的分布範圍甚廣。

粟特語文獻的種類雜多，大致可分爲宗教與世俗二類。宗教文獻方面包括佛教、摩尼教、基督教等，今所發現者，以佛典類爲多。粟特語佛典大多轉譯自漢文佛典，有《維摩詰所問經》、《蓮華寶珠陀羅尼》、《青頸陀羅尼》、《藥師如來本願功德經》、《楞伽阿跋多羅寶經》等等，大部份是在敦煌千佛洞發現的。另外，在吐魯蕃發現有摩尼教及基督教的經典。

世俗文獻中，於敦煌之西所發現的書簡類，係粟特文獻中最古老的資料，依伯希和等人的推定，當係西元二至六世紀之遺物。然亦有人推定爲四世紀初所書寫者。又，在撒馬爾干西方亦發現寫在紙、皮、木上，有關經濟、法律的文書。另在西藏西端的拉達克與蒙古高原，發現有以粟特語寫成的碑文。其中，拉達克碑文大約作於九世紀中葉，是屬於最晚期的粟特文獻。

◉附二：護雅夫著・張桐生譯〈粟特人與佛教〉（摘錄自《絲路與佛教文化》）

粟特語佛典的出土地爲敦煌的千佛洞和吐魯蕃盆地。敦煌千佛洞的佛典是由英國的斯坦因、法國的伯希和和俄國的奧登柏格所發現的；吐魯蕃盆地的佛典則是由德國的古留維第爾和魯可克所發現的，他們都分別將獵物帶回了自己的國家。

在這些佛典裏面，數目龐大而在研究上又有相當進展的是敦煌出土的佛典，這些佛典都是斷片或一部份，下面就不按順序的把它們舉出來：《長爪梵志請問經》、《Vessantara本生譚》（據說與《太子須大拏經》有很大的不同）、《觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼神呪經》、《維摩詰所說經》、《佛說觀佛三昧海經》、《金剛般若波羅蜜經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《央掘魔羅經》、《藥師琉璃光如來本願功德經》、《不空羂索呪心經》、《Niakaṇṭhadhāraṇi》、《非難飲酒經》、《Sūkasūtra》、《Jataka》（本生譚）、《Avadāna》（譬喩）佛典、《善惡因果經》（僞經）、《佛爲心王菩薩說投陀經》（僞經）等。

在吐魯蕃盆地所發現的佛典裏面有一些斷片被認爲是《金剛般若波羅蜜經》、《金光明最勝王經》、《大般涅槃經》等的斷片。

這些佛典翻譯成粟特語的年代並不明確，不過，其中只有《非難飲酒經》在跋文中記明是在「沙拉古之都」（自伯希和的學說以來，據說這裏指的是洛陽），於開元十六年（728）翻譯的，所以，一般認爲粟特語譯佛典大約成立於七世紀後半到八世紀前半之間。

粟特語佛典裏面有兩本在跋文裏面分別記明是從印度語、龜茲語所翻譯過來的，不過，凡是能夠歸類於某一種經典的粟特語佛典，幾乎全部都是漢文佛典的轉譯、翻譯。我們所以這麼認爲，是因爲漢文佛典的用語和語法上的各種特徵，在粟特語的佛典裏面也可以原封不動的找到。比方說，粟特語的《維摩詰所說經》就是從漢譯本忠實地一句一句翻譯過來的，我們不能想像還有其他的情形。又如在《善惡因果經》裏面有許多直接從漢語音譯過來的語彙。此外，《非難飲酒經》的跋中雖然記明是從印度語翻譯過來的，可是在這裏面却出現了許多譯自漢文佛典的本子當中所用的特殊的表現，所以，這也可能是從漢文的原典翻譯過來的吧！那麼，在跋文中所記的譯自「印度語」又表示了什麼意思呢？這難道是一種「潛在意識」的流露嗎？還是爲了使這部經具備佛典的權威性，才說是直接譯自印度語的呢？——我們有這些推測。

粟特語的佛典既然大部份都是漢文佛典的重譯、翻譯，那麼，在敦煌以及吐魯蕃盆地的粟特人的佛教信仰上，中國系統應該是佔有支配性的地位的。

前面也提到過，根據敦煌、吐魯蕃盆地發現的漢文文書，我們知道敦煌附近及吐魯蕃盆

地在七至八世紀有許多粟特人，與取有漢人名字的人混住在一起，和漢人之間有過各種關係。而在同樣的地方也發現了幾乎是同一時代（七至八世紀）的粟特語譯佛典，這些粟特語譯佛典的譯者一定有許多就是在漢文文書裏面所說的定居在敦煌、吐魯蕃盆地的粟特人，而這些粟特人與漢人社會又有著密切的關係，所以，他們的佛教與其說是屬於印度系統，不如說是屬於中國系統，這應該是當然的事吧！

關於粟特語譯的佛典還有許多許多話要說，可是，在這裏都加以省略。現在只對在東西文化的交流上，粟特人的佛教徒所發生的作用加以說明一下。

第一，由於粟特佛教徒社會與摩尼教徒的社會相互影響的緣故，使得佛教的思想、概念、主題和用語等也出現於中亞和中國的摩尼教文獻上。關於中亞的佛教和摩尼教在用語上互相影響的問題，雖然已有先驅的研究，可是，有組織的東西到現在為止還沒有出現。在這方面，漢文的摩尼教文獻一方面反映了中亞的伊朗語摩尼教文獻，一方面又應該顯示了佛教對摩尼教文獻的影響，所以很受我們的重視，在這方面，粟特人的佛教徒社會很可能為表現佛教的思想、概念或主題提供了必要的用語，這可以說是一個很好的研究問題。

第二，各種各樣的故事類以及故事中所表現的主題是如何傳播到中亞去的呢？在這方面，粟特人曾經有過很大的貢獻，這從粟特文故事類的存在已經得到了證明。

在敦煌發現的文學文獻中，最有名的是所謂的「變文」。關於「變文」中的「變」字的意思，有各種不同的看法，這原來大概是指把佛說或佛教故事用繪畫表現出來的「變相圖」。而「變文」就是以「變相圖」（有時只稱「變」）為中心，藉著「白」、「散文」和「唱」（將散文的內容加以濃縮後的韻文），把「變相圖」說給人聽的一種圖解講唱說法的台詞。它們的年代大多不明，似乎在八世紀初已經存在，據說以十世紀的為最多，在十一世紀初遭到禁止。這種「變文」的講唱說法在敦煌曾經盛行一時，有人指出「變文」的性質與現存的粟特文故事類之間，顯示了某種類似的地方。

前面也說過，粟特人的佛教徒社會與漢人佛教徒在敦煌附近曾經保持過密切的接觸，這些粟特人接觸了「變文」，而且加以熟記應用應該是很自然的事吧！這麼一來，粟特的佛教徒對「變文」這種文學樣式向中亞的傳播發生過某種作用也不是不可想像的事了。

第三，我要提出來的是，各種各樣的佛教思想、概念或主題等向中亞及回教徒世界傳播這個事實以及與粟特人的關係，我下面只舉出一個例子來說明，在阿拉伯語的書籍裏面有一種叫做《比勞哈爾與尤達薩夫之書（Kitāb Bilawhar wa-Yūdāsaf）》的書，書名裏面的尤達薩夫（Yūdāsaf）是布達薩夫（Būdāsaf, Būdhāsaf）的筆誤，我下面就簡單的介紹一下布達薩夫的故事內容。

印度的蘇拉巴特（Sūlābaṭ）王賈納薩爾（Janaysar）年長無子。一日，王子在一種奇特的方式下誕生了，取名布達薩夫，占星師預言說，這個王子的偉大恐非現世之物，父王就把他幽閉隔離於一個都市裏，使他不知人間的苦惱。布達薩夫成長後，厭惡幽閉的生活，百般要求外出。一天，他乘馬外遊，途中見弱不禁風者二人，又見一衰弱老者搖搖欲墜，始知人間有脆弱、死亡。正當此時，沙南第布（Sarandīb）的高德隱者比勞哈爾喬裝前來，藉各種喻話對布達薩夫說教，使他深信人世之空虛無常及苦行、禁欲生活的益處。比勞哈爾勸他不可耽溺於名聲、財富和飲食，要排斥性的快樂及其他一切世俗肉體的愉悅。

賈納薩爾王對比勞哈爾抱有敵意，反對王子的改宗，可是由於敗於宗論而只好屈服。布達薩夫遂出宮，踏上傳道之旅程，一路上遇到各種事情，最後抵達克什米爾，在那裏，把自己所學託於阿巴比第（Abābid）而歿。以上是比勞哈爾和布達薩夫故事的大概情形。

從上面的簡約的介紹，我們大概也可以想像到這個故事就是喬達摩佛陀，也就是釋迦牟尼佛陀的生涯事蹟，布達薩夫和阿巴比第分別就是Bodhisattva（菩提薩埵、菩薩）和Ananda（阿難陀、阿難）的變音。我們或許可以在比勞哈爾的身上看到傳說釋迦在他的母國迦毗羅城所遇到的爲了「自我抑制、平靜、從苦惱中完全解放」而流浪的一個人物的影子。

在這個故事當中，有的地方會使人聯想到《Buddhacarita》（《佛所行讚》），《Lalitavistara》（《普曜經》、《方等本起經》）等各種Jataka（本生譚）。不過，一般認爲這個故事並非印度傳說的直譯，而是以釋迦的傳奇性的生涯中所發生的各種故事爲中心，再加上許多其他的成分而形成的，故事中所出現的喻話也包括了《新約聖經》裏面的東西。

當我們要考察上面這個起源於印度的SANSKRIT（雅語）原典是如何向西方傳播的時候，我們能夠參考的首先是伊朗摩尼教徒把這個故事用波斯語抄寫下來的寫本，波斯語寫本是用韻文寫的，其中有一種寫本的成立年代據說不會遲於十世紀前半，這個寫本值得注意的是，主人公的名字的第二音節的母音，這在阿拉伯語中是a，可是在這個寫本裏面却是dı（全名作Bwdysf〈Bōdīsaf〉），這可以說更正確的把菩提薩埵（Bodhisattva）的音譯了出來（當然不能說是忠於原文），從這件事來看，把這個故事傳到西方去的是中亞的伊朗摩尼教徒的看法應該是正確的吧！中亞的伊朗摩尼教徒社會主要是由粟特人組成的，而且，剛才也說過，粟特的摩尼教徒與粟特的佛教徒曾經保持著很密切的關係，所以，我們所說的這個佛傳，必然是經由粟特佛教徒傳到伊朗的摩尼教徒當中去的。

如果我們的推理沒有錯的話，有關釋迦的生涯、事蹟的故事是由粟特的佛教徒傳給粟特的摩尼教徒，其中經過各種變化，再由粟特的摩尼教徒傳到回教世界去，在一個接一個的抄寫過程當中，一定是由於阿拉伯文字中的點（發音符）的打法發生了錯誤，結果才會使Būdāsaf, Būdhāsaf變成了Yūdāsaf。

這個《比勞哈爾與尤達薩夫之書》和與它類似的《卡利拉與第姆那（Kalīla wa-Dimna）》以及有名的辛巴達（Sindbād）的故事同樣的廣傳於回教的世界。

〔參考資料〕　《後漢書》卷八十八〈西域傳〉；《北史》卷九十七〈西域列傳〉；《往五天竺國傳》；《通典》卷一九三；《絲路與佛教》第五章（《世界佛學名著譯叢》55）。

絳央却傑（藏Ḥjam-dbyaṅs chos-rje；1379～1449）

音譯又作甲養曲吉，意爲文殊法王。其名爲札西貝舟（Bkra-śis dpal-ldan，吉祥德）。係藏傳佛教格魯派開祖宗喀巴的弟子。自幼聰穎，於澤當寺出家，又歷訪桑浦、覺摩瓏諸寺，後依止宗喀巴。曾奉宗喀巴之命，於拉薩西方約五哩之丘陵上創建別蚌寺（Ḥbras-spuṅs）。此寺歷時七年始告完成，爲格魯派四大寺之一，至達賴五世爲止，向爲法王之宮殿。別蚌寺完成後，絳央却傑即任該寺座主，於三十餘年間致力推展別蚌寺之佛學研究。

絕觀論

敦煌出土的佛典之一。一卷。又名《三藏法師菩提達磨絕觀論》、《入理緣門》、《菩提心境相融一合論》。收在《禪宗全書》第三十六册。全書內容係採取師（名爲入理）徒（號爲緣門）問答的形式，站在絕觀的立場，闡明禪的觀行。其思想類似《寶藏論》。

關於本書的作者，衆說紛紜。日本學者久野芳隆與關口眞大據《宗鏡錄》卷九、卷三十、卷七十九、卷九十七，《祖堂集》卷三以及《圓覺經大疏抄》卷十一等所引，撰文論證此書爲唐代牛頭法融（594～657）的著作；關口《達磨大師的研究》中對此又詳加論證。此外，柳田聖山在《初期禪宗史書的研究》書中，指出敦煌本《絕觀論》當爲法融承達磨《二入

四行論》之意而撰。又，本書的寫本現有六種，即：日本積翠軒本、巴黎國立圖書館所藏的四種寫本（編號爲P.2045、P.2732、P.2074、P.2885）、北京本閏字八四。

結使

簡稱爲結。它是一類能夠束縛衆生的心、結集生死，而使衆生不得出離生死流轉的煩惱。

從典籍上看，諸結說最初見於四阿含經。《中阿含經》卷三十三說衆生有慳、嫉二結，《雜阿含經》卷三十二說衆生有愛、恚、無明三結（《俱舍論》卷二十一同），《增一阿含經》卷十七說衆生有身邪、戒盜、疑三結（《大毗婆沙論》卷四十六、《顯揚聖教論》卷十六說同），《增一阿含經》卷二十說衆生有欲、瞋恚、愚癡、利養四結（《成實論》卷十說衆生有貪身、恚身、戒取身、貪著是實取身四結），《中阿含經》卷五十六說衆生有貪、瞋、慢、嫉、慳五結（《發智論》卷三、《集異門足論》卷十二、《大毗婆沙論》卷四十九、《俱舍論》卷二十一同）。《辯中邊論》卷上說衆生有愛、恚、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳九結（《發智論》卷三、《成實論》卷十二、《俱舍論》卷二十一、《雜集論》卷六同）。總之，這一些結使都是繫縛衆生的身心，使衆生永遠沈淪於生死流轉的煩惱。

衆生生死流轉的主因是「業」，而諸結爲它的增上緣。衆生的生死流轉，不出乎這個世界，由於衆生自身的造業不同，對它的感受也不一樣。這世界可分爲三種：(1)欲界，(2)色界，(3)無色界，即所謂三界。其中欲界是比較低級的世界，又叫做下界，色界與無色界是比較高級的世界，又叫做上二界。在三界中，有五種結是束縛衆生在欲界中的煩惱，有五種結是束縛衆生在色界與無色界中的煩惱要素，這樣就有五下分結與五上分結。

五下分結——是隨順欲界生死的煩惱。主要有五種：(1)欲貪，(2)瞋恚，(3)身見，(4)戒禁取見，(5)疑。這五種之中，欲貪是對於事物貪求的欲望；瞋恚是對於所追求的事物達不到目的而發生的忿怒；身見是於自身執著爲我的見；戒禁取見是聽聞異端邪說之後，不加思索，就把它所規定的種種「戒」和「禁」，以及「戒」和「禁」所依附的物我認爲最勝而能得無上清淨的妙法；疑是被欲望所迷惑，對於正法生疑惑不信的心理。這五種繫縛欲界衆生的「結使」，因爲它具備「四下」的意思，所以叫「五下分結」。第一，是界下，貪欲、瞋恚這些「結使」惟限於欲界，不在上二界；第二，是果下，由貪瞋戒取這些「結使」爲因，能招受「三塗」下劣的惡果；第三，是人下，身見戒取與疑等「結使」，只有凡夫才有，聖人是不會有的；第四，所障下，身見戒取與疑僅能障礙初果。

其次五上分結——是隨順色界無色界生死的煩惱。主要有五種：(1)無明，(2)慢，(3)掉舉，(4)色貪，(5)無色貪。這裏面的無明不是根本無明，而只是說由於愚癡不明義理的那種煩惱；慢是驕傲自滿，盛氣凌人；掉舉是躁動嬉戲；色貪是對於色界的貪愛；無色貪是對於無色界的貪愛。這五種繫縛色界無色界衆生的「結使」，因爲具備「三上」的意義，所以叫做「五上分結」。第一，是界上，無明等五種「結使」均在上二界（即色界、無色界）中生起；第二，人上，無明等五種「結使」均是「學人」所起的煩惱；第三，所障上，無明等五種「結使」都能障礙「無學」上果。由於有「五下分結」爲「業」的增上緣，衆生便長此爲欲界繫縛不能超脫；由於有「五上分結」爲「業」的增上緣，衆生便長此爲色界、無色界所繫縛不能超脫。總之，依於上下分結，衆生就不得不長此生死流轉於「三界」。（田光烈）

〔參考資料〕《大智度論》卷一、卷五；《大乘義章》卷五。

結界

(一)（梵sīmābandha，巴sīmam samman-

nati）僧尼爲使其戒行無缺失而區劃一定的區域以從事修持活動，稱爲結界。可分爲：

⑴**攝僧界**：爲集聚僧侶以行布薩等行事，而劃定的某一特定區域。有自然界與作法界之別。前者爲：以自然界中的特定場所爲界。具體而言，即聚落界、蘭若界（村莊外的安靜場所）、道行界（僧侶遊行時可依所住之處縱橫一拘盧舍爲界）、水界（水所流經處）。作法界：指僧尼用來作僧事的地方，依其作法可劃分爲大界、戒場、小界。

⑵**攝衣界**：僧尼爲使其離三衣而宿時，不犯離宿之過，所劃定的區域。

⑶**攝食界**：僧尼爲使其貯存食物或烹煮食物時，不犯宿煮之過，所劃定的區域。

㈡指伽藍的區域，或劃定堂塔、伽藍的區域。

㈢指密教於修法時，爲使魔障不入，所劃定的區域。該劃定區域稱爲結界地。如日本之高野山、比叡山。

㈣指禪宗所區劃的，作爲修行道場的一定區域。

㈤特指禁止女性、魚、肉等進入之處。該記號之石塊稱爲結界石。如日本三鈷寺門外有石碑，刻有「不許女人、魚肉、五辛等，妄入山門。」

◉附：〈傳戒正範〉卷一〈淨堂集衆〉（摘錄）

凡欲作法，須先結界。若三重界相如法，無諸妨礙，乃能成辦一切。所謂律制僧居，必依結界，僧弘律制，豈越於斯。初發心者，來入伽藍從僧乞戒，應先集僧唱方結界畢。次預請和尚允示日期，即白引禮師，便於淨堂集衆。次則通啓二阿闍黎師，方可入室禮請。結界時，新求戒者，須驅出至眼見耳不聞處。若久行律處所，戒場久定，不須逐期唱方。

〔參考資料〕 ㈠《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上之二；《四分律行事鈔資持記》卷上之二；《四分律刪補隨機羯磨》卷上；《僧羯磨》卷上；《尼羯磨》卷上。㈡《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》；《蘇悉地羯羅供養法》卷中；《不空羂索神變真言經》卷二；《守護國界主陀羅尼經》卷九；《准提大明陀羅尼經》。

結夏

指結夏安居之制。亦稱結制。每年四月十六日即爲結夏之始。七月十五日結束，謂之解夏或解制。《禪苑清規》卷二云（卍續111・887上）：「行脚人欲就處所結夏，須於半日前掛搭，所貴茶湯、人事不至倉卒。」關於其儀節，《勅修百丈清規》卷七〈結制禮儀〉條有詳細的記載。又，結夏修行時，衆僧所設的供養食，稱爲「結夏齋」；結制時書示有茶點之掛牌，稱爲「結夏茶牓」；向護法的土地神及守護諸堂的諸天善神，祈願結制安居圓滿完成的念誦，稱爲「結夏念誦」。

此外，結夏期間的中間日，稱爲「半夏」。半夏之前的一個半月，稱爲「前半夏」，之後的一個半月稱爲「後半夏」。參與結夏安居者，未到解夏之時，即中途退出者，謂之「破夏」。

◉附一：王景琳〈結夏安居〉（摘錄自《中國古代僧尼生活》）

夏安居從夏季的第一個月開始，時間爲九旬，這是根據印度曆法而定的。印度曆法將一年分爲三季，如果用中國古代曆法換算，自十二月十六日到四月十五日是春季，四月十六日到八月十五日是夏季，八月十六日到十二月十五日爲冬季。安居期在印度是九十天，正好相當於中國農曆的夏季三個月。所以，漢化寺院的夏安居期也就定在夏季三個月，從四月十六日到七月十五日的這一段時間了。

佛教規定夏季爲安居期，與佛教的教義有著密切的關係。印度夏季有三個月的雨期，這一段時間正是萬物萌發生長的時期。爲了避免僧尼外出時會在無意之中傷害了草木小蟲，犯了「殺生」大戒，違背了佛教大慈大悲的根本精神，所以，佛教規定僧尼在雨期必須居於精

舍，不得外出，這樣，旣可防止傷生破戒，又可使僧尼有一個專心講經修道的機會。

安居開始的時間一般是四月十六日，但由於種種原因如果安居在四月十六日開始不了，也可向後推延。由此，安居又有所謂「前安居」、「中安居」、「後安居」三種。四月十六日開始的安居稱爲「前安居」，四月十七日至五月十五日之間開始的安居稱爲「中安居」，五月十六日開始的安居稱爲「後安居」。但無論如何，安居期不能少於九十天，故安居的開始日期也不能超過五月十六日。因爲印度的夏季從四月十六日到八月十五日是四個月，而安居期只需要三個月，所以，在四月十六日到五月十六日這一個月的時間裏，哪一天開始安居，都能在八月十五日以前到九十天，都能與夏安居的時間相符。不過，寺院一般都以前安居爲原則，中後安居只是一種對不能按時開始安居的補救。

安居生活雖然極爲單調、閉塞、寂寞，但進入安居時舉行的儀式却很隆重。四月十五日，也就是夏安居的前一天，寺裏一早就掛出了「安居」的牌示。這一天，整個寺院都呈現出一片繁忙景象。知客知會維那及各寮堂負責人，忙著開列僧衆名號、戒臘，並登記造册。知事則忙於淸點人數。法堂（或齋堂）裏香燈師正在爲所有的僧衆舖設蒲團。法堂正中上首，早已擺好一張方桌，上面供著釋迦牟尼的小像一尊，或者供著寫有「安居會上，中天教主，本師釋迦牟尼佛」的牌位。佛像左邊，準備了住持之座。前廊下桌子上，則擺上了韋馱天像。堂中央的小桌上，擺著籌盤、空盤。另外，在佛像、韋馱像、住持座前也都放置了一枚大籌，等著行佛時用。爲了不致在第二天安居儀式上出現混亂，十五日這一天寺內還要專門請住持招集僧衆講習禮儀，使大家熟悉安居儀式的各項程序。

四月十六日一早，安居期開始。安居儀式的第一項內容，就是到大殿拜佛。早粥後，隨著三聲大鐘長鳴，僧衆便齊集大殿燒香、拜佛。先由維那領著衆人唱道：「釋迦如來，結夏安居」，衆僧隨聲而和。維那拈香，拜佛之後歸位，僧衆則齊聲唱頌〈安居文〉：「大德一心念，我比丘某甲，今依某某寺僧伽藍大界內，夏三月結制安居。」連唱三遍，再齊誦〈大悲咒〉三遍，然後繞佛，繞佛歸位念偈咒，向佛祖表心跡：「衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷。法門無量誓願學，佛道無上誓願成。唵，鉢囉末憐陁顆娑婆訶。」這段偈語要三唱三和。唱和完畢，緊接著跪唸〈怡山文〉，再起立結讚：

「安居期結，道體先成，殷勤發願猛修行。經論作規繩，戒律圓明，頓登法王身。歡喜地菩薩摩訶薩（三次稱學）。」

復唱迴向偈：

「結夏功德殊勝行，無邊勝福皆迴向，普願沉溺諸有情，速往無量光佛刹，十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。」

讚聲即落，衆僧應齊向釋迦佛三拜，再回到法堂。拜佛儀式是寺院進入安居期的序曲，它標誌著寺院安居的開始。

僧衆回到法堂，即正式開始進行安居修行。安居期內，朝暮課誦仍照常進行，其餘時間，安禪的僧人照例坐禪，不坐禪的僧人便以念佛爲常課。每日早粥後上殿，念《楞嚴經》中〈勢至圓通章〉一遍，〈大悲咒〉、〈十小咒〉、《心經》各一遍，念佛號五百聲。小食（禪家早晨所吃的點心）後，念《十六觀經》中〈雜想觀章〉一遍，〈往生咒〉三遍，佛號五百聲，禮阿彌陀佛十二拜。午飯後念《大懺悔文》，佛號五百聲。晚課照常。黃昏後，再念《十六觀經》中〈上品上生章〉一遍，〈往生咒〉三遍，念佛號千聲，拜阿彌陀佛十二拜。

安居期內，寺院中不但要每日按時誦經念佛號，還有講經、講律、講論的習俗。一般情況下，經、律、論都由住持主講，有時則由住持委託他人代講。講課地點設在法堂。

寺院在安居期還多設有安居規約。安居規

約要比平素寺規更細，如在講課期間，僧人破了根本大戒、喝酒、與人爭吵、詆譭講法、詆譭法師或同學，都要被趕出寺院；倘有僧人不與衆人共同上堂、三次不到或偷看其他書籍、打瞌睡、不用心聽講等等，都要被趕出講堂或受罰。

這樣的安居生活經過三個月九十天，到七月十五日結束，這就是所謂「解夏」。「解夏」也像「結夏」一樣，舉行一番類似的儀式，要由住持向全寺僧衆正式宣布「安居結束」。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷七〈節臘章〉；《禪苑清規》卷三〈監院〉、卷五〈僧堂內煎點〉。

結集（梵、巴saṃgīti，藏bkaḥ-bsdu-ba）

意爲合誦或會誦。即集合諸僧，誦出佛陀遺教，並加以審訂、編次的集會。又稱集法、集法藏、結經。蓋往古印度書寫不備，佛法唯藉憶持傳承，因此於佛滅以後，諸弟子即須集會，各誦出其所親聞之法，甄別異同，辨明邪正，以集成佛所說之法藏，如此既可防止遺教之散逸，又可確立教權。

結集的過程，大致有三階段：

⑴**誦出**：由聖弟子就其記憶所及而誦出。

⑵**共同審定**：將誦出的文句，經與會大衆共同審定，以判定是否佛說，是否佛法，如《摩訶僧祇律》卷三十三云（大正22・491b）：「阿難言：諸長老若使我集者，如法者隨喜，不如法者應遮，若不相應應遮，勿見尊重而不遮，是義非義，願見告示。」

⑶**編成次第**：即將誦出的經與律，分爲部類，編成次第，甚至結爲嗢拕南頌以便憶持，如《瑜伽師地論》卷八十五云（大正30・772c）：「結集者，爲令聖教久住，結嗢拕南頌，隨其所應，次第安布。」結嗢拕南頌，即《分別功德論》卷一所說的「錄十經爲一偈」。

佛涅槃後不久有第一次結集，其後，就律藏等之異議，相繼舉行第二次、第三次。但南傳與北傳佛教文獻的記載並不一致，因此結集次數稍有異說。然若綜合兩傳文獻，加以推定，可知大致有下列四次。茲略述如下：

第一結集係於佛入滅之年，在阿闍世王保護之下舉行。當時五百阿羅漢會集於摩揭陀國王舍城外七葉窟，以摩訶迦葉爲上首。此次結集又稱五百集法、五百結集、五百出。《有部毗奈耶雜事》卷三十九載有當時結集的情形。

關於此次結集的誦出者，《五分律》卷三十、《摩訶僧祇律》卷三十二、《善見律毗婆沙》卷一等書，謂優波離結集律、阿難結集經；《有部毗奈耶雜事》卷三十九、《阿育王經》卷六、《阿育王傳》卷四、《付法藏因緣傳》卷一、《大唐西域記》卷九、《大慈恩寺三藏法師傳》卷三等書，謂摩訶迦葉另外自行結集阿毗曇。《十誦律》卷六十、《四分律》卷五十四、《大智度論》卷二等書，以阿毗曇之結集者爲阿難。《部執異論疏》、《大乘法苑義林章》卷二（本）認爲是富樓那。緬甸所傳說是阿㝹婁陀。此外，《迦葉結經》及《撰集三藏及雜藏傳》等書，認爲三藏皆爲阿難所結集。

關於與會者之人數，《五分律》卷三十、《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷五等書，皆說五百人；但《大智度論》卷二、《大唐西域記》卷九等書，說有一千人。按，依據《四分律》卷五十四、《毗尼母經》卷四等書所載，富樓那聞及五百阿羅漢舉行結集大會時，曾與五百比丘俱往王舍城會合。因此，一千之數，也許是五百羅漢加上富樓那之徒五百人，合計而成。

此次結集之會期，諸律皆未載。《大唐西域記》卷九說三個月，錫蘭及緬甸所傳則作七個月。當時所結集而成者，即所謂小乘法藏。關於大乘經典之結集，《菩薩處胎經》卷七〈出經品〉記載，五百阿羅漢受大迦葉之教，至十方恆沙刹土，集八億四千比丘，以阿難爲上首，結集菩薩藏、聲聞藏、戒律藏；又集胎化藏、中陰藏、摩訶衍方等藏、戒律藏、十住菩薩藏、雜藏、金剛藏、佛藏等八藏。《大智度論》卷一百謂文殊尸利及彌勒等，與阿難共集摩訶衍。但此等記載之是否可信仍無法確知。

第二結集，係在佛滅百年時，毗舍離附近的跋耆族比丘就戒律產生異見，行「十事非法」。爲此，七百比丘集會於毗舍離城，以耶舍爲上首而舉行結集。此次結集又稱爲七百集法、第二集法藏、第二集。蓋此次合誦，單集律藏，主要目標在定跋耆族比丘所行十事爲非法。關於此事之年代，《十誦律》卷五十六及卷六十、《有部毗奈耶雜事》卷四、《大唐西域記》卷七等書，認爲是在佛滅一一〇年；《善見律毗婆沙》卷一、《島史》、《大史》及緬甸所傳，認爲是在佛滅一百年。又，《大史》載其會期爲八個月。

此次結集又稱爲「毗舍離結集」，由於參加者多爲佛教長老，故又稱爲「上座部結集」。然而，當時毗舍離的比丘不服上座部的決定，於是另召集約萬人之集會，定十事爲合法。由於參與者衆多，故被稱爲「大衆部結集」。

第三結集，相傳係於佛滅二三六年舉行。當時曾得阿育王之護持，一千比丘會集於摩揭陀國波吒釐子城之阿育僧伽藍，以目犍連子帝須爲上首。此次結集，僅載於南方所傳。如《善見律毗婆沙》卷二、《島史》、《大史》及緬甸文獻。至於北方所傳諸律論則未見記載。當時所結集的是上座部的三藏聖典，並編輯《論事》一書。

第四結集，相傳係於佛滅四百年舉行。在迦膩色迦王護持下，會集迦濕彌羅國之五百阿羅漢，以脇、世友二人爲上首，共同結集三藏，並附加解釋。當時所集論藏的解釋即現存之《大毗婆沙論》，故又稱之爲「婆沙結集」。此次結集，載於《阿毗曇毗婆沙論》序、《婆藪槃豆法師傳》、《三論玄義》、《大唐西域記》卷三、《大毗婆沙論》卷二百、《大慈恩寺三藏法師傳》卷二等書，然而印度諸論及南傳佛典皆未記載。另外，南傳佛教將十九世紀在斯里蘭卡舉行的五百僧人結集，作爲第四次結集。該次結集首次將巴利語三藏輯錄成册。

此外，緬甸敏東王於1871年，召集二千四百位高僧，在首都曼德勒（Mandalay，梵文意爲多寶城）舉行三藏結集。此次結集以律藏爲中心，考訂校對聖典原文的異同，經五個月完成，而且將結集三藏文字分別鐫刻於七二九塊方形大理石上，豎立於曼德勒山下之拘他陀塔寺（Kuthodaw）內。在周圍又有四十五個佛塔圍繞著。此又稱爲第五次結集。此外，1954年五月十七日的「衛塞節」，緬甸佛教徒在國家贊助下，於仰光北郊五里處的藝固山崗上結集、排印緬文三藏聖典，並邀請世界各地僧衆參加，此稱第六次結集。

另據《結集史》（1789年泰國伐奈那親王著，經拉瑪六世於1923年勅令出版）所載，南傳上座部共舉行九次結集，前三次在印度，中間四次在斯里蘭卡，最後二次在泰國。前五次結集，經考證與《大史》所記相同，而第六次至第九次則未能取得泰國以外的南傳諸國之認可。

◉附一：水野弘元《佛教要語的基礎知識》第二章（摘錄）

釋尊八十歲時入滅於拘尸那羅的娑羅雙樹間，爲了使「法與律」這個法財能正確地流傳於後世，於是經由摩訶迦葉提議，在這年雨季的三個月期間中，在摩揭陀國首都王舍城外的「七葉窟」，由佛弟子中最優秀的五百位阿羅漢，將佛一生中所說的「法與律」結集起來，這就是第一次結集。又稱爲王舍城結集或五百人結集。

這裏所謂的「結集」（saṅgīti）是「合誦」的意思。由與會的阿羅漢們背誦出佛生前所說的法與律，然後再互相討論確定是否與佛說相違背。所以這個集會可說是爲了確定佛陀教法而開的佛典編集會議。當時當然是有文字的，但只用於商業貿易與國家公文書信等方面；而宗教、哲學等神聖的文獻則是沒有筆錄的，這些思想資料完全靠記憶來保存，以一種由口入耳的口誦法傳承。這是印度自古以來的風俗習慣，佛教也依循這個風俗，古代經與律的內

容也都是經由口誦記憶的方式而得以承續流傳。（中略）

在第一次結集裏，由佛弟子中第一長老摩訶迦葉擔任主席，由多聞第一的阿難負責背誦「法」的部份，持律第一的優波離負責背誦「律」的部份。

在佛滅的時候，阿難（Ānanda，慶喜）還沒有證得阿羅漢。但因爲他是釋尊的堂弟，侍奉釋尊無微不至，在佛陀最後二十五年的說法裏，常隨侍於釋尊左右，因此在這段時期中，佛所說的法他不但得以完全聽聞，同時他也能完全的背誦記憶起來。而佛陀以前的說法，他也從佛陀及其他佛弟子處聞知。對佛陀一生所說之法，阿難是保持記憶最深的弟子，他是多聞第一的人。因此，阿難如果沒有參與盛會的話，那麼佛的教法就不可能完全結集起來了。

因此，摩訶迦葉就將尚未證得阿羅漢的阿難也加入其他的阿羅漢中，而成爲五百人。阿難在結集開始時，爲了必須要證悟阿羅漢才得參與結集的事感到焦急憂慮，於是異常勤奮的加緊修行，然而却無論如何都無法達成心願。就在召開結集會議的前一天晚上，他仍然不能開悟。在萬般無奈的情形下只好放棄努力，準備上床就寢。就在他要躺下的時候，雙脚才剛離開地面，而頭尚未著枕，在這將躺未躺、半起半臥之際，却突然開悟，而終於證得阿羅漢的果位。

會議開始時，阿難就登上釋尊生前的法座，背誦出佛所說的法，由與會的其他阿羅漢們共同表示贊成與否。就這樣，將佛陀一生所說的一切法確定之後，結集成爲經典。

優波離（Upāli）是理髮師，是一個釋迦族的奴隸。他聽說阿難、阿耶律、提婆達多、金毗羅等釋迦族的青年們，都皈依佛教而先後出家了，因此請求釋尊也同意他出家。佛陀就讓他比他的主人們——釋迦族青年，早一步出家受戒。於是釋尊就把他安排在佛教團內釋迦族青年的上席。釋尊這麼做是爲了要除去釋迦族憍慢的心態。在佛教出家教團中，比丘的席次是依出家受戒時間之先後來決定的。

優波離對戒律特別有興趣，對釋尊爲教團所制定的戒律規定，不論大小他都記了下來。在佛弟子中被公認爲持律第一。因此在第一次結集裏，所有的戒律就由優波離負責背誦，再由其他人表示贊同與否，就這樣也把戒律結集了下來。

在這次的結集中，摩訶迦葉（Mahākāśyapa, Mahākassapa，大迦葉、大飲光）是佛弟子的首席，由他執行佛陀遺骸的荼毗（火葬）儀式。儀式過後，他建議舉辦一次教團中的結集，最後通過這項提議，決定實行，並由他擔任結集會議的主持人。於是在佛滅後，迦葉就成爲佛教教團的代表。附帶一提的是：摩訶迦葉去世後，則由阿難繼任，教法由釋尊傳給摩訶迦葉，再由摩訶迦葉傳給阿難。

在第一次結集中誦出「法與律」或「經與律」，這件事是古代比較可信的記錄，這個大概可以顯示出史實。可是到了後代新成立的記錄，經律論三藏都在第一次結集中出來，甚至有人說大乘經典也是在這次結集中結集出來的。事實上，當時並沒有論藏，大乘經典也必須在佛滅五百年後才出現，當然不是在佛滅的那個時候所結集的。另外所謂的「法與律」，並不是我們今天所看到的阿含經與律藏那樣經過組織的東西，不過是一些素材的結集而已。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第一節（摘錄）

第一次分派以摩揭陀的強大爲背景。摩揭陀先後吞併了跋耆、憍薩羅等國，勢力日盛，使原來受到摩揭陀統治者支持的佛教，也就隨著擴展了。如本來是耆那教盤踞的吠舍離（跋耆），這時也盛行佛教。另外，佛教還向印度西邊的摩偸羅擴張了。這樣，由於東西兩地風習不同，加上兩個教團的領導者（上座）對佛說理解的方法原來就有分歧，自然就逐漸地趨向分裂。

佛滅一一〇年前後，摩揭陀正處於尸修那伽王朝最後一代的迦羅瓦爾那（俗稱黑阿育，以與後來法阿育相區別）時期，那時吠舍離的比丘，違背原有教規，已出現向人乞錢的現象。據說當時西方（摩偸羅）的耶舍比丘來到該地後，對此加以反對，發生了爭議。耶舍回去反映其事，並約集東西兩方的長老們對這一行爲作了判決：要錢是犯戒的。當時集會的有七百人，爲了把經律的內容進行統一認識，又用會誦方式，舉行了一次結集。這次結集就以參加的人數命名「七百人結集」。從結集地點來稱，又名「吠舍離結集」。對這次決議，多數人都不同意，只是由於作決議的少數是有地位的上座，大家也無可如何。持反對意見的多數只好另外集會一處，也用會誦辦法，另外訂正經律，據說參加的人上萬，就名之曰「大結集」。從此，上座、大衆兩派公開分裂，各行其是。不過兩派之間，並沒有發生誰是正統的問題。

「七百人結集」之外還有個「大結集」，這一說法出於南方所傳。這個傳說比較合理也是符合歷史情況的，從此以後，佛教就根本分裂了。但是，如北傳《異部宗輪論》所說，根本分裂是另外一次結集產生的，並說分裂的原因是由大天所說五事引起的，並把阿育王也聯繫進去，說的相當支離且有明顯的年代錯誤。阿育王是佛滅二百年的人，南傳說的這次分裂是佛滅百年左右的事，相差一百年。日本・宇井伯壽在處理這一問題時依北方傳說，因阿育王年代（佛滅二百年）不可改動，只好把佛滅年代推遲了一百年。

關於「七百結集」爭論的問題，各派律中記載不同。上座部諸律，就說開端於乞錢一事。除此一大爭端外，還有九件瑣碎的事也被認爲是非法的（如吃飯能否留一點等等），結集的結果，就明文規定了這「十非法事」。大衆部諸律（只有漢文資料）的記載就與上說有異，認爲結集的內容，不是十非法，而是五淨法（淨是許開的意思）。不是肯定哪些不應做，而是肯定哪些可以做，精神就完全不一樣。特別是肯定了金銀錢財的布施可以接受（此事見於法顯帶回的《摩訶僧祇律》中）。這一規定，就與當時社會條件有關。吠舍離當時商業發達，豪商很多（如後來用做代表人物的維摩詰就很有錢），佛教又特別受到他們的支持，所以常常有金錢的布施，不能不接受。

〔參考資料〕《佛般泥洹經》卷下；《高僧法顯傳》；《大乘法苑義林章》卷二（本）；《佛典結集》；《多羅那他佛教史》；淨海《南傳佛教史》；印順《原始佛教聖典之集成》；A. K. Warder著・王世安譯《印度佛教史》；C. Eliot著・李榮熙譯《印度教與佛教史綱》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》；赤沼智善《佛教經典史論》〈小乘經典史論〉；深浦正文《佛教文學概論》。

結緣

謂與佛法締結因緣，以爲未來成佛證道的誘因。諸佛菩薩以種種順逆方便與衆生結此因緣，衆生雖僅有彈指、散華等微善，亦可藉之而結未來成佛之因緣。《摩訶止觀》卷六（下）云（大正46・80a）：「爲作父母、師長，世世結緣。（中略）和光同塵，結緣之始。」意謂如來以神通妙用與衆生結緣。《法華文句》卷二（下）解釋四衆中之結緣衆，謂（大正34・26c）：「結緣者，力無引導擊動之能，德非伏物鎭嚴之用，而過去根淺，覆漏汚雜，三慧不生，現世雖見佛聞法，無四悉檀益，但作未來得度因緣。」《法華文句記》卷二（下）解釋結緣之義，云（大正34・190b）：「結謂結構、立機之始；緣即緣助，能成其終。則爲未來修得三德之先萌也。無前三益，故云結緣。」

天台家謂結緣有汎爾、下種二種，「汎爾結緣」指聞法而未發圓解者，「下種結緣」指聽聞圓教、發圓解，成佛之種子方下於心田。又有藏、通、別、圓四教之結緣，即《法華玄義》卷六（下）所云（大正33・755c）：「或作三藏結緣，說生滅之法；或作通教結緣，說

無生之法；或作別教結緣，說不生生恒沙佛法；或作圓教結緣，說不生不生一實相法。」

現今爲結緣而舉行的儀式，有密教的結緣灌頂、各宗的結緣諷經、日本佛教的結緣五重（即結緣灌頂、結緣八講、結緣經、結緣供養、結緣授戒）等。又爲造立寺塔等而喜捨金錢財物以結法緣，亦稱結緣。

◉附：〈結緣灌頂〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

結緣灌頂，爲與密教曼荼羅中的諸尊結緣而行的灌頂。係五種三昧耶的第二，二種灌頂之一。此乃針對一般根機所施行，與「傳法灌頂」有別。即有發菩提心求入壇者，無需揀擇是器非器、持戒破戒及無戒，爲結緣而將其人引入灌頂壇，授以一印一明，使其獲益。如《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一云（大正18·224a）：

「其中，且入壇者，爲盡一切衆生界救護利樂，作最上所成事故，於此大壇場應入者，不應簡擇器、非器。所以者何？世尊，或有衆生造大罪者，是等見此金剛界大壇場已，及有入者，一切罪障皆得遠離。」

又，《大日經疏》卷四云，若結緣弟子，則舉手低頭之善悉皆攝受。又，同疏卷十五闡明五種三昧，文云（大正39·737a）：

「第二見曼荼羅坐位。謂引彼入於壇中，禮拜供養，投花散於本位。師告彼，汝花墮某尊位上。爲說本尊名號，並得入壇門內，悉見諸位也。此人說名第二三昧耶也。」

此法是所謂初夜一座法，唯從初夜到後夜，將受者引入壇中。其儀式簡單，即灌頂教授阿闍梨先用布覆受者之面，授印明，執印端，引入壇中，越香象令趣向大壇，在印端插一華，使投於壇上的敷曼荼羅上，依華所著之尊而得本尊。於是教授取去受者之覆面，令目視本尊所在，而後唱本尊的尊號，三度以瓶水灌受者之頂，然後授以其本尊的一印一明即成。一受結緣灌頂者，即可依佛的加持力不墮入三惡趣，一切罪障頓時滅除，得無量功德。若有適合密教的根機想更深入修行，則另親近阿闍梨如法修習。阿闍梨再依其學習程度而授以傳法灌頂。

唐玄宗天寶五年（746），不空三藏由師子國回國，不久奉詔入宮，建壇爲帝灌頂，此是中國行結緣灌頂之始。

〔參考資料〕 《法華經文句》卷七（下）；《法華文句記》卷八之二；《止觀輔行傳弘決》卷六之三；《法華玄義私記》卷一（上）。

結護

結界護身之意。即眞言行者入道場欲修法時，於道場內結界，辟除魔障，以護行者之身，此稱結護。《念誦結護法普通諸部》云（大正18·900a）：「凡欲念誦，先須護身結界澄想。」《蘇悉地羯羅經》卷下〈供養品〉云（大正18·684a）：

「若作諸法，遂乃忘作護持法，則令使魔興。欲除魔故，速應誦持當部明王眞言，將護自身，一切魔障不得其便。如上備作護身結界及餘法已，然後攝心安祥念誦。」

關於結護，有三種、五種、七種等說法。《十八契印生起略頌》謂結護法有三種，即當部明王、網（虛空網）、火院；《阿娑縛抄》卷一二八舉立印、成立（或成身）、護身、辟除、結界等五種。《要略念誦經》則說祕密三昧耶（入佛三昧耶）、清淨法身（法界身）、金剛法輪（轉法輪）、金剛甲冑、法界清淨、除障大護（無堪忍）、不動威怒法等七種印明，並以之爲祕密結護法。

七種結護法中，不動威怒法又稱「辟除結護」，乃指入修禪三昧時，結不動之劍印，外辟除惡魔，內護持自身。此「辟除結護」不僅通用於一切結護，且威力甚大，能擁護十方大界。又護身、淨除處所，行者之心念呪印所及之處，能令種種異類及難調魍魎之屬皆見熾然之金剛威怒，猶如大火聚周遍。在各種結護之中，密宗行者主要用此一法。

〔參考資料〕 《蘇悉地羯羅經略疏》卷六；《降

三世五重結護〉;《乳味鈔》卷四;《諸儀軌稟承錄》卷一。

結城令聞(1902～　　)

日本佛教學者。西元1927年畢業於東京帝國大學印度哲學科，同年進入東方文化學院東京研究所工作。其後，任教於東京帝國大學。1963年退休後，出任西本願寺傳道院院長、京都女子大學校長等職。氏以研究唯識思想著稱，撰有《心意識論より見たる唯識思想史》、《唯識の思想と歷史》等書。

紫衣

朝廷賜與高僧大德之紫色袈裟或法衣。又作紫服、紫袈裟。賜僧紫衣，始於唐則天武后。《大宋僧史略》卷下云(大正54・248c):

「按唐書，則天朝有僧法朗等，重譯大雲經，陳符命，言則天是彌勒下生，爲閻浮提主，唐氏合微，故由之革命稱周。法朗、薛懷義九人並封縣公，賜物有差，皆賜紫袈裟、銀龜袋，其大雲經頒於天下寺，各藏一本，令高座講說，賜紫自此始也。」

又，《四分律行事鈔資持記》卷下一之一云(大正40・361c):

「今時沙門多尚紫服。按唐紀，則天朝，薛懷義亂於宮庭，則天寵用，令參朝議，以僧衣色異，因令服紫袈裟，帶金龜袋。後僞撰大雲經，結十僧，作疏進上，復賜十僧紫衣龜袋，由此弊源一洩，於今不返。」

依佛制，紫衣屬「五間色」之一，並非如法之壞色，故佛制嚴禁之。如《佛制比丘六物圖》云(大正45・901b):「輕紗紫染，體色俱非，佛判俗服，全乖道相，何善之有?」然中國自古以來，即許高官著紅、紫色之朝服，又設朱、紫、綠、皂、黃等綬條，以區別官位高低。緇門乃仿此而有紫衣之披著。自則天武后賜僧法朗以後，賜紫衣漸成風氣。至懿宗咸通二年(861)，左右街僧入內殿講論時，蒙賜紫衣。對左右街各賜紫衣之風氣始於此時。僖宗、昭宗之時，亦常賜紫衣，此後「賜紫」之事乃漸成慣例。

五代、北宋時，凡從事譯經之外國三藏，或負有外交使命之出使僧人，朝廷均賜與紫衣。北宋・開寶元年(一作開寶二年)至太平興國四年(969～979)，每於天子誕節即召四海之僧入殿庭受三學比試，經律論十條義理全通者，獲賜紫衣，號之爲「手表僧」。其後有濫授之嫌，遂由功德使上奏廢止。後改由親王、宰臣、地方長官等人推薦，中選者由門下省授「紫衣牒」(即准予披著紫衣之證書)，號爲「簾前紫衣」。

日本方面，紫衣之獲賜，始於玄昉。禪宗僧始著紫衣，則以建仁寺榮西與永平寺道元等爲最早。現今日本曹洞宗與臨濟宗，皆以紫衣爲最上等之色衣。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷上;《佛祖統紀》卷四十三;《禪林象器箋》〈服章門〉;黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》;袁震〈兩宋度牒考〉(《現代佛教學術叢刊》⑦);塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

紫雲寺

位於嘉義縣番路鄉。清・康熙二十一年(1682)，覺豐結茅於此。以山間之雲，常見紫色，繞寺不散，故取寺名爲「紫雲」。爾後有日鐘、璇河、弘泰、永改等僧燈燈相傳，香火不絕。民國三十年(1941)，寺宇爲地震毀爲平地。三十六年劉再生、林橘等人多方奔走，募資重建，至三十九年工程告竣。四十二年心化受聘接掌寺務，四十六年天乙繼任。現任(1993)住持爲乙純。本寺已被嘉義縣政府列爲古蹟之一。

紫柏尊者全集

三十卷。明・達觀眞可(1543～1603)語，憨山德清(1546～1623)校，別稱《紫柏老人集》。係紫柏尊者著述之集成。收在《卍續藏》第一二六冊、一二七冊，《禪宗全書》第

五十册。

紫柏尊者，字達觀，一字眞可，晚年自號紫柏。爲明末佛教界有數之大師，時稱紫柏大師。其人在明末頗致力於藏經之刊行與佛教文化之推廣。今存之明版《嘉興藏》（即《徑山藏》）即爲紫柏所創刻者。晚年被捲入政治漩渦，死於獄中。

此書卷首有序贊、塔銘等多篇。對紫柏其人生平，敍述頗詳。憨山德清與紫柏爲同時名僧，二人交誼亦深。此書即紫柏死後，其徒衆請憨山爲作校閱而印行者。且第一篇序〈紫柏老人集序〉，即爲憨山所撰，頗推崇紫柏之爲人，其文云（卍續126·619上）：

「今去楚石二百餘年，有達觀禪師出。當禪宗已墜之時，蹶起而力振之。得無師智、秉金剛心，其荷負法門之志，如李陵之血戰。（中略）未可以死生優劣議也。眞末法一大雄猛丈夫哉！（中略）嗟乎！末法降心，力拔生死之根，如一人與萬人敵者，予獨見師其人也。」

憨山亦爲明季佛教大師。其對紫柏推崇如此，亦頗可見紫柏其人在明代佛教史上之重要性。此書即爲研究紫柏之最佳資料。由於其人在明代中末葉之佛教，有頗高之地位，故此書自亦爲研索明代佛教史者所不可忽。

全書除後人之贊語、塔銘等文外，皆爲紫柏之著述。大抵包含所開示之法語，經論之疏釋（含《心經》、《金剛》、《楞嚴》、《八識規矩》等），及題跋、詩文、頌古等。

此外，另有《紫柏尊者別集》一書，四卷，爲錢謙益所編。其書所採，皆爲全集所漏載者。內容有雜文、詩偈、書信、語錄等，與全集性質相近。書前有錢氏序，錢氏自署爲私淑弟子，對紫柏備致推崇。

絲路

古代經由中亞以溝通歐洲與亞洲的陸運交通路線。經由此一路線，中國的絲綢乃得以運往西方。絲路之名，即由此而來。其路線係由中國河西走廊西行，之後再分南北二道，南道沿崑崙山北麓，經和闐至疏勒，北道經羅布泊沿天山南麓，經庫車、阿克蘇至疏勒。由疏勒越葱嶺，或南往印度，或西經波斯（今之伊朗）往地中海諸國。

「絲路」之稱，最早係由德國地理學家理蒙芬（Ferdinand van Richthofen）於其著述《China》書中所使用，德語謂之「Seiden-trassen」。其後，此語漸爲世界學者所採用，各國語言中，漸有此詞。如英語是「Silk road」，法文是「Route soie」，中國則稱爲「絲綢之路」或「絲路」。

自古東西文化因絲路而交流，波斯及希臘文化藉以東傳，中國文化藉以西播。此外，佛教、祆教、摩尼教、景教等亦經絲路而東傳。其中，印度佛教從犍陀羅，經絲路傳至中國、日本等地，其所產生的影響，不僅範圍較其他宗教廣大，時代亦最悠長。而且，由於受絲路沿線的風土、文化、宗教的影響，在絲路各地所衍生出來的佛教，具有不同於其他地區佛教的特質。

◉附：井ノ口泰淳著·張桐生譯〈絲路出土的佛典〉（摘錄自《絲路與佛教文化》）

我們從地域上來看，現在的巴基斯坦北部，阿富汗中、北部當然也都包括在絲路裡面，可是在這裡，我們把絲路的範圍限定在西土耳其斯坦（前俄屬中亞）、東土耳其斯坦（現在是中國領土），以及敦煌的範圍之內。而其中有關西土耳其斯坦的佛教，最近蘇俄的學者們雖然不停地在從事考古學上的研究，可是幾乎沒有發掘到什麼有價值的文獻資料。此外，在有名的通往東方的交通線——天山北路（天山山脈的北麓、西伯利亞南部）也極少發現有佛教流通的痕跡，所以這些地方都不在我們的討論範圍之內。簡單的說，我們在這裡要考察的「絲路出土的佛典」的出土地，大體是在東土耳其斯坦的天山〔南路〕北道（天山山脈南麓，塔里木盆地北側）和南道（崑崙山脈北麓，塔里木盆地南側），以及這兩道的交會點——

敦煌。至於出土佛典的年代，大約上自三世紀，下到十一世紀初，也包括一部分元朝（十三、四世紀）文獻。（中略）

曾在天山北道的庫車、吐魯蕃地域從事挖掘調查，把貴重資料帶回柏林的白夏瓦吐魯蕃探險隊的魯可古（Albert von Le Cog；1860～1930）在他的著作中有下面的敍述：

「八世紀中葉以前，土耳其斯坦並不是如同這個地名所顯示的一樣是土耳其人的國家，沿絲路住的是印歐民族，也就是伊朗人、印度人乃至於歐洲人。在許多古寫本裡面，我們發現了好幾種語言，有的語言除了名字以外我們對它一無所知，有的甚至連名字也不知道。這些東西都帶回了柏林，並且加以解讀、翻譯以及用科學的方法加以研究。這些寫本的數量非常龐大，裡面的語言不下十七種，文字的形態不會少於二十四種。」

魯可古的文章中所敍述的雖然只限於帶到德國去的資料，而我們已經很清楚地知道了這些資料的種類是多麼的繁多。不過，我們不清楚他用什麼標準來區別語言和文字，以及他所舉的數目字是否確實。所以，他所舉的數目字並不具備什麼嚴肅的意義。上面的文章所告訴我們的只是多種多樣的語言和文字的存在這個事實罷了。

下面列表舉出出土佛典中所使用的語言和文字的關係。

(1)古代印歐語——卡羅休提文、梵文
(2)吐火羅語A・B——梵文
(3)中亞細亞撒卡語——梵文
(4)粟特語——粟特文
(5)古代土耳其語——粟特文、維吾爾文、梵文
(6)西藏語——西藏文（有頭、無頭）
(7)西夏語——西夏文
(8)漢語——漢字、梵文

上面所列的語言和文字關係只表示了一個大略的情形，除此以外雖然還有其他的組合關係，但由於出現的次數很少，在此予以省略。

（中略）

絲路出土的佛典，由於在文字、語言、書寫的素材和形狀上面過於雜亂繁多，所以我們很難構想出一個完整的形象，尤其是除了敦煌出土的以外，東土耳其斯坦出土的佛典全是斷片或不完全的形狀，所以要將其內容一一歸類和研究是極端困難的。此外，絲路出土品（包括佛典）又分散於世界各地，這也倍增了研究上的困難。

在研究上雖然有這麼多的難題，可是絲路出土佛典的研究仍然是非常重要，同時也是非常有趣的，其中最大的理由是，還有許多未知的資料等待我們去發掘。

剛才我們詳細地敍述了佛典的各種各樣的文字、語言和形狀，至於這些佛典究竟具有怎樣的內容？它們之間有什麼相互關係？還有，這些佛典究竟有著怎樣的歷史背景？在這些問題上面還有許多未解明的地方。在研究這些問題的時候，我們首先必須解讀那些零碎的斷片，再將本文作正確的校訂和翻譯。中亞細亞出土的佛典雖然使用了各種不同的文字，不過這些文字當初都不是無法解讀的未知的文字。只是，人們雖然具有文字方面的知識，却往往不懂其中的語言，所以才會產生一些糾纏不清的命名問題、人種問題。

目前，在各種出土佛典的本文校訂和翻譯上大致已經有了一個頭緒，不過，有關各各佛典的歷史背景、相互關係等問題的解明，還有待今後的努力。個人的能力有限，在利用專門的語言資料上有其限度，往往怎麼努力也理解不了另外一種語言的資料，這件事也增加了研究上的困難。

下面就來看一下出土佛典裡面所用的語言的分類情形。

我們先來看一下用梵文所表示的古代印度雅利安語（普通稱作梵語或梵本），吐火羅語A・B和中亞撒卡語的情形，使用這些語言的佛典大致上分爲北道系和南道系兩種，如果我們比較單純地用小乘、大乘來區分的話，則北

道系大體上是小乘的經典，南道大體上是大乘的經典。古代印度雅利安語寫本的出土地主要是敦煌、吐魯蕃地域、和闐一帶等，出土寫本的樣式非常繁多。其中，在質量上都應該特別注意的有《法華經》寫本。

梵文《法華經》可大別爲三個系統，一是尼泊爾系，一是吉爾吉特系，一是中亞細亞系。尼泊爾系是尼泊爾佛教的九法之一，曾流傳於尼泊爾境內，所以具有最完整的形狀，另外兩個系統的都是不完全的斷片類。現在受人議論最多的是中亞細亞系，這個系統的大部分取名爲培特羅夫斯基本或喀什噶爾本，目前保存於列寧格勒，這是1903年蘇聯總領事培特羅夫斯基在喀什噶爾所找到的，所以取了這樣的名稱。原來的出土地並不明確，大概是和闐地區中的某一個地點吧！在和闐地區，除了這個培特羅夫斯基本以外，還於各處出土了梵文《法華經》的斷片，這些都是七、八世紀左右的寫本，大概相互之間有很深的關係吧！尼泊爾系與吉爾吉特系的關係相當接近，而中亞細亞系與尼泊爾系之間則有很大的差異，這個系統的《法華經》與以龜茲本爲原典的鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》之間的關係，一直很受人注意，可是還沒有明確的解答。

吐魯蕃地區出土的梵本（梵文寫本），都是有關小乘有部的文獻，其中有不少保存了經典的原形或者以佛教劇爲內容的非常珍貴的資料，特別值得注意的是其中的印刷經典，印度的佛教經典的印刷是近世（十七世紀以後），歐洲導入了活版印刷的技術以後的事，在這以前完全沒有用木版和木活字的印刷，可是，在吐魯蕃出土的佛典裡面有不少漢字的以及梵文、維吾爾文、西夏文等的印刷經典的斷片。這些印刷經典的刊行年代尚未明瞭。木版印刷技術是中國文化的偉大發明之一，寫有紀年的最古印刷經典是敦煌出土的咸通九年（868）刊行的《金剛般若經》，不過，這個《金剛般若經》的印刷技術相當高明，我們無法判斷它究竟是在敦煌刊行的，還是在中國本土印刷的？一般來說，經典印刷的開始年代大概可以上溯到七世紀左右。這個《金剛經》是敦煌出土的，而吐魯蕃出土的印刷經典裡面，漢字的經典以漢文大藏經的蜀版系統最古，其他文字則時代更遲，其中也有元朝的。其他文字經典的雕板技術者似乎也是漢人，在頁數等的符號上使用了漢字。吐魯蕃出土的異文字的印刷佛典大概是在吐魯蕃印刷的，將梵文經典印刷出來的在印度文化圈裡面大概只有吐魯蕃一地吧！

吐火羅語A・B的佛典的出土地是北道，所以是小乘的說一切有部系。和闐、撒卡語的佛典中有許多是大乘經典或讚頌類，可見受了密教的影響。和闐、撒卡語的資料裡面有和闐、敦煌接受回教化以前不久的文獻，可藉以了解南道的中亞佛教的最末期的狀況。

西藏語佛典以及與佛教有關的西藏語文書類，以敦煌出土的最多。西藏（當時稱作吐蕃）趁唐朝因安史之亂而衰微之際，擴張勢力於中國，敦煌地方從781年到851年之間處於吐蕃的支配之下。敦煌在那段時期裡面，或將漢文經典翻譯成西藏語，或將西藏語文獻翻譯成漢文，中國佛教與西藏佛教的交流非常密切。對敦煌出土的西藏資料的正式研究，特別值得注意的是，這些資料裡面有的顯示出了中國北宗禪對西藏佛教的影響。（北宗禪是中國本土別於具有正統性的南宗禪系統的另外一個系統，傳播於敦煌。）

維吾爾語的佛典裡面包含有許多中亞的最晚期的資料，不過，九世紀的吐魯蕃支配期以後，敦煌佛教、和闐、吐魯蕃（天山維吾爾王國）的佛教，相互之間都具有很密切的關連，所以，在研究漢文、西藏文、和闐、撒卡語、維吾爾語等的佛典的時候，如果對這些語言的經典不能作一個綜合性的把握的話，則這種研究是無法進行的。

對日本人來說，漢文經典是關係最深的經典，而當我們研究漢文經典的時候，所使用的資料都在大藏經裡面，而且，其中最常利用的是《大正新修大藏經》。在引用經典的時候，

大部分都是引用《大正大藏經》的文本，即使在特別需要的情形下，也只是把《大正大藏經》以前的各種活版、木版的大藏經拿來作比較、校定的工作而已，沒有人去考察大藏經編集以前的資料。可是，當我們考察了絲路各地，尤其是敦煌所出土的大量的漢文佛典以後，我們不能不推測，大藏經裡面所收的原典只是在好幾種系統當中的一種而已，其他應該還有好幾種的原典存在。

一般人可能認爲，大藏經的編集是在中國佛教中心地長安進行的，所以必然具有更高的原典價值，而且，東土耳其斯坦和敦煌這些僻地的傳統只是地方性的，應該不是中國佛教的中樞部分。可是，如果把經錄等記錄拿來和現在的大藏經比較的話，我們會發現居然有那麼多只留下名字而現在已不存在的經典。此外，現在的大藏經在編集的時候（以《開元錄》爲基本），把認爲不是正統的經典，也就是一些僞經以及三階教關係的典籍都故意的剔除了。像這些大藏經在資料價值上的缺陷，正好可以藉著絲路出土的佛典來彌補。從這個角度來看，絲路的佛典是具有重大的價值的。此外，絲路上還有許多雖然算不上是佛典，可是却透露各時代的佛教信仰實態的資料，這些資料可以說是沒有登上大藏經的金榜的落選者。從這些資料裡面我們可以獲得只靠研究大藏經中的經典所無法得到的新的知識。

〔參考資料〕 《絲路佛教》（《世界佛學名著譯叢》㊺）。

菴沒羅園（梵Āmravana）

又作菴婆羅園、菴沒羅林、菴婆梨園、菴羅衞林、菴羅園。或作甘梨園、奈氏園、棕園。係位於中印度吠舍釐城附近之林園，原爲菴沒羅女所有，後奉施予佛，故有此稱。《玄應音義》卷二十一云：「菴羅衞林，舊云菴羅樹園。即菴婆羅女以園施佛，仍本爲名也。言衞者，此女昔常守衞看護此園林。」《大唐西域記》卷七吠舍釐國條下云：（大正51・908c）：「其南不遠有精舍，前建窣堵波。是菴沒羅女園持以施佛。」又，此園亦爲佛說《維摩詰經》處，頗爲著名。

此外，《大唐西域記》卷九摩揭陀國那爛陀僧伽藍條載，五百商人以十億金錢購買菴沒羅園奉佛。然此「菴沒羅園」與上述之同名林園並不相同。

〔參考資料〕 《奈女耆婆經》；《長阿含經》卷二；《雜阿含經》卷二十四；《出曜經》卷三。

菜根譚

一卷。明・洪應明撰。又作《菜根談》。洪應明，字自誠，號還初道人，生歿年不詳。本書係從儒佛道三教一致的立場，敍述處世之要道、守靜修德之工夫，全篇採用押韻、優美的對句寫成。書名「菜根」二字，意謂人能咬得菜根，則百事可做。在刊本方面，有清・乾隆五十九年（1794）刊本（收在《喜咏軒叢書》戊編），及日本文政五年（1822）加賀藩刊本。但兩種版本的內容有頗大的差異。此外，清・石成金（惺齋）著有《續菜根譚》一書。

菩提（梵、巴bodhi，藏byaṅ-chub）

指開悟的智慧。梵語bodhi，係從有「知」或「覺」之義的動詞budh轉化而來的名詞，意譯智慧、知、覺。舊譯又翻爲道。《大智度論》卷四十四云（大正25・380b）：「天竺語法，衆字和合成語，衆語和合成句，如菩爲一字，提爲一字，是二不合則無語，若和合名爲菩提，秦言無上智慧。」《無量壽經》卷上等，稱無上菩提爲無上道；《大乘義章》卷十八依果德圓通之義，將菩提翻爲道。然而，《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43・235c）：「言正解者，正覺異號。梵云菩提，此翻爲覺，覺法性故。末伽言道，遊履義故。古云菩提道者非也。」

菩提爲佛教的根本理念。佛教主要即在說明菩提之內容，及證取菩提的實踐修行方法。佛教的禮拜對象，即爲獲得菩提的覺者，即佛

陀。佛陀所覺悟的菩提，其內容是諸法皆空，即所謂一切萬有皆無實體的眞理。然而從覺悟諸法皆空的覺者而言，萬有乃超越有、空之實在本身，故爲諸法實相。依佛教的發展階段來說，係從否定的覺到肯定的覺；約略而言，否定的覺即是小乘佛教，肯定的覺爲大乘佛教。對此，《大智度論》等書曾揭三種菩提、五種菩提之說。

由於聖者可分三類，故菩提亦有三種。(1)聲聞（阿羅漢）所得的聲聞菩提（阿羅漢菩提）；(2)獨覺所得的獨覺菩提；(3)佛所得的佛菩提。此中，前二種菩提係唯斷煩惱障而得之菩提；而佛菩提則一併斷除煩惱、所知二障而悟得者，乃究極而無勝之者，又稱之爲阿耨多羅三藐三菩提、阿耨菩提、無上正等菩提、無上正等覺、無上正眞道、正等菩提、等正覺、正覺等、無上菩提、無上道。又，聲聞菩提係依師之指導，經三生修行而得；獨覺菩提係爲求自利，無師指導，經百大劫修行而得；佛菩提乃願自利、利他，且不依師，經三大阿僧祇劫的修行而得。

對於此三種菩提，後世曾有種種解釋。如《大毗婆沙論》卷五十五謂以上智觀察緣性稱爲佛菩提，若以中智觀察緣性稱爲獨覺菩提，以下智觀察緣性稱爲聲聞菩提。《顯揚聖教論》卷七則約種性等五種加以分別，其文云（大正31・516b）：

「菩提五種分別者，(一)種性，(二)方便，(三)時，(四)證覺，(五)解脫。種性者，聲聞菩提依鈍根種性，獨覺菩提依中根種性，無上正等菩提依利根種性。方便者，聲聞菩提由行六處善巧方便，獨覺菩提由多分行甚深緣起善巧方便，無上正等菩提由五明處善巧方便。時者，聲聞菩提極少三生修行而得，獨覺菩提由百大劫修行而得，無上正等菩提由三大劫阿僧企耶修行而得。證覺者，聲聞菩提由師證覺，獨覺菩提唯誓自利無師證覺，無上正等菩提自利利他無師證覺。解脫者，聲聞菩提、獨覺菩提所證轉依，解脫煩惱障、解脫身攝；無上正等菩提所證轉依，解脫一切煩惱障及所知障，解脫身攝及法身攝。」

此外，《大智度論》卷五十三又說佛菩提有五種，即：

(1)**發心菩提**：於無量生死中發心，爲阿耨多羅三藐三菩提故名爲菩提。此爲因中說果。

(2)**伏心菩提**：折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜。

(3)**明心菩提**：觀三世諸法本末總相別相，分別籌量，得諸法實相畢竟清淨。此即所謂般若波羅蜜之相。

(4)**出到菩提**：於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍，出三世，到薩婆若。

(5)**無上菩提**：坐道場，斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。

《法華經論》卷下謂佛菩提有應佛、報佛、法佛三種菩提，伽耶成道名爲應佛菩提，十地行滿而得常涅槃證名爲報佛菩提，如來藏性淨涅槃名爲法佛菩提。《大乘義章》卷十八〈無上菩提義〉中，認爲無上菩提有方便菩提、性淨菩提二種。又，有關無上菩提之體性，《菩薩地持經》卷三〈無上菩提品〉謂以二種斷、二種智，及清淨智、一切智、無礙智，並百四十不共佛法等爲其體，具七無上，於一切菩提爲最上，故名無上菩提。

又，求無上菩提之大乘修行者，稱爲菩提薩埵，略稱菩薩。求無上菩提之心，稱爲無上菩提心、無上道意，或單稱菩提心。順趣菩提之三十七種行品，稱爲菩提分法。佛成道之處所，稱爲菩提道場或菩提場；其道場樹稱爲菩提樹。其他，日本有所謂增上菩提與菩提講。前者指祈祖先成佛而修冥福，後者指結講念佛而廣祈衆生增進佛道。

◉附：印順〈金剛般若波羅蜜經講記〉（摘錄自《般若經講記》）

二道，爲菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到

入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要爲菩薩的方便度生，所以名方便道。依《智論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若爲道體，方便即般若所起的巧用。

般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。(1)發心菩提：凡夫於生死中，初發上求佛道、下化衆生的大心，名發阿耨多羅三藐三菩提心，所以名爲發心菩提。(2)伏心菩提：發心以後，就依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，所以名爲伏心菩提。(3)明心菩提：折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，所以名爲明心菩提。這三種菩提即趣向菩提道中由凡入聖的三階，是般若道。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。明心菩提，望前般若道說，是證悟；望後方便道說，是發心。前發心菩提，是發世俗菩提心；而明心菩提是發勝義菩提心。悟到一切法本清淨，本來涅槃，名得眞菩提心。(4)出到菩提：發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟衆生；漸漸地出離三界，到達究竟佛果，所以名爲出到菩提。(5)究竟菩提：斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。二道各有三階，綜合凡五種菩提，總括了菩提道的因果次第。

〔參考資料〕《解夏經》；《大品般若經》卷二十二、卷二十四、卷二十六；《維摩經》卷上；《大智度論》卷四；《俱舍論》卷二十五；《成唯識論》卷一；《摩訶止觀》卷一（上）；Har Dayal《The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature》。

菩薩（梵bodhi-sattva，巴bodhi-satta，藏byaṅ-chub-sems dpaḥ）

指志求佛果者。即求無上菩提，利益衆生，修諸波羅蜜行，當來可成佛之大心衆生。爲三乘之一，十界之一。「菩薩」爲「菩提薩埵」的略稱，又作菩提索多、冒地薩怛縛、扶薩；意譯覺有情、道衆生、道心衆生、開士。有時菩薩亦被尊稱爲「大士」，即梵語mahāsattva（巴mahāsatta）的意譯。音譯爲「摩訶薩埵」或「摩訶薩」。雖然佛陀有時亦被尊稱爲「大士」，然此「大士」係梵語mahāpurusa（巴mahāpurisa）之漢譯，與mahāsattva不同。此外，由於菩薩是佛位的繼承者，因此亦被尊稱爲「法王子」（Kumārabhūta），此詞音譯究摩羅浮多，意譯又作「童眞」。

關於「菩薩」一詞的名義，《注維摩經》卷一僧肇釋云（大正38·328b）：「菩提，佛道名也；薩埵，秦言大心衆生。有大心入佛道，名菩提薩埵。」《四分律飾宗記》卷七（本）引《大毗婆沙論》卷一七六，而謂此語有二義（卍續66·411下）：

「此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂，恆隨順菩提，趣向菩提，親近菩提，愛樂菩提，尊重菩提，渴仰菩提，求證欲證，不懈不息，於菩提中心無暫捨，是故名爲菩提薩埵。復次，薩埵是勇猛義，未得阿耨菩提時，恒於菩提精進勇猛，求欲速證，是故名爲菩提薩埵。」

此外，該書又引《佛地論》卷三而立三義，即(1)謂諸薩埵求菩提故；(2)緣菩提薩埵爲境，故名菩薩，具足自利利他，大願求大菩提利有情故；(3)薩埵是勇猛義，精進勇猛求大菩提，故名菩薩。

另外，《大智度論》卷四云（大正25·86a）：

「菩提名諸佛道，薩埵名成衆生或大心。是人諸佛道功德，盡欲得其心、不可斷、不可破，如金剛山，是名大心。（中略）菩薩心自利利他故，度一切衆生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，爲一切賢聖所稱讚故，是名菩提薩埵。（中略）有大誓願心不可動，精進不退，以是三事名爲菩提薩埵。」

《華嚴經大疏鈔》卷一（下）亦以三義釋之，即(1)菩提是所求佛果，薩埵是所化衆生，即悲智所緣境，由境立名，故名菩薩；(2)菩提

是所求果，薩埵是能求人，能所合目，故名菩薩；(3)薩埵此云勇猛，謂於大菩提求勇猛故。

菩薩有上求菩提（自利）、下化衆生（利他）二種任務。但亦有發心求菩提而進五十二位階的上求菩提菩薩，與致力救濟衆生、下化衆生之菩薩，前者是本來的菩薩，後者是應化身之佛。觀世音菩薩、地藏菩薩等即屬於後者。至於前者，依小乘的看法，是指釋尊及過去佛之前生的修行時代；至於大乘之菩薩，則係指發大心入佛道，起四弘誓願，修六波羅蜜者。大乘以爲，不論出家在家之男女菩薩，皆須歷三阿僧祇百大劫，經四十一位或五十二位（十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺）等階級。自古以來，被稱爲菩薩的實在人物，印度有馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親等，中國有竺法護被稱爲敦煌菩薩，日本有從朝廷受賜菩薩號者，如行基菩薩、大悲菩薩（覺盛）等。

菩薩依悟解之或深或淺而有不同的階位。此外尚有多種分類，如《心地觀經》卷七謂菩薩分出家、在家二種（大正3・322b）：

「在家菩薩爲欲化導淫室、屠肆，皆得親近。出家菩薩則不如是。然此菩薩各有九品。上根三品皆住蘭若，無間精進，利益有情。中下二根諸菩薩等，隨宜所住，方處不定，或住蘭若，或居聚落，隨緣利益，安穩衆生。」

《大智度論》卷七亦謂有居家、出家兩種菩薩。善守等十六菩薩是居家菩薩；慈氏、妙德菩薩等是出家菩薩。同書卷四又分不退菩薩、退轉菩薩；卷四十一分坐禪、誦經兩種菩薩；卷七十四分生死肉身、法性生身；卷九十三分大力菩薩、新發意菩薩，又謂求佛道者有上、中、下三種，並列初發意、阿鞞跋致（不退）與最後身三種。

◉附一：霍韜晦〈菩薩〉（摘錄自《佛教的現代智慧》）

菩提，「菩提薩埵」的略稱，原文蓋從梵語bodhi-sattva的俗語形bodhisatta音譯。在這個複合詞中，bodhi（菩提）表「覺」或「智慧」；sattva原來是「存在者」的意思，引申爲「人」或「衆生」，因此整個複合詞的涵義，就是指那種追求圓滿智慧以體證眞理的修行者（參看窺基《法華玄贊》卷二）。簡單來說，也就是求道的人。舊譯「覺有情」，即涵示了這種意義。

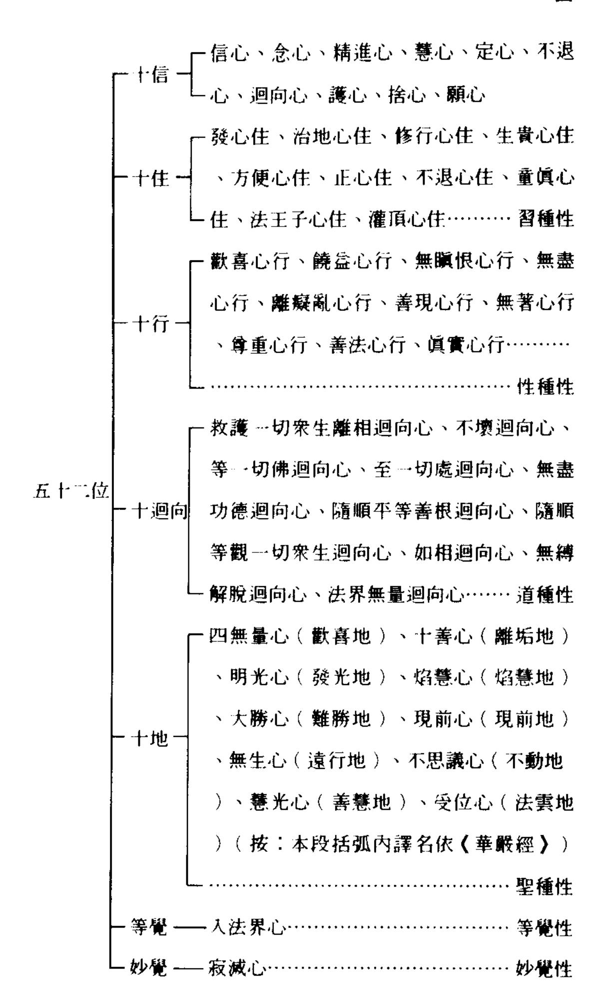
從歷史上看，「菩薩」這個名稱最先爲釋迦牟尼在成道前所專用，也是早期佛弟子由原始佛教到部派佛教對成道前的釋迦牟尼的稱呼。釋迦爲了成佛，作了種種努力，亦受了無數的考驗，這些努力和考驗都是在對向成佛的道路上發生的，因此應有一概念來點出它的意義；同時依據佛弟子的想法，這種遭遇即顯示出釋迦的生命與一般人不同。所以「菩薩」的稱呼，是釋迦求道生涯的總括，也是釋迦求道實踐的表現，非他人所能有。在這種想法之下，釋迦的求道生涯日漸豐富，故事愈演愈長，結果形成了特有的佛傳文學（jataka，本生譚）。說佛陀前生曾爲鹿王、猴王、象王、兔王、轉輪聖王等等，其中有許多都是從印度古代神話取材的，成爲今日研究印度古代社會的重要材料。

在這些故事之中，最重要的一節，是燃燈佛（Dipaṅkara）授記的傳說。這追溯到四阿僧祇劫前，釋迦尚爲一婆羅門青年，名叫善慧（Sumati），以七莖之花供養燃燈佛，於是獲得授記（預作標記）：將來必可作佛。釋迦的菩薩活動就是這樣開始的。今天看來，授記的故事雖然是神話，但却暗示了祇有立下決心求取正覺的人才能成佛，才能得到佛的授記。所以大乘佛教審決衆生是否菩薩，即以「發心」（發求取阿耨多羅三藐三菩提之心）爲界。

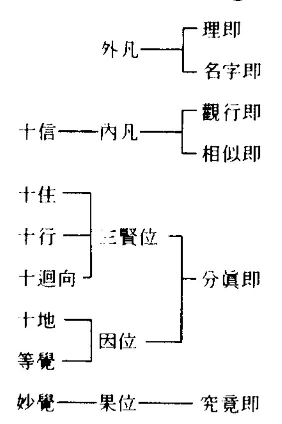
燃燈授記的故事所獲得的另一個啓發，就是佛的多數性：佛並非釋迦一人。由佛的多數性即可以推知菩薩的多數性；菩薩亦非釋迦一人。這樣任何人都可以重演燃燈佛與釋迦佛的道路，而當來作佛。大乘佛教的菩薩觀念就是這樣產生的：一方面，是從釋迦本生故事的神

話世界進至另一規模更宏大的神話世界，由七佛進至二十四佛，再進至有無量佛的存在，而圍繞諸佛的菩薩如文殊、普賢、觀世音、大勢至、彌勒等亦紛紛登場，並且有其神通故事，而為信徒所敬拜。另一方面，則從神話世界下降至現實人生，認為凡依大乘佛教教義，決心實踐成佛道路的人就是菩薩，於是歷史上的人物，如龍樹（Nagarjuna）、提婆（Aryadeva）、無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）等都是菩薩。再進一步，更普及至一切衆生，認為一切衆生最後皆得成佛，而佛的本懷也是如此，所以一切衆生都是走在成佛道路上的人，一切衆生終極地說都是菩薩。這樣就和種性和佛性的觀念相通。相通的結果，對「菩薩」語義的了解亦有了不同，菩薩成為一有覺性的存在或在本質上就是覺性，以覺為性；衆生即是一潛在的佛。另外，從菩薩的救度活動上看，他一方面自利，求取菩提（bodhi），一方面利他，教化衆生（sattva），中國傳統所謂「上求下化」；自利利他即成為菩薩活動的標誌。後期經典，更强調菩薩利他的一面，菩薩形象完全落在與衆生的關係上說。除自己常行六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）、四攝之外（布施、愛語、利他、同事。按：六度四攝都是菩薩實踐的德目），更設有種種的方便法門，以對機成教，終無厭倦。這種精神，傳至中國，更形成圓教。天台宗所謂：「張大教網，亘法界海，漉人天魚，置涅槃岸」（智顗《法華文句》卷一。華嚴亦有相類似的講法，見法藏《華嚴一乘教義分齊章》），這就把菩薩的積極救世的精神表露無遺，印度大乘佛教的產生原來也是出於這種精神的推動。

菩薩由初發心以至成佛，須經長遠之修行歷程，以次第升進其生命境界，並滅種種障，遂有種種的階位可說。這些階位，隨著經典性格及出現時代之不同，詳略亦異。一般說法，是以《菩薩瓔珞本業經》的六種性五十二位說為整齊而有代表性，如下：



以上這五十二位，可以看出，完全是從心上升進，因此亦名五十二心。天台宗認為，此五十二位，亦可以用來表示主體對客觀存在體證的差距，另立「六即」配列如下：



此中「即」的意義，是顯示主客不二，存在之絕對籠罩性（知禮《十不二門指要鈔》，

所謂「直須當體全是，方名為即」）。但在實踐上，學者最先完全不知，這就是「理即」（理上如此），進為知識上的對象（名字即），然後以止觀踐證語言（觀行即），漸漸明朗，彷彿得之（相似即），但仍未親證。及信心堅定，永不退轉，眞實存在逐步展現（分眞即，亦名分證即），最後全部顯豁，吞沒主體而為絕對的一（究竟即）。

若依《大乘起信論》，則所顯露的並非客觀存在，而是主體的超越本質——本覺，所以另說有四位：不覺（相當於前三即）、相似覺、隨分覺、究竟覺。這是思想的前提不同而引致其實踐論內容改動的例子。至於其他經典宗派，則大體上是據《瓔珞經》之五十二位增減。如《仁王般若經》略去「等覺」而說五十一位，《首楞嚴經》則先說「乾慧地」，復於十迴向之後加入煖、頂、忍、世第一法等四種禪觀境界（四善根）而為五十七位。此外，華嚴始教說五十一位，華嚴終教則略去十信位而主四十一位。《成唯識論》則以地前四十心攝屬資糧位（據《述記》說），四善根攝屬加行位，十地之初為通達位，復由初地住心至十地出心為修習位；此修習位之末段，為金剛喻定，能頓斷一切俱生我執、俱生法執，即至究竟位而成佛。此中諸經教之開合情形，可如下表：

瓔珞經（五十二位）	仁王經（五十一位）	華嚴經（四十一位）	首楞嚴經（五十七位）	成唯識論（五位）
			乾慧地	
十信	十信		十信	資糧位
十住	十住	十住	十住	
十行	十行	十行	十行	
十迴向	十迴向	十迴向	十迴向	
			四善根	加行位
十地	十地	十地	十地	通達位（初地入心）
				修習位（初地住心以後）
等覺			等覺	究竟位
妙覺	佛地	佛地	妙覺	

◉**附二：印順《成佛之道》第五章**（摘錄）

頌文：「發心名菩薩，衆生之上首。世出世功德，悉由菩薩有。」

解說：約一切法空性說，一切衆生有佛性，但並不因此說一切衆生是菩薩。要「發」菩提「心」，才「名」為「菩薩」。菩薩，是梵語菩提薩埵的簡譯，意義為「覺有情」，從上求菩提（覺），下化衆生（有情）得名。也可解說為：求大菩提的有情。發了菩提心，就是菩薩。菩薩是修學大乘道的通稱，從初學，久學到最後身菩薩，眞是淺深萬類。但一般人總是想到觀音等大菩薩，這才不敢自稱菩薩了。初發心菩薩，雖還沒有大功德，可是已經是一切「衆生之上首」；不但為凡夫，而且為二乘賢聖所尊敬了。經中比喻為：如王子初生，就為耆年的大臣所尊敬；獅子兒出生，就為百獸所畏敬；迦陵頻伽鳥在殼中，音聲已勝過了一切鳥類；新月的微明，就為人類所愛敬。菩薩發心以來，就是這樣可尊可敬的，大菩薩們是更不必說了。為什麼這樣呢？因為「世出世」間的一切「功德」，「悉由菩薩」而「有」的。這是說：世間善法、聲聞緣覺等善法，都依佛菩薩而有；佛功德也是依菩薩而有的——所以菩薩為一切善法的根源。以世間善法來說，如說：「菩薩受身種種，或時受業因緣身，或時受變化身，於世間教化，說諸善法及世界法、王法、世俗法」等。有些修菩薩行而暫時失敗了的，名「敗壞菩薩，亦有悲心。治以國法，無所貪利；雖有所惱，所安者多，治一惡人以成一家」等。菩薩為一切善法的根源，可尊可敬，而菩薩是從發菩提心而來的。所以大乘經中，無邊讚歎菩提心的功德，說他是「一切佛法種子」。

初發菩提心，重在立定上求佛道，下化衆生的大誓願，名為「願菩提心」。廣說如四弘誓願：「無邊衆生誓願度，無盡煩惱誓願斷，無量法門誓願學，無上佛道誓願成。」但是發菩提心，並非偶然想起成佛利生，而是要一番修習，達到堅固成就的。菩提心的修習，為修

學大乘道，趣入大乘道的第一要著。菩提心從慈悲心起：或是緣慈母的孝敬救度，擴大到願度一切衆生，而上求佛道；或是設想他人與自己一樣，利濟衆生應如愛護自己一樣，進修到願意為利他而犧牲自己。修菩提心的動機、方法，近於儒家的仁道、恕道。但菩提心修習圓滿成就，深廣是與世間法大大不同的。這是大乘道的基石，修學大乘道的，應先多多的修學！

頌文：「菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。依此三要門，善修一切行；一切行皆入，成佛之一乘。」

解說：趣入大乘道的不同根性、佛性、發菩提心的尊勝，都已說到了。大乘道，發願以後，就應該見於實行。說到菩薩的正行，就要先論到菩薩行所不可少的要素。聲聞乘與緣覺乘，是通於因果的。但大乘中，重於因行的，名菩薩乘；重於果德的，名佛乘。因圓果滿，為大乘法的全體。現在從成佛之道——因行來說，大乘是「菩薩」「所乘」的法門；依此法門，從凡夫地而趣入大菩提，也叫一切智海。菩薩行中，不論修持什麼，有必不可少的三要則。例如布施，(1)要與「菩提心相應」，就是為了上求下化的志願而布施。(2)施時要以「慈悲」心「為上首」，為先導，就是從慈悲心而引發布施。(3)法「空慧是方便」，方便是善巧的別名。如不著施者，受者，所施的物件，名為有方便。如沒有法空慧，著相布施，名為不善巧，無方便，不能出離生死，而趣向一切智海。可以說：菩提心是志願所在，慈悲心是動機，法空慧是做事的技巧。如「依此三要門」為本，「善」巧的「修」習「一切行」：世間善法的五戒、十善、三福業也好；出世善法的四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品也好；大乘法的六度、四攝、百八三昧、四十二字門等也好：這「一切行皆」就歸「入」於「成佛之」道的「一乘」法了。簡單地說：有了這三心，一切善行都是大乘法。

〔參考資料〕《舍利弗阿毗曇論》卷八；《放光般若經》卷五；《光讚經》卷二；《大品般若經》卷四、卷二十六；《小品般若經》卷一；《大般若經》卷四、卷二十六、卷七十一；《佛母寶德藏般若波羅蜜經》卷中；《大乘理趣六波羅蜜多經》卷四；《法華經》卷二；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；《彌勒淨土與菩薩行研究》（《現代佛教學術叢刊》⑲）；A. L. Basham撰．賴顯邦譯〈菩薩概念的演變〉（《諦觀》㊹期）；神林隆淨《菩薩思想の研究》；西義雄（等）《大乘菩薩道の研究》；Har Dayal《The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature》；Leslie S. Kawamura《The Bodhisattva Doctrine in Buddhism》。

菩提心（梵bodhi-citta，藏byaṅ-chub-kyi sems）

求無上菩提之心。詳稱阿耨多羅三藐三菩提心。又稱無上菩提心、無上道心、無上道意，或略稱道心、道意、覺意。此菩提心為一切諸佛之種子，是淨法長養之良田，若發起此心，勤行精進，則得速成無上菩提。蓋此菩提心乃大乘菩薩最初必發起之大心；生起此心稱為發菩提心，略稱發心、發意；最初之發心，則稱初發心、新發意，為菩提之根本。《大智度論》卷四十一云（大正25．362c）：「菩薩初發心、緣無上道，我當作佛，是名菩提心。」

此菩提心之內容，即「衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願知，佛道無上誓願證」之四弘誓願，前一為利他之願心，後三為自利之願心。要言之，此心即是二利之願心，其體廣大，其德無邊。故諸經論廣歎其德以勸發行者。舊譯《華嚴經》卷五十九云（大正9．775b）：

「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。菩提心者，則為良田，長養衆生白淨法故。菩提心者，則為大地，能持一切諸世間故。菩提心者，則為淨水，洗濯一切煩惱垢故。菩提心者，則為大風，一切世間無障礙故。菩提心者，則為盛火，能燒一切邪見愛故。菩提心者，則為淨日，普照一切衆生類故。菩提心者，則為明月，諸白淨法悉圓滿

故。」

此外，《菩薩地持經》卷一亦謂菩提心是一切正願之始，菩提之根本，爲大悲及菩薩學之所依。且謂發菩提心有四種緣，即：

(1)諸佛菩薩見聞不可思議神通變化，以之爲增上緣，樂佛之大智而發心。

(2)未見聞神通，但聞說菩提及菩薩藏，以之爲增上緣而發心。

(3)未聞法而自見法滅相，爲護持正法而發心。

(4)未見法滅，但見濁世衆生爲煩惱所惱亂，即發菩提心。

《發菩提心經論》卷上〈發心品〉另明四種緣，謂：(1)思惟諸佛而發菩提心，(2)觀身之過患而發菩提心，(3)慈愍衆生而發菩提心，(4)求最勝之果而發菩提心。

又，《大乘義章》卷九〈發菩提心義〉揭出：相發心、息相發心、眞發心等三種；元曉《兩卷無量壽經宗要》以四弘誓願爲菩提心，謂其有隨事發心、順理發心二種；《大乘起信論》說信成就、解行、證等三種發心；《維摩經文疏》卷七分別名字發菩提心、相似發菩提心、分證眞實發菩提心。《大智度論》卷四十一則稱發菩提心爲菩提心，行六波羅蜜爲無等等心；卷五十三謂佛菩提有發心、伏心、明心、出到、無上等五種菩提之別。《菩提心論》謂有行願、勝義、三摩地等三種菩提心。

關於菩提心之體性，《大乘義章》卷九謂知菩提之性是己體，歸心自實名爲眞發心。此係以如來藏性爲菩提心之體。《大日經》卷一〈住心品〉云（大正18・1c）：「云何菩提？謂如實知自心。」以本有之自性清淨心爲菩提心。蓋菩提心爲求菩提之心，即無上菩提之正因，故應爲本有之自性；《菩薩地持經》卷一〈種性品〉云（大正30・888a）：「菩薩依種性，必定堪任阿耨多羅三藐三菩提。（中略）若無菩薩種性，雖有一切諸方便行，終不得成無上菩提。」

菩提心乃願作佛之心，因此一切菩薩悉以發起此心爲要，隨而求淨土往生者亦應發此心，如《無量壽經》卷下說三輩往生之人皆當發無上菩提心。依此，曇鸞等中國諸師及日本・源信等人，皆以發菩提爲淨土往生之正因。然而，源空《選擇本願念佛集》依廢立之意，以菩提心爲餘行而廢捨；證空《觀經玄義要義釋觀門義鈔》卷一謂菩提心有行門與觀門之別，行門菩提心應廢捨之，而觀門菩提心即三心，爲往生之正因，良忠《觀經序分義傳通記》卷三立淨土門菩提心與聖道門菩提心之別，淨土門菩提心係在此土發願而在彼土修行，聖道門菩提心則於此土願行具足。

〔參考資料〕《大品般若經》卷九；舊譯《華嚴經》卷九；《優婆塞戒經》卷一；《金剛頂蓮華部心念誦儀軌》；《十住毗婆沙論》卷三、卷四；《大日經疏》卷十四；《究竟一乘寶性論》卷四〈身轉清淨成菩提品〉；《摩訶止觀》卷一（上）、卷一（下）；《觀經疏》〈序分義〉。

菩提寺

位於台南縣關廟鄉。民國五十八年（1969），德泉始創。六十二年白雲接掌寺務。寺內今設有佛陀學術研究院、女子佛學院、禪林等修學機構。並有供行者專修的關房、苦行寮等靜修場所。現任（1993）住持白雲（1915～　），號夢殊。七歲出家，二十一歲受具足戒於歸元寺。出家數十年來，孜孜於培養僧才及著書立說。已出版之著作有《禪的學術思想》、《禪的智慧》等三十餘部。

菩提場（梵Bodhi-maṇḍa）

佛陀得道成佛處。又作菩提道場、寂滅道場、佛陀伽耶（Buddha-gayā）、菩提伽耶、摩訶菩提（Mahā-bodhi）。位於今印度比哈省伽耶城南約十三公里處。在佛世，此地屬中印度摩揭陀國，位於該國之伽耶城南。

依佛典記載，佛陀在經歷六年苦行之後，行至此處，於畢鉢羅樹下金剛座上結跏趺坐，終於此證得無上菩提。故畢鉢羅樹又稱菩提樹

（即覺樹）。佛滅度後約二百年，阿育王即位，初崇信邪道，欲砍伐菩提樹，然枝幹雖被砍伐殆盡，未久仍新芽繁茂，王見之，乃悔悟而令築十餘尺高之石欄，環繞圍護之。此外，又於附近之佛苦行處、受糜處、向菩提樹處及菩提樹側等地，起塔紀念。其後，屢有增建，然亦迭遭破壞，迄今存有下列遺蹟：

(1)**大菩提寺**：又稱大覺塔、大覺寺、大塔。其形如金字塔，高約五十公尺，底層爲邊長各十五公尺之四方形臺，上部逐漸收縮，頂部爲圓柱狀，上立一銅製螺旋形圓頂。寺塔第一層四角有四個與主塔形制相仿，但規模較小之金字形塔及圓頂。據說，此寺原係阿育王所創建，現存寺塔則爲緬甸佛教徒於西元1870年代末期整修完成（一說爲緬甸國王於十二、三世紀間所修造）。寺東大門前有一石牌坊。大門兩旁則爲佛龕，龕內及寺內大殿供有貼金佛像。其餘三面有六十餘根高二公尺之石製圍欄柱，分別建於西元前五世紀與西元前二世紀。現存石欄多爲複製品，眞品已移至各博物館陳列。

(2)**菩提樹**：位於大菩提寺西側，高達十二公尺。阿育王之女僧伽蜜多（Saṃghamittā）嘗移植此樹分枝至錫蘭安羅那特布拉聖城；後來，本樹遭異教徒摧毀，乃自錫蘭移枝回菩提道場。

(3)**金剛座**：位於菩提樹下，佛陀即在此座證得無上正等正覺。該處現爲一石刻高座，長二點三公尺，寬一點二公尺，高零點九公尺，其上安置有佛陀石像。我國古代僧人玄照、道希、智光、悟空等人均嘗至此禮拜金剛座。

除上述諸處之外，該地周圍有中國漢地及西藏地區、日本、緬甸、泰國、斯里蘭卡等國佛教組織及僧人修建之寺院。此外，附近有佛陀留影窟遺址。又，近代曾於此發現五方北宋時期之漢文碑刻，現存加爾各答博物館。

◉**附：方之〈佛陀伽耶（菩提場）〉**（摘錄自《印度佛教聖蹟簡介》）

佛陀伽耶是佛教徒視爲最神聖的地方。它是釋迦牟尼佛成道之處。在古代叫菩提場，是佛教徒朝拜的第一個聖地。

佛陀伽耶不僅是佛教朝拜者的中心地，同時也是吸引著全世界考古學家、歷史學家和遊客的中心地。沒有哪一天沒有人來這裏親睹那些極具意義的古蹟。直到目前佛陀伽耶仍有下列古蹟和建築。

(一)摩訶菩提寺

摩訶菩提寺是印度最有意義和使人印象最深的宗教建築物之一，其形式是無比的，在印度和國外有許多寺院都採取了它的形式，在緬甸蒲甘（Pagan）十三世紀建築的一所寺院，就是它的縮影，佛殿的基層是四方形，上部較直小至頸部爲圓柱狀，有一個銅製螺旋頂。第一層的四角有四個相似的頂，陪襯著當中的主頂，其高度和建築物非常勻稱。

佛殿的主要的入口處向東，遊覽者在未到達門口之前，將經過一座莊嚴的和精緻雕刻的石牌坊。牌坊之前是一座優美的相稱的小石塔，佛殿入口處的兩旁有許多小壁龕。裏面有佛像，是西藏朝拜者裝的金身。經過一條拱道之後，即到達大殿，大殿的柱子和中門都是石頭做的，內門的上面是一篇刻文，記載著重修的年月日。由於佛殿沒有窗戶，故光線很黯淡，陽光只能從中門射入。遊覽者一進入殿內，即可看到高台上的大坐佛，它已經由西藏人鍍了金，印度教徒爲它披上了一件橙黃色的大袍，這對這座佛像的美麗是一個大損害。佛教徒在禮拜之先，必須揭開這些附加品。此外，地和牆都被忽視了，塵土堆積很多，裏面的空氣也很壞，非常可惜。如果這佛殿是在佛教徒的手中，這種情況是不會被容許的。又在佛殿當中有一個石刻的四方盆，是印度教徒供花用的，前面是點蔴油燈的燈柱，這兩件東西應當移去，以使朝拜者有足夠的地方禮拜。

這寺院有一層樓，從大門入口處兩邊的石階扶梯而上，遊覽者上樓之後，有一條寬闊的路，可以圍繞主頂而行。四角即上面所說的四個小頂。這四個頂陪襯著主頂使整個建築物壯

觀美麗。西面的兩個頂有小龕，內供有菩薩像。東面的兩個在梯頂兩旁，兩個樓頂亦有兩個大佛像。佛像和西面頂中的像，印度教徒也爲他們披上了橙黃色的大袍，並取了一些荒謬的名字。圍繞路旁的欄杆上有許多小塔，有些是精細的雕刻。尤其東西的兩個特別樸素精美。

主頂下有一大龕，供著菩薩像，除此以外，室中空無所有，就在這個龕內，已故的曇摩波羅法師將從日本帶回的一座檀木佛像供在裏面。

這座莊嚴的佛殿的光線黯淡是由於圍繞的地面至少高出地平線十五英尺。據說這些泥土的堆積，是爲了防止在雨季寺院遭洪水氾濫而堆積。佛殿高約一七〇英尺，而其基層則有四十八方英尺。殿的上面是用石灰粉刷的，上面有許多壁龕雕刻和爬牆草。有些壁龕中有像。在西面牆上一個主要的壁龕中有一座大佛像是西藏人鍍的金。從此面看，可以看到寺院的全景。這座寺院的印象和這個聖地的氣象，佛教徒只要看到是永遠不會忘記的。

(二)菩提樹

悉達多太子坐在這株菩提樹下得道而成了佛陀。成佛的第一週，他就坐在這株樹下享受空樂。這株菩提樹，是佛教徒在佛陀伽耶朝拜的中心點，現在這株樹位於寺院之西，約有一百英尺高，法顯說阿育王深信佛教，每天去禮菩提樹，他的夫人曾差人砍掉過。由於阿育王的誠懇請願，又從新根上抽出了新芽。根據歷史記載，孟加拉王沙桑加（Sasanga）曾將菩提樹毀掉，幸而在原根上又長起了一根樹苗，當孔林漢於1870年開始重修寺院時，老樹倒了，於是他就切下一根枝子在原地栽上，以便佛教徒禮拜。在寺院的北面約二五〇英尺的距離，另有一株菩提樹，是印度教徒祭祖之處。據說阿育王曾爲菩提樹砌了一個石圍，他也與許多隨員來朝過此樹，在桑其（Sanchi）一座石牌坊上有阿育王朝拜菩提樹的圖畫。阿育王的女兒僧伽密多（Sanghamitta）在原樹上分了一根枝子送往錫蘭，種植在安羅那特布拉聖城，二千年以後的今天，仍然是被細心地保護著，因此它是世界上有歷史意義的最古的樹。

(三)金剛座

金剛座在菩提樹下，釋迦牟尼在此座證得無上正等正覺，座位的原地，現在是一個石刻的高座，長七點六英尺，寬四點十英尺，高三英尺，在寺院與菩提樹之間的一塊高地上。印度教徒墓地之前的龕中有一塊圓石板，據說也是金剛座的一部分。如係事實，那就是印度教徒在寺院重修之前移去的，這應當搬回原地，適當地安置在菩提樹的附近。

(四)大殿之圍牆

圍繞大殿，是熏加王朝時代建築的石圍，現在已經部份擴展了。此石圍一般說是阿育王石圍，但在石柱上找到的刻文中證明的年月日是在阿育王以後許多年。整個石圍係用沙石所造成，而且設計得很好。有些柱上有很美麗的雕刻，尤其是荷花。也有幾篇婆羅哈彌字體刻文，記載著捐贈者的姓名。這個石圍的西南面保存得很好，而東北面則損壞很多，約八英尺高。這個石圍與阿育王石圍不同之處，即此石圍未磨光而且有許多雕刻，而阿育王之石圍則光滑而樸素。

(五)許願塔

寺院之周圍和寺前有成百的小塔。這些塔名許願塔。大多數用黑石造成，都很精美。這些塔想必是朝拜的人爲了還某種願而造的。如家庭中某一成員患了病，家長就爲病人許願，如果他們病好了，即在佛陀伽耶或其他聖地造一座塔；結果病人眞的好了，就實踐自己的諾言。在東南面有兩座相當大的塔，這兩座塔和其他塔一樣，不僅作爲一種還願供品，而且是爲儲藏聖者的遺骨而造的，在寺院前庭的南面，被發現一尊損壞了的大石佛。

(六)一個古寺的遺址

在摩訶菩提寺的西南面，有一個長方形的遺址，據說這個長方形的遺址就是錫蘭的莫加瓦馬（Meghvama）王爲錫蘭僧衆朝拜此聖地

之用而建造的。它已經完全毀壞了，只有遺址尙存，因此我們不能說它的建築是如何的好，雖然如此，但遺址的面積說明它是一座莊嚴的建築物。

(七)緬甸休息所

緬甸休息所有兩座。一座是緬甸敏冬王於1874年爲緬甸朝拜者修建的。位於大殿之西，只有三間大房，其實這是爲他當時代表到聖地來發掘與重修寺院而修的。曇摩波羅曾長住此休息所，他從日本帶回來的佛像亦很安全地供養在此地很久。但是印度教徒爲此而訴訟，並將佛像移去。現在這所休息所已無人居住。在通達佛陀伽耶的大路上，離警察所不遠之處，現有一座新休息所，是緬甸佛教徒修建的。雖然很小，但現在好像成爲朝拜者的重要中心地。

(八)摩訶菩提協會休息所

摩訶菩提協會花一萬五千盧比修建了一座兩層樓的休息所，在大殿以西不遠。它是摩訶菩提協會在印度最初的一個較大的工程，建於西元1901年。它是一座兩層的建築物，有幾間房，地下層的當中有一個大廳。一次約可住宿一百人，而且還很舒適。修建的款項是緬甸和錫蘭的佛教徒捐的。世界各國朝拜佛陀伽耶的人都可在此住宿，因此可以看到許多不同的民族齊集一堂。摩訶菩提協會專門爲僧侶住宿而指定了五間房。西藏佛教徒獲得摩訶菩提協會的許可之後，他們自己又造一個休息所。但有些西藏佛教徒仍然住摩訶菩提協會休息所。

(九)尼連禪河

尼連禪河在摩訶菩提寺前約二百碼處。約有四分之三英里寬，但是一年之中大多數的月份，水都很少，在夏冬月份內盡是沙，要雨季時水才滿。佛陀曾在此河沐浴。在左峯，離佛陀伽耶數英里的下游，是一座現代化的伽耶城。

(十)佛陀伽耶史略

釋迦牟尼在佛陀伽耶成佛以後，巴利文獻中雖未說他在傳教的旅行中重遊此地，而他的信徒則可能認爲到佛陀伽耶是一種有功德的事。阿育王曾遊此地多次，有一次的遊歷描畫在桑其的石牌坊上。他也必定是佛陀伽耶寺的建造者，雖然我們現在還未找到任何遺蹟。此地缺乏阿育王的遺蹟。只可作這樣的解釋，那就是：每一個繼承的國王認爲在原有建築物加修房屋是自己的權利，因此前王的功績就被消滅了。阿育王的遺蹟，也可能是在敵對的國王如沙桑迦等統治時被毀了。

根據法顯、玄奘的記載，我們可以作出肯定的結論，即現在的寺院大約建造於西元二世紀。

又根據歷史記載，錫蘭與此聖地之關係約開始於西元前250年，當時阿育王派僧伽密多送菩提樹分枝到錫蘭。西元330年麥加瓦那因錫蘭朝拜者訴苦乃建佛陀伽耶寺，因爲他們到佛陀伽耶無處可住而遭受很多的困難，早在1079年，我們發現緬甸佛教徒曾將此寺重修。1100年至1200年之間有比丘達摩羅克特又部份重修。1298年又有緬甸人重修此寺。其後在哈爾茄尼毗哈發現的刻文，其時間爲1202年。該刻文已由茄耶薩瓦耳譯成英文，刊載於毗哈爾與奧里薩研究會雜誌上（六卷）。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷四十四；《中阿含》卷五十六〈羅摩經〉；《大唐西域記》卷八；《大唐西域求法高僧傳》。

菩提樹（梵bodhi druma、bodhi-taru、bodhi-vṛkṣa、bodhi，巴bodhi-rukkha，藏byaṅ-chub-ljon-śiṅ）

指諸佛成道處的樹木。又稱覺樹、道樹、道場樹、佛樹、思惟樹。《十住毗婆沙論》卷三曾列出被視爲菩提樹的十六種大樹的名稱。同書卷五亦列出過去七佛的菩提樹。即：毗婆尸佛是無憂樹、尸棄佛是邠他利樹、毗舍浮佛是娑羅樹、拘留秦佛是尸利娑樹、拘那含佛是優曇跋羅樹、迦葉佛是尼拘類樹、釋迦牟尼佛是阿說他樹、將來成道的彌勒是那伽樹（龍華樹）。另有一說，謂毗婆尸佛的菩提樹是波吒

羅樹。

釋迦牟尼佛成正覺時的菩提樹是阿說他樹（aśvattha）。關於釋尊成正覺時此樹的情形，《修行本起經》卷下曾作此下之描述（大正3・470a）：

「其地平正，四望清淨，生草柔軟，甘泉盈流，花香茂潔，中有一樹，高雅奇特，枝枝相次，葉葉相加，花色蓊鬱，如天莊飾，天幡在樹頂，是則為元吉，衆樹林中王。」

世人所謂的菩提樹，即指釋迦牟尼佛的菩提樹。此樹別名為畢鉢羅樹（Pippala）或阿說他樹，屬桑科無花樹的一種，學名為Ficns Rcligicsa。盛產於中央印度及孟加拉等地。是常綠喬木，枝葉繁茂，亭亭高聳，周圍達二十五呎，樹皮稍平滑，呈灰色，葉是互生有長柄，葉身長四吋乃至七吋，寬三吋乃至四吋餘，尖端長而尖，葉之表裏皆無毛，上面特別平滑而有光澤，葉呈網狀脈。花包容在小形壺狀之花托內。

阿育王之時，王女僧伽密多至成道地折下一枝菩提樹枝，齎送師子洲（斯里蘭卡），移植到阿㝹羅陀普羅城。此即是於現今錫蘭島的古城阿㝹羅陀普羅所見到的世界古樹之一，且因有此記載而著名。在古代，成道處的菩提樹曾屢為惡王所殘伐，但至今仍甚繁茂。依《金光明最勝王經》卷十所載，菩提樹有守護神，謂之菩提樹神。

此外，另有一種菩提樹，與前述之菩提樹不同，為落葉喬木，莖稍平滑，葉長一至二吋，葉緣呈鋸齒狀，上面平滑，下面呈白色，密生細毛，花有從葉腋特生的披針形總苞，上出花梗，花梗的前端多分歧。七月開黃褐色的花，結圓形的果實，可以串成念珠。在植物學中屬於田麻科的一種，多產於中國北部山地。相傳日僧榮西自宋移植此樹回日本。

◉附：《大唐西域記》卷八（摘錄）

金剛座上菩提樹者，即畢鉢羅之樹也。昔佛在世，高數百尺，屢經殘伐，猶高四五丈。佛坐其下，成等正覺。因而謂之菩提樹焉。莖幹黃白，枝葉青翠。冬夏不凋，光鮮無變。每至如來涅槃之日，葉皆凋落，頃之復故。是日也，諸國君王，異方法俗，數千萬衆，不召而集。香水香乳，以溉以灑。於是奏音樂，列香華，燭炬繼日，競修供養。

如來寂滅之後，無憂王之初嗣位也，信受邪道，毀佛遺迹。興發兵徒，躬臨翦伐。根莖枝葉，分寸斬截，次西數十步而積聚焉。令事火婆羅門燒以祠天，煙焰未靜，忽生兩樹。猛火之中，茂葉含翠，因而謂之灰菩提樹。無憂王覩此悔過，以香乳溉餘根，洎乎將旦，樹生如本。王見靈怪，重深欣慶，躬修供養，樂以忘歸。王妃素信外道，密遣使人夜分之後，重伐其樹，無憂王旦將禮敬，惟見蘗株，深增悲慨。至誠祈請，香乳溉灌，不日還生。王深敬異，壘石周垣，其高十餘尺，今猶見在。

近設賞迦王者，信受外道，毀嫉佛法，壞僧伽藍，伐菩提樹。掘至泉水，不盡根柢，乃縱火焚燒，以甘蔗汁沃之，欲其焦爛，絕滅遺萌。數月後，摩揭陀國補剌拏伐摩王（唐言滿胄），無憂王之末孫也。聞而嘆曰：慧日已隱，唯餘佛樹。今復摧殘，生靈何覩。舉身投地，哀感動物。以數千牛構乳而溉，經夜樹生，其高丈餘。恐後翦伐，周峙石垣，高二丈四尺。故今菩提樹隱於石壁，上出二丈餘，如彼廣說。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十一；《大般涅槃經》卷中；《貝多樹下思惟十二因緣經》；《阿育王傳》卷二；《毗尼母經》卷五；《善見律毗婆沙》卷三；《大智度論》卷十二；《高僧法顯傳》。

菩薩戒

修大乘菩薩道者所應受持之戒律。又稱大乘戒、佛性戒、一心戒、心地戒。即《梵網經》、《瑜伽師地論》等經論所說之三聚淨戒、十重禁戒、四十八輕戒等。又，日本曹洞宗則稱下列十六條戒為菩薩戒。此十六戒即：三歸依（歸依佛、歸依法、歸依僧）、三聚淨戒（

攝律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒）、十重禁戒（不殺生戒、不偷盜戒、不邪淫戒、不妄語戒、不酤酒戒、不說過戒、不自讚毀他戒、不慳法財戒、不瞋恚戒、不謗三寶戒）。該宗以為此十六戒為「佛祖正傳菩薩戒」。

弘揚菩薩戒之宗派，在我國主要為天台宗。日本比叡山天台宗則進而主張菩薩戒即圓頓戒，不須另持小乘戒。日本南都律宗與我國相同，既說小乘四分戒，又說菩薩戒，並等同授與欲持受菩薩戒者，不問其出家與否。我國禪宗及其他宗派都主張在受小乘戒後，應繼受大乘菩薩戒。如《禪苑清規》卷一〈受戒〉條（卍續111・877上）：「既受聲聞戒，應受菩薩戒，此入法之漸也。」但是，日本曹洞宗所說則與日本天台宗相同，都主張僅須受持菩薩戒，不必另受小乘戒。

近世以來，我國佛教界所傳的三壇大戒中，第三壇所授者即為菩薩戒。這是僧俗皆可受的戒律，所用戒本為《梵網經菩薩戒本》。關於戒本問題，有人反對用《梵網經菩薩戒本》，而謂宜採用《瑜伽戒本》。然迄今為止，仍未見有改變的跡象。

◉附一：續明〈聲聞戒與菩薩戒〉（摘錄自《戒學述要》上）

兩種戒法之差別與融貫

聲聞戒通指七眾別解脫戒，七眾有道有俗。菩薩戒有在家菩薩與出家菩薩之分；同樣的，聲聞戒也有在家聲聞與出家聲聞之別。換句話說，七眾佛弟子，可以受持菩薩戒而漸歷大乘之聖位；同樣的，七眾弟子受持聲聞戒也可以獲證小乘之聖果。故在發心、趣行、證果上面說，在家與出家是並無差別的。經裡時常記述到外道、婆羅門、國王、長者、居士、婦女等，見佛及聲聞弟子後，聞法悟解，改邪歸正，當其唱言：「我今盡形壽歸依佛，歸依法，歸依僧，唯願世尊聽我於正法中為優婆塞（夷）；自今已去，盡形壽不殺生乃至不飲酒」時，即已獲得諸塵垢盡，得法眼淨，見法得法，成辦諸法，自審得果，不由他信；也即是證入初果。如是證二果、三果，乃至厭離心發，求佛出家，獲證阿羅漢果的，也比比皆是。而七歲沙彌均頭等，亦證阿羅漢果，神通自在。由此觀之，修行證果，不論是大乘或小乘，是並不簡別在家與出家的。因為證悟全在無漏淨慧的有無，而在家與出家，不過因各人根習、境遇的不同，故所採取的學佛方式有異而已。

但這裡所說的修行證果，無論是大乘或小乘都不是指極果而講的。約小乘說，在家人只能證聲聞的前三果，大乘也只限於菩薩的因位。一旦功行圓滿，要證聲聞第四果或大乘佛果時，自然即會現出家相。故不說以在家身證聲聞第四果和佛果。所以說：「三世諸佛，不說在家成道；歷代祖師，阿誰行染度人？」釋尊之先出家而後成道，也即是顯示此義。故學佛進道，須由在家而出家，因出家而修行證果，是更易於成辦的。故七眾弟子各別所持之別解脫戒，是由粗至細，由簡入繁的，這正合於聲聞乘法：「呵欲不淨」、「出要為樂」之原則。也即由此別解脫戒才有七眾弟子的差別。

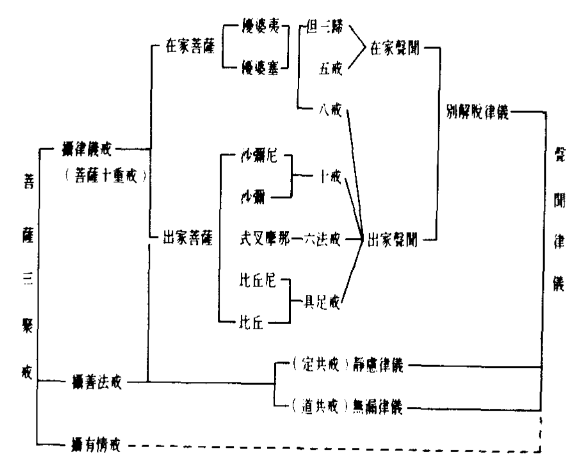
一般說來，聲聞乘律儀有三種：(1)別解脫律儀，(2)靜慮律儀，(3)無漏律儀（《成實論》不說無漏律儀，而以「禪律儀」即色界四禪，「定律儀」即無色界四定，說為三種）。也有加「斷律儀」而說為四種律儀的。因為斷律儀，不過是靜慮、無漏二律儀的一分，就其能夠永斷欲界所纏的惡戒及能起破戒的煩惱而得名的。《成實論》不說無漏律儀，也是以無漏律儀，是依禪、定分位而別說的，所以只說三種律儀。七眾別解脫戒，是欲界尸羅。靜慮律儀（也名定共戒），是色無色界尸羅。上二尸羅，是三界業，同屬有漏。無漏律儀（也名道共戒），是無漏尸羅，非三界業。靜慮（定）、無漏（道）二律儀，總名隨心轉戒，謂心在定中或心與無漏聖慧相應時，此時身語二業，任運即能發生防非止惡的作用。可是，一旦出了定，或心更緣差別境相時，雖不同常人之騷動起惑發業，然那種防非止惡的功能，也隨著而

不存在了。故靜慮、無漏的二律儀，並不像受過別解脫律儀的戒體，可以畢生隨轉。也就因此，稱那與定心同時生起的防護作用爲定共戒，稱那與無漏聖慧同時生起的防護作用爲道共戒。二者皆是從心爲因而生起的，所以俱名爲隨心轉戒。別解脫戒須假緣受而有，得戒以後，即隨轉不失，就是因無心悶絕等位，此戒也還存在，所以又名不隨心轉戒。

若就聖凡的差別而論，則別解脫戒與定共戒，容聖凡俱有；道共戒，則唯聖者有，凡夫所無。若約功用而言，則別解脫戒但隨於身，此身歿後，戒亦隨沒。迨以受戒得體時，僅以盡形爲要期而然。定共戒、道共戒則隨心而轉，生前死後，可隨逐不絕。《薩婆多毗婆沙論》卷一：「問曰：禪戒、無漏戒、波羅提木叉，三戒中何戒爲勝？答曰：禪戒、無漏戒爲勝。有云：波羅提木叉戒勝。所以爾者：(一)若佛出世，得有此（木叉）戒，禪戒無漏戒一切時有。(二)於一切衆生非衆生類得波羅提木叉戒，禪戒無漏戒但於衆生上得。(三)於一切衆生上慈心得波羅提木叉戒，禪戒無漏戒不以慈心得也。(四)夫能維持佛法，有七衆在世間，三乘道果相續不斷，盡以波羅提木叉爲根本，禪無漏戒不爾。是故於三戒中，（波羅提木叉戒）最爲殊勝。」若以聲聞三律儀望菩薩乘三聚淨戒，則波羅提木叉即攝律儀戒，靜慮、無漏即攝善法戒，聲聞所缺者爲饒益有情戒。然此僅就大小二戒最粗著者而言，若據前引多論木叉戒四義故勝爲論，別解脫戒又何嘗不爲饒益衆生而立。

唐·智首律師，謂「菩薩攝律儀戒有三種：(1)禪律儀，謂定共戒；(2)無漏律儀，謂道共戒；(3)別解脫戒，謂五、八、十、具。」此則專就定、道可以稱爲戒者而言，若小乘所修之止觀忍進等行，則亦應爲攝善法戒所收。觀佛爲慳吝財物不肯布施的長者說：汝能受持不殺生乃至不飲酒戒，即是行大布施。五戒尚且如此，具足等戒，亦莫不皆然。當知隨學一戒，攝律、攝善、攝生三義無不具足。故知攝律儀，即是攝善、攝生；攝善法，亦是攝律、攝生；攝生亦是攝律、攝善。故小乘戒法，雖望受者自身爲消極的防止惑業，然就「以己度他情」，而各得遂其生以言，也就是利他。不過亦僅於消極的利他而已，較諸菩薩以橫溢的熱情（大悲心所激發），表現爲勇猛犧牲的度生大行，自然就瞠乎其後了！所以說：「小乘之戒，僅收攝而自守；大乘之戒，兼開通而利生。」

聲聞乘以出離爲志，故戒行尙於急護，無所假借，心志冰清，潔行若雪，以不如此，即不足以速出生死得解脫故。菩薩乘以利濟爲懷，將護多有情心，寧虧己行，不迕他意，故戒行開遮尙寬，但論存心，不拘事境。《大寶積經》〈優波離會〉云：「爲菩薩乘說不盡護戒，爲聲聞乘說盡護戒；爲諸菩薩說開遮戒，爲諸聲聞說唯遮戒；爲菩薩乘說深心戒，爲聲聞乘說次第戒。」由於大小二人，發心不同，趣行各異，故互有其所緩，亦各有其所急。聲聞乘既七衆有別，七衆進受菩薩戒，亦不能一概而論。故菩薩戒中，爲護聲聞淨戒律儀，於在家菩薩與出家菩薩，何者應開，何者唯護不開，亦均三致其意。由此可見，不但小戒不礙大戒，大戒亦不礙小戒。以大戒故能成佛法之廣大，由小戒故能成佛法之尊高。大小相須，高廣相成，佛陀設教化世的能事，也即備見於此了。茲將聲聞戒與菩薩戒相互通貫之關係，攝列一表如下：



兩種戒法之偏重與難易

吾人從聲聞戒可爲進趣菩薩戒之方便，及菩薩戒中特爲出家菩薩而論其開犯，本此以觀大小兩乘戒法相互資成以建立佛法之教授，則大乘戒法與小乘戒法，在佛法的樹立發揚中，皆各有其重要性。聲聞戒法中最主要的是「具足戒」，受持此戒者，有比丘、比丘尼的二部衆，因爲此戒關係建立佛教三寶之一的僧倫，所以特別重要，就因爲特別重要，所以戒法也制得特別深細謹嚴。也許是因爲中印的風俗習慣不同，很久以來，比丘戒法在中國就很少有人能如律奉行了。這我們只要一翻宋明以來諸德著述，尤其是關於戒學方面的，都不勝其慨嘆淪喪之感而流露於著述的字裏行間。降至今日，戒學的廢墜掃地，就更加不堪聞問了！一般多以學大乘佛法自視，並以爲菩薩戒法位旣高大，又容易受持；比丘戒法旣是小乘，復嚴謹瑣細，難於奉行，於是捨小而取大，並以此爲口實，謂是大士不拘小節。而不學之人，更將大小乘戒法，誤以爲什麼都可以開許作的，就是大乘戒法；什麼都有限制，且不許作的，就是小乘戒法。這種毫無根據的錯誤見解，旣經深入人心，習以爲然，對於佛教的前途，實在是不堪設想！殊不知菩薩戒法，首須受持的就是「攝律儀戒」，所謂攝律儀戒，就是七衆各別所受的別解脫戒，這不但是「攝善法戒」的根本，也是「饒益有情戒」的基礎。

換句話說：沒有善護攝律儀戒，就不可能生起攝善法戒和饒益有情戒。一般世俗人也有好善樂施和廣辦饒益有情事業的，但那只是一種普通善行，不能說是持菩薩戒，更談不上可獲佛法中戒行的功德，當然也不能稱這是佛法了。可是，這些若是佛教徒做來，其功德就大得不可思議，絕不可以普通善行視之！因爲佛教徒受有佛戒，動機出發於殷重的菩提心，和履行如來經律中的教誡，所以這一切善行，就都名爲持菩薩戒。而持戒的功德，不但己身獲得「爲善最樂」的世益，並得諸佛菩薩的護念加被，和護法龍天的侍衛守護，對於自己所期願的佛果之資糧，也就更加充備。所有這一切殊勝功德，都是因受持佛戒而來的。如果佛教徒沒有菩薩和聲聞七衆的攝律儀戒，施、忍、定、慧等的攝善法戒尚無從出生，所謂饒益有情事業，也就成了世間普通善行，根本就不成其爲佛法了！所以經律中校量功德，謂以種種淨妙衣服、飮食、醫藥、七寶，施供無量三千大千世界衆生，亦不如有人能一念受持如來正法，或一日夜奉行如來淨戒！由此可見，佛法之所以爲佛法，是重在以如來法戒去自行化他的，以此爲中心，更附之以善行功德做莊嚴（其中也有在家出家之分），則佛法之體用俱彰，利世濟衆之能事才可以成辦。

當知菩薩三聚淨戒，以前二爲佛法之正體，也即是佛法所以爲佛法的所在；以後一爲菩薩大乘之勝用，是大乘佛法所以名爲大乘的所以。三聚淨戒有主有從，有本有末，次第相生，前後相成，如是始可稱爲奉行中道大乘之菩薩行人。菩薩乘雖心行廣大，而乘通道俗，方便度生，志在利濟，然順世入俗的心向重。聲聞乘志行雖小，而乘重出離之道，隨緣化利，情希解脫，故脫俗出世的成份高。小乘戒約境論犯，防在身口，事形於外，染淨條然，看似難而持實易；大戒依心論犯，行者須防護於起心動念之間，而心法迅捷，表裏實難期一致，看似易持而實難！若非如此，身子、目連、迦葉、阿難，豈彼等智力願行，尙不及我輩末世凡夫？而必待法華會上始心相體信入出無難？此誠堪吾人深思尋味之事！

◉附二：呂澂〈羯磨〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

玆先略說菩薩受戒羯磨之方式，再談菩薩受戒之意義。羯磨方式有二類：一者有授戒師法，二者無授戒師法。有師者，謂師證，如受比丘戒有三師十證。師謂軌範師，梵名阿闍黎。分三種：(1)親教師，梵名鄔波馱耶，西域名和上，即依止受戒之師。(2)教授師，又分屏教授（檢驗身根淨否等）與教讀教授（教習學處讀誦酬答）二種。(3)羯磨師，即聚會時主席

，對衆報告表決者。十證者，謂十衆（依至少之數而言，邊地五衆即得），爲受戒之證明者。一切羯磨報告表決，皆以此十衆聽許爲斷。聲聞羯磨，具此三師十證，然後得戒，是知戒師之不可少也。至於菩薩受戒，祇說一師，此非簡略，但由難得，且止限於緣證。故菩薩發心以佛爲師，即十方諸佛皆爲作證，意樂自誓，寧止一師；但須一人師以爲受學增上耳。

復次，受戒有九門次第：(1)發願：菩薩若欲受學三聚戒者，當以發願爲先。(2)求師：古昔道路遠阻，不惜千里求師；今則交通便利，應更不遠萬里相求矣。求得應啓請云：大德念我，某於大德前乞受一切學處，唯願聽授。如是至再三請，復於十方諸佛及大智菩薩而爲禮敬。(3)徵信：先於戒本學處明悉了知，自心樂求，不由他勸，或爲勝他（令人知己受戒），乃成堅固堪受菩薩戒者。(4)請授：具受戒堪能已，於大德前，對佛禮請：願大德授某菩薩淨戒。(5)問障：爾時大德即爲徵問：是菩薩否？已發願未？(6)正受：既徵問已，即爲授三聚戒法。(7)請證：受已，普於十方諸佛及大智菩薩禮供求證。(8)教誡：於學處四似他勝法犯與非犯，詳爲開解。(9)供養迴向：悉爲一切有情普得利益而爲迴向。如是九門次第，可總判爲受前、正受、受後三類。

已說有戒師法九門次第，應知師弟亦應互有簡擇。先擇師，謂當訪求同法菩薩，已發大願，有智有力，於語表義能授能開之願行相應者以爲戒師。有智謂稟性聰慧，有力謂具意樂力及加行力，於語表義謂於羯磨文句嫻習應用，能授能開謂於受戒儀則善知其意。若但有聰慧，而於戒學無諸淨信，即於律儀意樂不具，或失意樂。若從受學，即於淨戒，初無信解，或不能趣入，或不善思惟矣。又若不具六度加行，或違六度行軌，即失菩薩律儀，亦不能爲師。是以擇師，當以有智有力，淨信意樂，具足六度加行者爲準也。次擇弟，亦以審其意樂爲準。若不信菩薩藏謗毀有情，終不於彼率爾宣示，免其多生慧障，妄加誹謗，增益無知，反爲無量業障之所隨逐也。如是師弟相簡，意樂增上，戒乃建立。復次，若無戒師者，即於佛像前，自受菩薩淨戒律儀。方便次第，與前相同；但自白自說羯磨耳。菩薩受戒羯磨，大要如是。

次就菩薩戒，略申三義：

一者大戒獨立義：無論在家出家，已受未受律儀（在家或有先未受戒者，出家則必先受也），欲受是戒，先應發起無上菩提弘願。或者將來失戒，亦以退失此願爲準。可知菩薩戒行全在於發心也。慧沼所傳受戒羯磨次第亦有九門，而於發願之後，有更勸三歸義；又可知在家之受菩薩戒者，不必先受優婆塞戒（三歸五戒）。以是菩薩戒學，自爲結構，具獨立性，雖攝取七衆律儀，而無次第先後之關聯也。

二者佛爲戒師義：菩薩受戒，於現前人師外，必於十方諸佛及大智神力菩薩功德專念現前而生淨信。慧沼所傳羯磨，此義益顯，直謂以釋迦佛爲和上，文殊爲闍黎，彌勒爲教授，十方諸佛爲同證，十方菩薩爲法侶。於此可知無師受戒，固以佛爲師；即有師受戒，於人師外仍以佛爲師。蓋菩薩行以佛爲究竟，自然直師諸佛也。比丘戒白四羯磨畢，大衆默然，不生異議，雖可視爲得戒；然必生起法爾之相，與佛相感，始爲眞得。法爾云者，道理推徵，應當如是之意。諸佛菩薩於受戒者，若默然無異說，即可於法爾相上見之。或起涼風，或聞異香，或動座席，凡此皆受戒者之至誠有以感動諸佛菩薩之憶念者，由此乃謂之得戒。亦以佛爲師之義也。

三者在家有師範義：眞正戒師爲佛菩薩，於中須有傳達其意者，即人師也。在家菩薩亦可爲之。如羯磨中求師，所謂同法菩薩具德具智者，並不簡別在家出家，可知在家者同有師範義也。自天臺智者大師提倡《梵網經》後，通途不許在家菩薩有師範義，未免武斷，不足爲據。惟是菩薩戒法，若出家已受出家戒而欲更受菩薩戒者，在家菩薩可爲其師；出家未受

比丘戒而欲受菩薩戒者，在家菩薩即不能為其師也。

復次，懺罪羯磨，屬於出罪還淨之事，儀式大同受戒，但以對他為主，分有對無對二種（即有師無師也）：凡菩薩得戒之後，安住三聚戒法，意樂清淨，專勤無犯，皆為持戒。若其有犯，知之即改過還淨，仍不失戒，所謂過不憚改也。因是而知菩薩戒一切違犯，皆屬惡作所攝，皆可以除遣，由懺悔即出罪故。是亦大有異於聲聞之處也（聲聞有不可悔出之戒）。至於懺罪之儀：若犯戒者，應先於有智有力善語表義能覺能受之大小乘人前，發露過失；次示悔意而求還淨；後乃誓不再犯（此義初為自訴，次二問答）。

若以上品纏犯失律儀者，即應重受。重受次數，並無限制。若中品纏犯，應對大衆（至少五人）發露除罪，行白四羯磨而為懺淨，如比丘除惡作法行之。若下品纏犯，當一人前，即可發露悔除；若無人可對悔，即如受戒，由慚愧心故，起淨意樂而自誓言：我當決定防護，不令再犯也。云防護者，未失之前護戒不失，即令律儀能見諸形式也。或疑受戒在心，何須形式？應知律儀於思（思業，即思心所）之種子勢力增上之分位安立，以此能去他惡，存己善，而有防護之用。必具羯磨形式者，即所以涵養其勢力增上者也。末後一段，補充受戒二義：(1)受已而失者可更受。此為小乘所不許，乃大乘特殊之義也。(2)已受者可再受。或有菩薩轉身他方，由不捨菩提願故，或不現上品纏故，即為不捨淨戒。依此而有種姓相，現雖未受菩薩律儀，而有勝心，且不現行上品纏。以是相故，知於他方或已受戒；但由忘念或不覺悟。為悟彼故，不妨重受，但不與新受或新得等觀也。

◉附三：太虛〈瑜伽菩薩戒本之要旨〉（摘錄自《太虛大師選集》下）

㈠應了知者三事

此菩薩戒法有先應了知之三義：第一應了知者，受菩薩戒、學菩薩法，以先發大悲菩提心為體，若未發起大悲菩提心者，則非菩薩，不應學受菩薩戒法。故受戒時，師應問曰：已發菩提心否？是菩薩否？其時之求戒者，當毅然答曰：已發，是菩薩，方能得戒。然小乘亦有智果，故了生死之智可通大小，若無大悲心為根本，則不能起取大菩提之意，故不得菩薩戒也。且若不發慈悲心者，亦用不著來求學菩薩戒。經云：菩薩以菩提心為因，大悲為根本，方便為究竟。故大乘菩薩心，為大悲菩提心，求菩薩戒，必須先發此心。

第二應了知者，受學此菩薩戒法，須以智慧為先導，故應先依菩薩藏之經論有深切研究，得到圓滿透徹之正解時，方有正見正知。其正知見既已成就，即以之為先導，方可行持菩薩戒法。因此，菩薩戒為入俗利生之事，不易行持。持此戒者，常於心地上觀照所作之業，犯與不犯，須有確切之審度與標準；若無最高智慧以為審度標準，則雖已犯而不自知，便亦不能懺悔以求清淨，則即無由學持此菩薩戒。若《梵網經》所說之戒，其作與不作，皆為刻板之規定，故猶易持。而此戒法，則在同一事上，有犯不犯，或染不染，在纖微間，甚難決也。故須有智慧為先導，方能受學。

第三應了知者，在此菩薩戒法中，皆為攝善法戒及饒益有情戒，故應以七衆戒為律儀戒，而善法戒與饒益有情戒又以律儀戒為所依。故欲學此菩薩戒者，應先受七衆戒以為菩薩戒中之律儀戒，則於三聚淨戒方得圓滿。如優婆塞受菩薩戒為菩薩優婆塞，乃至比丘受菩薩戒為菩薩比丘等。依《瑜伽論》所明，若失於律儀戒，則失餘一切戒，故若不從僧受三歸及七衆戒，即不能受此菩薩戒。

㈡顯殊勝者三事

第一、此戒法與其餘之菩薩戒法不同者，餘兼三乘共同之律儀戒，此戒專明應如何修六度以修集諸善法，應如何行四攝饒益有情，故此戒最明白而扼要者，正大乘菩薩之特殊精神所存，不學此菩薩戒，無以見菩薩之殊勝。

第二、菩薩戒法在於契眞入俗之中道行，因俗人在俗而不能契合出世眞理，二乘出世自利而不能作涉俗行事，惟菩薩能上契眞理，下順凡情，修圓融二諦之中道行門。此戒法中，處處皆能表現理事雙彰、眞俗並到之大乘了義行。如對聲聞家之斷煩惱法，既不捨離，復能隨順有情成就勝出聲聞乘功德等，皆明此義。

第三、此菩薩戒乃深契現今七衆佛徒實際上辦事之應用者，如出家僧辦佛學院及公益慈善等，皆時勢上應辦之事。換言之，凡與衆人相關而有益社會之事，今後皆應去辦，非復閉門修行可盡其責。然出家僧辦事，須受學此菩薩戒法，方有辦事行軌，否則，破壞佛法，違背教規而不自知。若以前出家僧所採之修行法，非自了之禪宗，即往生之淨土，皆不圓滿；此戒方爲正修之菩薩行。至於禮拜、念誦，亦萬行中之一，若依此戒發菩提心去行六度、四攝，則尙何行不備？惜中國向來修行者，大都不知注意乎此，惟以空心靜坐爲修行，對於現身社會去作一切利他事業，極端反對，謂非本分！其有能作事者，又多未得菩薩戒之眞諦，故其一舉一動皆貪、瞋、癡之煩惱爲之主動，將中國佛教弄成死氣沈沈，怪象重重，良可慨也！夫菩薩之修行六度，以不離有情界之實際，作一切利生事業爲正修行，故非學此戒去修菩薩行不可。此戒爲現今在家出家之佛徒需要，以在現今國家社會之環境中，尤非昌明此大乘菩薩法不可，其各顧身家以各自了之思想，已用不著！故佛教徒衆，對於社會人羣互關互益之事，精勤去作，方能顯出佛法精神，方能爲建立國民道德之基本。故今在家佛弟子之設社立林，結羣集會以宏化者，欲求得一寡過成德之標準法，於此菩薩戒法，大不可不深注意焉！

◉附四：續明〈受戒法式〉（摘錄自《戒學述要》下）

授菩薩戒儀規，歷代編訂而見行於今日者，有十數種之多。大抵均宗本《瓔珞》、《梵網》、《瑜伽》〈戒品〉及古高昌本糅會而成，故儀次有無互見，詳簡不同。《傳戒正範》所輯授儀，雖採擷諸書，秩然有序，然以隔於戒堂之應用，故排班、撩衣、護鉢等諸儀，不適於一般應用。天臺《菩薩戒疏》出一十二門，湛然大師有〈授菩薩戒儀〉，次第全同，文句稍異。蕅益大師有〈重訂授菩薩戒法〉，載於《律要後集》，堪稱「詳簡適中」，唯流行不普，甚少見聞。而受菩薩戒，既不擇人及非人，亦不計根具與不具，凡於無上菩提發宏願者，均可受戒，若必無師，猶聽於佛像前自誓受戒。故菩薩戒授法，應力求簡當，以便隨時隨地，有發心受戒者，易於遵行。今不揣固陋，更尋《瓔珞》、《梵網》、《瑜伽》〈戒品〉，及諸家授儀，重輯訂之如下：

㈠請師

若人已發無上正等菩提大願，欲受持菩薩戒，應訪求有智有力之菩薩法師爲授戒和尙。若依《梵網經》，應請二師：和尙、阿闍黎。今依《瓔珞》、《瑜伽》〈戒品〉，但出請和尙法。若用二師，請阿闍黎法，可準請和尙法行之。

受戒者應至有智有力菩薩法師所，禮足，互跪，合掌恭敬，作是請言：「大德憶念：我某甲，今於大德所乞受一切菩薩淨戒，唯願須臾，不辭勞倦，哀愍聽授。」（三說三禮）和尙答云：「可爾。」（受者禮謝三拜）

㈡進壇禮三寶

既請師已，師資及僧衆，共入壇場，於佛菩薩像前焚香致敬。若於僧衆前受，可舉香讚，香讚既畢，和尙踞坐，受戒者一心恭敬頂禮三寶。

一心頂禮過去世盡過去際一切諸佛
一心頂禮未來世盡未來際一切諸佛
一心頂禮現在世盡現在際一切諸佛
一心頂禮過去世盡過去際一切尊法
一心頂禮未來世盡未來際一切尊法
一心頂禮現在世盡現在際一切尊法
一心頂禮過去世盡過去際一切賢聖

一心頂禮未來世盡未來際一切賢聖
一心頂禮現在世盡現在際一切賢聖

㈢乞戒

頂禮十方三寶已，受者應互跪，合掌，作是乞言：「唯願大德哀愍，授我菩薩淨戒。」（三乞三禮）戒師應問言：「善男子聽（若是女子應稱善女人聽。以下均同）：汝是菩薩否？」受戒者答云：「是。」戒師復問：「發菩提心未？」受戒者答云：「已發。」戒師繼云：「善男子聽：汝等今者，欲於我所，求受諸菩薩一切學處，應先受持四不壞信。」

㈣受四不壞信

受四不壞信文，應受戒者自說，如或未能，師應教云：「我某甲，從今時，盡未來際身，歸依佛，歸依法，歸依僧，歸依正法戒。」（三說三禮）「我某甲，從今時，盡未來際身，歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟，歸依正法戒竟。」（三說三禮）

㈤懺悔三世罪

懺罪一門，《瑜伽》、《羯磨》文中所無，《瓔珞》、《梵網》皆有。此為欲獲清淨戒品之勝緣，今故依之。受戒者應心存精誠，懺洗罪障，作是懺云：「我某甲，若過去身口意十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。若現在身口意十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。若未來身口意十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。」（三說）

㈥發四弘誓願

懺罪已，應作是思惟：無上菩提我所期之果，然欲得此果，須學佛之大慈大悲，具佛之宏誓悲願，以為進趣菩提之因。故次應發四弘誓願云：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」（三說）

㈦問遮

既發願已，堪為授戒。然《梵網經》云：「若現生有七遮罪者，不應與受戒。」故次應問遮，無者與戒，有則不堪。如戒師問，受戒者應如實答。「善男子聽：汝既已發心，堪能成就滿足四宏，此（但）現在身心發趣，若有遮難，戒品不發。《梵網經》云：『若有七遮，不應為受。』我今問汝，當如實答，若不實答，徒苦自他，無所剋獲，虛稱菩薩，則為欺誑一切眾生，負心誑佛，枉受利養！」
「汝不曾出佛身血不？」答云：「無。」
「汝不殺父不？」答云：「無。」
「汝不殺母不？」答云：「無。」
「汝不殺和尚不？」答云：「無。」
「汝不殺阿闍黎不？」答云：「無。」
「汝不破羯磨轉法輪僧不？」答云：「無。」
「汝不殺聖人不？」答云：「無。」
「汝既無七遮，堪得受戒，應起深重心，禮請佛菩薩，為汝證明受戒。」

㈧請聖

戒師應從座起，請佛菩薩臨壇作證，禮請之文，雖不見諸戒本，然準義可行，故採用之，以增師資授受敬重戒法之心。待禮請訖，恭敬合掌，更為作白：

「弟子某甲等，一心奉請：釋迦如來應正等覺為我和尚，我依和尚故，得受菩薩戒，慈愍故。」（一禮）

「弟子某甲等，一心奉請：文殊師利菩薩為羯磨阿闍梨，我依羯磨阿闍梨故，得受菩薩戒，慈愍故。」（一禮）

「弟子某甲等，一心奉請：彌勒菩薩為教授阿闍梨，我依教授阿闍梨故，得受菩薩戒，慈愍故。」（一禮）

「弟子某甲等，一心奉請：一切如來應正等覺為尊證師，我依尊證師故，得受菩薩戒，慈愍故。」（一禮）

「弟子某甲等，一心奉請：一切菩薩摩訶薩為同學等侶，我依同學等侶故，得受菩薩戒，慈愍故。」（一禮）

請已，受戒者互跪、合掌，戒師為作白言：「仰啓十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩：今於此中，現有某甲菩薩，於我某甲菩薩所，乃至三說乞受菩薩戒，我為作證。此某甲菩薩，已發大願，已有深信，能捨一切，不惜

身命。惟願十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，第一眞聖，於現不現，一切時處，一切有情，皆現覺者，於此某甲菩薩，亦爲作證。」

(九)正授戒體

白已，戒師復座。受戒者互跪，合掌，專念一境，長養淨心，作是思維：我今不久當得無盡無量無上功德藏。戒師爲授戒云：「善男子聽：汝今欲於我所，受諸菩薩一切學處，受諸菩薩一切淨戒：謂律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒。如是學處，如是淨戒，過去一切菩薩已具，未來一切菩薩當具，現在一切菩薩今具。如是學處，如是淨戒，過去一切菩薩已學，未來一切菩薩當學，現在一切菩薩今學。」「汝能受否？」答云：「能受。」

此段文應三說，初遍說已，繼云：「佛子！當知初番白竟，十方世界妙善戒法，悉皆震動，猶如大雲，升起空中。」說已，次說第二遍。二遍說已，繼云：「佛子，當知二番白竟，十方世界妙善戒法，如雲如蓋，覆汝頂上。」說已，次說第三遍。三遍說已，繼云：「佛子，當知三番白竟，十方世界妙善戒法，從汝頂門，流入身心，正在此時，納受戒體！無漏色法，由汝增上善心之所感得！是故汝應至誠頂受，勿餘思慮。」三遍已竟，爲說戒相。

(十)宣說戒相

「善男子聽：菩薩有十無盡戒，若有犯者，非菩薩行，失四十二賢聖法，汝應誦受。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故殺生，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故偷盜，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故淫欲，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故妄語，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故酤酒，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故說在家出家菩薩罪過，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故自讚毀他，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故慳，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故瞋，能持否？」答云：「能持。」

「從今身至佛身，於其中間，不得故謗三寶藏，能持否？」答云：「能持。」

（十一）讚戒勸持

戒師說戒相已，次誡勸受持：

《瑜伽經》云：「佛子受十無盡戒已，其受者過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，當隨行人，乃至成佛。」《瑜伽》〈戒品〉云：「如是菩薩所受淨戒，於餘一切所受淨戒，最勝無上，無量無邊大功德藏之所隨逐，第一最上善心意樂之所發起，普能除滅於一切有情一切種惡行，一切別解脫律儀，於此菩薩律儀，百分不及一，千分不及一，數分、計分、算分、喻分，乃至鄔波尼殺曇分亦不及一，攝受一切大功德故。」又云：「如是菩薩大尸羅藏，能起當來大菩提果，謂依此故菩薩淨戒波羅蜜多得圓滿已，現證無上正等菩提。乃至未證無上菩提，依此無量菩薩戒藏正勤修習，常能獲得五種勝利：一者常爲十方諸佛護念。二者將捨命時住大歡喜。三者身壞已後，在在所生，常與淨戒若等若增諸菩薩衆，爲其同分，爲同法侶，爲善知識。四者成就無量大功德藏，能滿淨戒波羅蜜多。五者現法後法，常得成就自性淨戒，戒成其性。」汝今已受菩薩戒，即獲如上所說無邊勝利。故應善於護持，如帶持浮囊，欲渡大海，勿令毀缺。

（十二）迴向

戒師結勸畢，僧衆同稱迴向偈：「受戒功德殊勝行，無邊勝福皆迴向，普願沉溺諸衆生，速往無量光佛刹。十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。」迴向已，頂禮三寶，受戒者禮謝戒師及諸大衆。如儀而退。

◉附五：〈授菩薩戒儀〉（編譯組）

指記述授菩薩戒之儀軌作法的著作。有下列數種，茲略述如下：

⑴陳・慧思著。一卷。又稱《受菩薩戒法》、《受菩薩戒文》。收在《卍續藏》第一〇五冊。文中列舉請引、觀五法、興三願、發四弘願、請戒師、問難法、正受戒、廣願等次第，記述授菩薩戒之作法。按，本書雖題爲慧思撰，但在《續高僧傳》卷十七、《大唐內典錄》卷五、《佛祖統紀》卷二十五等所載慧思之著作中，均未見著錄。僅在《傳教大師將來台州錄》、《天台宗章疏》及《大唐國法華宗章疏目錄》諸錄中始有記載。

⑵唐・湛然著。一卷。又稱《受菩薩戒文》、《妙樂十二門戒儀》。收在《卍續藏》第一〇五冊。本書係依據智顗《菩薩戒經義疏》二卷，記述授三聚淨戒、十重禁戒之儀式。全書分開導、三歸、請師、懺悔、發心、問遮、授戒、證明、現相、說相、廣願、勸持等十二門。爲天台宗最重視之戒儀。日僧最澄刪補之而製《授菩薩戒儀式》一卷，圓珍朱書添註。

⑶宋・遵式著。一卷。收在《卍續藏》第一〇一冊（《金園集》卷上）。內容將菩薩戒儀分爲十科，敍述受戒的次第。十科即：開導信心、請三寶諸天加護、歸依三寶、請五聖師、下座佛前乞戒、發四弘誓願、開遮問難、三番羯磨、請佛證明、示持犯戒相。

此外，此類著作，另有宋・知禮撰《授菩薩戒儀》（收在《四明尊者教行錄》卷一）、元照《授大乘菩薩戒儀》（收在《芝苑遺編》卷中）。又，日本淨土宗所傳的戒儀，有廣（庭儀）、中（堂上）、略（機上）三種。

〔參考資料〕 《文殊師利問經》卷上〈菩薩戒品〉；《瑜伽師地論》卷四十；《大智度論》卷十三；《攝大乘論本》卷下；《大乘義章》卷十；《四分律行事鈔資持記》卷上；《律宗概述及其成立與發展》（《現代佛教學術叢刊》⑻）；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》。

菩薩頂

山西省五台山中規模最大的黃教寺院。位於五台山台懷鎮顯通寺北側靈鷲峯上。據傳爲文殊菩薩道場，即文殊居住處，故又名眞容院、大文殊寺；爲五台山五大禪處之一。此寺創建於北魏孝文帝年間（471～499），歷代曾多次重修。明・永樂以後，蒙藏喇嘛教徒進駐五台山，遂成爲五台山黃廟之首。清朝之康熙、乾隆帝曾數次朝拜五台山，住宿於菩薩頂，賜菩薩頂大喇嘛提督印，並命山西全省，包括山西巡撫、大同總兵、代州道台等，均須向大喇嘛進貢。

全寺占地四十五畝，順山就勢而築殿宇，布局嚴謹。寺前有石階一〇八級。山門內有天王殿、鐘鼓樓、大雄寶殿等建築。各殿均用三彩琉璃瓦覆蓋。又，寺內有康熙御碑，方座螭首，矗立在前院；乾隆御碑在東禪院碑亭內，以方形巨石雕成，高六公尺，每面寬一公尺，上刻漢、滿、蒙、藏四種文字。

菩薩僧

㈠指北周時，被迫蓄髮、戴花冠、著瓔珞之高僧：北周武帝廢佛後，靜帝於大象元年（579）四月，選沙門一二〇人，令留頭髮，於陟岵寺爲國行道。九月，出家僧智藏未受許入內，後由宣帝（上皇）勅令蓄髮、著菩薩衣冠，成爲陟岵寺主。翌年六月，法藏被允許剃髮，七月擔任菩薩僧一二〇人之檢校。其後，菩薩僧被廢，恢復出家佛教。

㈡二種僧（聲聞僧與菩薩僧）之一：聲聞僧指現出家沙門相而修小乘三學者，菩薩僧則爲兼含在家出家二眾而修大乘法者。

〔參考資料〕 道端良秀《大乘菩薩戒の展開》；平川彰《初期大乘佛教の研究》；塚本善隆《北朝佛教史研究》。

菩提心論

一卷。唐・不空譯。全稱《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，又作《金剛頂

發菩提心》、《發菩提心論》、《瑜伽總持教門說菩提心觀行修持義》、《瑜伽總持釋門說菩提心觀行修行義》。收在《大正藏》第三十二册。

本論內容初謂（大正32・572b）：「若有上根上智之人，不樂外道二乘法，有大度量，勇銳無惑者，宜修佛乘，當發如是心，我今志求阿耨多羅三藐三菩提。」旨在勸誡發菩提心。其次立行願、勝義、三摩地三門，說明菩提心之行相。日本・弘法大師空海在《辨顯密二教論》卷上嘗讚歎此書，文云（大正77・378b）：「此論者，龍樹大聖所造千部論中密藏肝心論也，是故顯密二教差別淺深及成佛遲速勝劣，皆說此中。」又，關於本論之作者，諸說紛紜，台密家以本書爲不空集；眞言宗則謂不空譯、龍樹造；或有以書中多處引用《大日經》、《大日經供養法》及《大日經疏》等之文句，而推測係唐代密宗祖師一行以後之著作。

本論註疏書頗多，有《祕釋》一卷（覺鑁）、《初心鈔》二卷（賴瑜）、《愚草》四卷（賴瑜）、《悉多鈔》二卷（道範）、《聞書》三卷（宥快）等。

菩提行經（**梵Bodhicaryāvatāra、Bodhisattvacaryāvatāra，藏Byaṅ-chub-sems-dpaḥi spyod-pa-la ḥjug-pa**）

四卷。相傳爲龍樹菩薩集頌，宋・天息災譯。收錄在《大正藏》第三十二册。此外，現代有台灣・陳玉蛟自藏文本譯出之《入菩薩行》。

全經旨在闡示成就菩提之道行。共有偈頌八品，即：

(1)讚菩提心品，讚嘆發菩提心的功德，敍說發菩提心可滅大罪得勝果。

(2)菩提心施供養品，敍說以諸妙花、妙菓、湯藥、香等，供養如來、法寶、普賢、文殊、觀自在等。

(3)護戒品，說護心護戒之要。

(4)菩提心忍辱波羅蜜多品。

(5)菩提心精進波羅蜜多品。

(6)菩提心靜慮般若波羅蜜多品。

(7)菩提心般若波羅蜜多品。

此上四品，說四波羅蜜多行。

(8)菩提心迴向品，謂以大悲菩提心救度一切，願得世間樂及菩提樂。

本經有梵本及西藏譯本，二者都在第二品之次加上〈菩提心持品〉與〈菩提心不放逸品〉，故皆爲十品。又，漢譯本題爲聖龍樹集頌，但梵本、西藏本，以及多羅那他《印度佛教史》都認爲本書是寂天（Śantideva）所撰。至於以爲本書是龍樹撰偈頌之緣故，係依據書中〈護戒品〉之末有「聖龍樹菩薩，一心之所集」之語而來。但是，作者自己尊稱「聖龍樹」，有違常情，頗爲難解。依學術界的研究，此經仍應視爲寂天所撰。

近年有關本經之刊行，有P. Minayev及H. P. Sastri刊行的梵本、B. Bladimirzov印行蒙古譯本、L. de la Vallée Poussin的梵文法譯本、R. Schmidt的梵文德譯本、河口慧海氏的藏文日譯本。此外，尼泊爾現有梵語註疏本流傳，西藏大藏經中也存十一部註釋本。

◉附：陳玉蛟《入菩薩行導論》〈自序〉

西元七世紀後半至八世紀中之間，印度出了一位擅長詩文的中觀學者——寂天（Śantideva）。他寫的《入菩薩行》（Bodhicaryāvatāra，以下略稱《入行》），充滿了濃郁的宗教情感；時而寧靜莊重，時而灑脫飄逸，時而悲天憫人，時而超塵絕俗。在精簡切當的議論中，呈現出深刻的哲學洞見；在巧妙傳神的譬喻中，蘊含著殷切的宗教教誨，眞不愧是一部能使頑者廉、弱者立的曠世巨著。在印度，《入行》是後期大乘佛教最流行的文學作品。據說單在印度，它的相關註釋就多達一百部以上，只可惜大部份的註釋都沒流傳下來。當《入行》和它的十部註釋陸續被傳譯到西藏以後，它同樣很快地就成爲西藏僧俗共賞的寶

典。西藏佛教各派的學者，都著有《入行》的註釋。直到今天，達賴喇嘛和其他藏僧仍然經常對藏胞宣講此論。

《入行》的梵文本，幸運地被保存了下來。早在西元1889年和1894年，就分別由I. P. Minayeff和Śastri Haraprasad出版過。1901年至1904年間，Louis de La Vallée Poussin也陸續校訂出版了智作慧（Prajñakaramati；950～1030）的《入菩提行難處釋》（Bodhicaryavatarapannjika）。關於智作慧的註釋，還有P. L. Vaidya於1960年出版的校訂本。在翻譯方面，1907、1920年，分別出版了Poussin和Finot的法譯本；1923、1981年，有Schmidt和Steinkellner的德譯；1921、1958年，有河口慧海和金倉圓照的日譯；在英譯方面，則分別有Barnett（1909）和Matics（1971）的譯本。1987年，在布拉格也出版了Dharmaoipa的捷克文譯本。這些譯本主要是根據梵文頌本翻譯的。到目前爲止，除了塚田貫康正在陸續發表智作慧關於第九章的部份註釋之外，智作慧的註釋尚未被完整研究過。此外，間接譯自藏文本的，還有Batchelor的頌文譯本（1979）和Tenzin P. Phunrabpa翻譯Geshe Kelsang Gyatso的《入行》註疏譯本（1986）。Batchelor的譯本，十年間發行了五版，它的需求量可想而知。後者是目前比較完整的《入行》註疏的英譯本。不過，此書內容近似格魯派賈曹傑（rGyal tshab rje）的註疏，可能是Kelsang Gyatso講解賈曹傑註疏的講稿。可惜，其中賈曹傑的釋文和Kelsang自己的解釋混在一起，若不核對原文，涇渭難分。除了《入行》的翻譯以外，Amalia Pezzali還作了有關寂天生涯、著作和思想等全盤性的研究（1968）。江島惠教也發表過一篇關於《入行》註釋的論文（1966），介紹印度十部《入行》註釋中第九〈智慧品〉的大致內容。

反觀我們漢地，《入行》早在趙宋時期就被天息災譯成了漢文，題名《菩提行經》。可是一直未受重視，既無人研究作釋，也無人講說流通。在印度與西藏如此膾炙人口的一部名著，傳到漢地以後，竟然一直默默無聞。這究竟是何原因呢？筆者以爲，主要的原因大概有兩個：

(一)隋唐以後，漢地佛教已經發展到相當成熟定型的階段，論修行，非禪即淨。論教理，非天台即華嚴。其他舊譯的大經大論尚且乏人問津，新譯的典籍還有誰會去理會呢？

(二)天息災的譯文不怎麼流暢，很難讀懂，而且還缺了第三、四兩品。關於這點，只要把天息災所譯的前面幾頌列出來作一比較，我們很快就能明白到底是怎麼一回事了。

筆者譯	天息災譯
(1)法身善逝佛子伴， 及諸應敬我悉禮； 今當依教略宣說， 入善逝子律儀方。	(1)如佛妙法體無邊， 佛子正心歸命禮， 佛甘露戒垂覆護， 我今讚說悉依法。
(2)此論未宣前所無， 詩韻吾亦不善巧， 是故未敢言利他， 爲修自心撰此論。	(2)此說無有未曾有， 亦非自我而獨專， 我無自他如是時， 乃自思惟觀察作。
(3)循此修習善法故， 吾信亦得暫增長； 善緣同我諸餘人， 得見此已亦獲益。	(3)如是發心觀察時， 能令我此善增長， 時見如是娑婆界， 此乃是彼佛世尊。
(4)暇滿人身極難得， 既得能辦人生利， 倘若今生利未辦， 後世怎得此圓滿！	(4)此界利那難得生， 得生爲人宜自慶， 思惟若離菩提心， 復次此來何以得。
(5)猶於烏雲暗夜中， 利那閃電極明亮， 如是因佛威德力， 世間暫萌修福意。	(5)如雲覆蔽夜黑暗， 閃電光明利那現， 佛威德利亦復然， 利那發意人獲福。

從前面的比對我們不難看出，像天息災這樣的翻譯，正確達意尚嫌不足，遑論從中感受寂天豐富的宗教情操。無怪乎呂澂先生會批評它說「譯文拙劣，錯訛亦多」。也難怪如此具有震撼力的經典之作竟然被漢僧束諸高閣，不

聞不問。

〔參考資料〕 陳玉蛟《入菩薩行導論・譯注》；呂澂《印度佛學源流略講》第六講。

菩提流志（梵Bodhiruci；？～727）

原名達摩流支（意譯法希），南印度人。出身婆羅門，姓迦葉。十二歲從外道出家，熟悉數論學說，並通曉聲明、術數等。直到六十歲，遇著大乘上座部三藏耶舍瞿沙（稱音），辯論屈服，才改信佛教，注意實踐，五年間就通達了三藏教典，名稱遠聞。唐高宗於永淳二年（683）派人去印度邀請，十年之後即武周・長壽二年（693）到達了東都洛陽。當年，他在佛授記寺譯出《寶雨經》於序分末加入東方月光天子受記在中國現女人身統治世間一段，博得武后喜歡，替他改名菩提流志，意譯覺愛。他在那時還譯了《實相般若經》等小部經典十幾種。不久實叉難陀來華，翻譯大部《華嚴經》，流志即停止譯事，和義淨一同幫助他。後來中宗復位，流志隨著回到長安，住在崇福寺，從神龍二年（706）起，他重新專譯《廣大寶樓閣善住祕密陀羅尼》等經，並開始編譯《大寶積經》，歷時七年，到睿宗先天二年（713）完畢。這中間還夾著譯出密典《不空羂索神變》等經。流志譯完《寶積經》之後，就不再翻譯了，專門修持，十分精進，又經十幾年，到玄宗開元十五年去世，據說壽一五六歲。

菩提流志所譯的經本流通的，依《開元釋教錄》記載，共五十三部、一一一卷。此外，流志最初所譯的《般若波羅蜜多那經》等小部十二種十二卷，未曾流傳就散失了。

流志翻譯經籍最值得稱道的是完成了《大寶積經》全部一二〇卷的編譯。這一大部，原來玄奘在臨死前一年（663）曾試譯過幾行，感覺氣力衰竭而輟筆。這樣一擱數十年，無人問津。流志攜來新的梵本，重新引起注意，中宗復位之後，就加强了譯場組織（譯語、證梵義等都聘請了印度人），使流志主譯來完成玄奘未盡的偉業。流志利用《寶積經》獨有的叢書體裁，變通辦法，盡量勘同從前譯過的零本編入大部，遇到舊本文義不全或舊無譯本的，才出新譯。因此全經四十九會幾乎一半用了舊本，只二十六會新譯，其中還多數參酌舊本重出，純粹的初譯本只十一會而已。流志譯本的譯文質量較高，因爲當時譯場組織相當完備，翻譯經驗豐富。特別是頌文翻譯，舊本有些形式是六言或八言，不很符合中國詩歌體裁的，流志重翻都改爲五、七言，且曲盡其意。所以徐諤替《寶積經》譯本做的《述》裏說：「大乘章句義不唐捐，小品精微拯無遺溺，能事畢矣，佛何言哉！」

另外，流志的譯籍一部份與密教有關，大都是當時增訂過的本子（如《不空羂索神變眞言經》就比較舊譯本爲繁廣等），並有南印度密教重視觀法的特徵。（呂澂）

〔參考資料〕《大寶積經》序；《開元釋教錄》卷九；《宋高僧傳》卷三；《密教發達志》中（《世界佛學名著譯叢》⑬）。

菩提留支（梵Bodhiruci；約五、六世紀間）

一作菩提流支，意譯道希，北印度人。他是大乘瑜伽系的學者，得到世親直系的傳承（依《金剛仙論》所說，留支是世親四傳弟子）。他不但深通顯教，還熟悉當時流行的祕密陀羅尼法門。北魏・永平元年（508），攜帶大量梵本，經過西域來到中國洛陽，受到北魏宣武帝的禮遇，住在規模宏大的永寧寺。當時受帝室供養的印度、西域僧人多到七百人，內有著名學者勒那摩提（意譯寶意）、佛陀扇多（意譯覺定）等；但在翻譯佛典方面，留支被推尊爲領導人物。

留支的翻譯工作，在他到洛陽不久就開始了。其先，他和勒那等合作（由留支、勒那二人主譯，扇多傳語），譯出一些瑜伽學系的重要著述，這就是《究竟一乘寶性論》四卷（無著造論本，堅意作釋）、《法華經論》二卷（世親造）、《十地經論》十二卷（世親造）、

《寶積經論》四卷（安慧造）。他們翻譯的技巧一上來比較生硬，有些名詞還用得不恰當（像器世間開頭譯成了蓋子世間等）；又因當時在譯場裏的助理人員所操方言有南北的不同，筆受經文的時候也發生種種的錯誤（這像《寶積經論》有許多錯亂的文句和聲音近似的別字等等）。但是三年後譯完《十地經論》，他們的翻譯技術也就成熟了。《十地經論》裏有處原本的字句有不同的傳誦，後人因傳說留支和勒那爭名，沒有合作到底，現存譯本是兩家分譯完了才又合併的；但這並非事實。

留支在洛陽單獨從事翻譯，爲時很久，最後還隨著東魏的遷都到了鄴城，繼續工作到天平二年（535）爲止，前後將近三十年光景。他在何時去世，現已無考。至於他一生所譯的書，當時就有李廓所撰《衆經目錄》詳細記載，唐代《開元釋教錄》更加以刊定，總共三十部、一〇一卷。其中重要的經論有：《金剛般若波羅蜜經》一卷、《彌勒菩薩所問經》一卷、《勝思惟梵天所問經》六卷、《深密解脫經》五卷、《入楞伽經》十卷、《大薩遮尼乾子所說經》十卷、《彌勒菩薩所問經論》五卷、《金剛般若經論》三卷、《文殊問菩提經論》二卷、《勝思惟梵天所問經論》四卷、《無量壽經論》一卷、《百字論》一卷等。此外，還有《唯識論》一卷，《開元釋教錄》說是瞿曇般若流支所譯，但在唐代窺基的著述裏仍認爲是菩提留支的譯本。

留支所譯各書偏重於介紹大乘瑜伽一系的學說，比較有系統。其中對於後來佛學開展發生影響的，有好幾種。首先是《入楞伽經》。此經在劉宋時代求那跋陀羅曾譯過一部略本（四卷），傳播達摩禪法的一些禪師即用它做修行的參考書。但求那的翻譯是相當晦澀難懂的，留支特爲重翻大本，「加字混文」，力求暢達；並還爲人講說，留下了《義疏》（今佚）。這一矯正，在義解上不免有偏差的地方。像將第八種識即阿賴耶識染淨兩方面說成兩截，便是一例。由此，留支譯本顯然和宋譯分歧，成爲北方一部分禪師異說的來源。

其次是《十地經論》。在經文中本有「三界唯心」的論點；世親的釋論更依唯識道理加以發揮，並對染淨兩方面緣起指出了總的根源。這很適合於當時學者研究上的要求，因而一時風行，有了一羣專攻此論的「地論師」。其中跟著留支學習《地論》最有成就的是道寵。他曾聽過留支三冬講說，隨聽隨即著疏流傳；從他得法的有千餘人。他們主張阿賴耶識爲諸法緣起的根本；這和勒那門下慧光一派地論師主張眞如（法性）爲諸法根本的有所不同，於是成了北道系，而與慧光們的南道系相對立。

再次是《金剛經論》。這在留支到洛陽的次年（509）就獨自譯出了。它介紹了彌勒、世親對於《金剛經》的解釋，將經文裏隱含著的疑難和解答，剝蕉似地一層層分析出來，給予研究經文的以很大啓發。留支還將他所傳習的世親門人金剛仙的解說詳細爲學人開演，他的紀錄編成了《金剛仙論》（十卷）留傳到現在。

另外，中國淨土宗的祖師曇鸞，當初因要訪求長生之術而遇到留支，留支授給他《觀無量壽佛經》，說明長生不如解脫的道理，引導他信仰淨土。同時留支又譯出《無量壽經論》（通稱《往生論》），介紹世親的五種念佛法門，曇鸞爲之作註，也大大發揮了淨土宗的教義。

中國南北朝時代，判教之說盛行。相傳留支對於判教也表示了獨到的看法。他依據《涅槃經》判釋一代佛法爲半滿兩教：在佛成道後十二年內所說的都是半字教，十二年以後所說才算滿字教。北方一部分禪師又傳說留支判經爲一音教。此即依《維摩》等經，說佛教只是一音、一味，但以衆生根性不同，隨類而有異解。關於這些傳說，現在已無留支自己的文獻可考了。（呂澂）

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷三、卷九；《續高僧傳》卷一、卷六〈曇鸞傳〉；《大乘法苑義林章》

卷一（本）；《開元釋教錄》卷六；宇井伯壽《大乘佛典の研究》。

菩提僊那（梵Bodhisena；704～760）

又作菩提仙那。意譯覺軍。南天竺（一說中天竺迦毗羅衛國）人，爲婆羅門種，俗姓婆羅遲。神情湛寂，氣宇明敏。遙聞五台山文殊菩薩靈應而來中國。其時，日本遣唐使多治比眞人廣成及留學僧理鏡等入唐，邀請師東渡，師慨然允諾，於開元二十三年（735，一說十八年）與道璿及林邑國佛哲赴日，歷經艱難，而於聖武天皇天平八年（736，一說十八年或十九年）抵達日本。其後，奉詔入京，住大安寺，常諷誦《華嚴經》。天平勝寶三年（751，一說二年）任僧正，四年東大寺大佛落成，應行基等之推舉爲「開眼供養」導師。後復奉勅與良辨、行基等人創建近江石山寺。天平寶字四年，西向念阿彌陀佛而示寂，享壽五十七。世稱婆羅門僧正、菩提僧正，或單稱菩提。門人有春然、修榮等。

〔參考資料〕 《南天竺婆羅門僧正碑》；《元亨釋書》卷十五；《大安寺菩提傳來記》；《遊方記抄》（七）〈唐大和上東征傳〉。

菩提達摩（梵Bodhidharma；？～536，一說528）

通稱達摩，是中國禪宗的初祖。他生於南印度，婆羅門族，出家後傾心大乘佛法。梁・普通年中（520～526，一說南朝宋末），他自印度航海來到廣州，從這裏北行至魏，到處以禪法教人。據說他在洛陽看見永寧寺寶塔建築的精美，自言年已一五〇歲，歷遊各國都不曾見過，於是「口唱南無，合掌連日」（《洛陽伽藍記》卷一）。

達摩抵魏，遊嵩山少林寺，在那裏獨自修習禪定，時人稱他爲壁觀婆羅門。有道育、慧可二沙門禮見達摩，並親近和供養四、五年。達摩感覺他們眞誠，傳授以衣法。又把四卷《楞伽經》授與慧可說：「我看中國人的根器於此經最爲相宜，你能依此而行，即能出離世間。」

隨著禪宗在中國的發展，達摩逐漸成爲傳說式的人物。首先是傳說達摩到金陵（今南京）時和梁武帝的問答。梁武帝是篤信佛教的帝王，他即位以後建寺、寫經、度僧、造像甚多，他很自負地詢問達摩：「我做了這些事有多少功德？」達摩却說：「無功德。」武帝又問：「何以無功德？」達摩說：「此是有爲之事，不是實在的功德。」武帝不能理解，達摩即渡江入魏。記載這個傳說的最古文獻是敦煌出土的佚名《歷代法寶記》（774年間撰）和唐・宗密《圓覺經大疏鈔》卷二之上。後來禪宗著名的《碧巖錄》把它作爲第一則「頌古」流傳。以後，它便成爲禪門衆所周知的公案了。

達摩晚年的事蹟，各傳都未明確記載。後人傳說他遇毒而逝，葬於熊耳山（今河南宜陽縣），但又傳魏使宋雲自西域回國時遇達摩於葱嶺。達摩手攜隻履翩翩獨逝。所以又有「隻履西歸」的傳說。

達摩的禪法，據敦煌出土資料，古來作爲達摩學說而傳的許多著述之中，只有「二入四行說」似乎是達摩眞正思想所在。唐・淨覺《楞伽師資記》的〈達摩傳〉中有「略辨大乘入道四行」，由達摩弟子曇林記錄而傳出。據曇林的序文說，他把達摩的言行集成一卷，名爲《達摩論》；而達摩爲坐禪衆撰《釋楞伽要義》一卷，亦名爲《達摩論》。這兩論文理圓淨，當時流行很廣。

現在一般作爲達摩學說的有《少室六門集》上下二卷，即：〈心經頌〉、〈破相論〉（一名〈觀心論〉）、〈二種入〉、〈安心法門〉、〈悟性論〉、〈血脈論〉六種。還有敦煌出土的《達摩和尚絕觀論》、《釋菩提達摩無心論》、《南天竺菩提達摩禪師觀門》（一名《大乘法論》）等，以及朝鮮梵魚寺所刻《禪門撮要》上下二卷，日本・鈴木大拙校刊《少室逸書》所收關於達摩諸論文。這些著述內容大致都差不多。

達摩「二入四行」的禪法，是以「壁觀」法門爲中心。唐・宗密《禪源諸詮集都序》卷上之二載（大正48・403c）：「達摩以壁觀教人安心云，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道，豈不正是坐禪之法？」所謂二入是「理入」和「行入」，理入是屬於教的理論思考，行入是屬於實踐，即禪法的理論和實踐相結合的教義。

理入和行入的名稱，見於北涼所譯《金剛三昧經》〈入實際品〉第五。但《金剛三昧經》說的理入是「覺觀」，而「壁觀」是達摩傳出的獨特禪法。道宣在《續高僧傳》卷二十〈習禪篇〉末對達摩禪法的評價說（大正50・596c）：「大乘壁觀，功業最高，在世學流，歸仰如市。」

壁觀禪法的特點在於「藉教悟宗」，即啓發信仰時不離聖教的標準，構成信仰以後教人「不隨於文教」，即不再憑藉言教的意思。二入之中以理入爲主，行入爲助。

後世佛教以「教外別傳、不立文字」爲達摩禪法的標誌，因它直以究明佛心爲參禪的最後目的，所以又稱禪宗爲「佛心宗」。又有人因達摩專以《楞伽經》授人以爲參禪印證，因而稱它爲「楞伽宗」。

達摩的師承已無可考，後人爲追溯傳統遂有種種說法。《楞伽師資記》推求那跋陀羅爲初祖，菩提達摩爲二世，下以神秀爲七世。神會堅持南宗爲正統，肯定達摩爲中國禪宗初祖，主張自達摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——慧能六代是一脈相承的。吉迦夜、曇曜譯《付法藏因緣傳》等又有西天世系的說法。唐・智炬《寶林傳》（成於801年）以印度自迦葉傳至師子比丘爲二十四世，繼以婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅至菩提達摩爲二十八世。此說爲五代南唐泉州靜、筠二師所集《祖堂集》（成於952年）、永明延壽《宗鏡錄》（成於957年）所繼承，又爲宋・道原《景德傳燈錄》（成於1004年）和契嵩《傳法正宗記》（成於1061年）所依用，後來即成爲禪宗的正統說。

達摩的弟子有慧可、道育、僧（一作「道」）副和曇林等。

道育，一作慧育，他和慧可一同親事達摩四、五年，是達摩最初及門弟子之一。他從達摩學了禪法，專重個人內心修持而少對人講說。他的事蹟已不明，只有《景德傳燈錄》卷三等記達摩臨終時自許慧可得髓、道育得骨、尼總持得肉、道副（即僧副）得皮的傳說，可以想見其禪學程度之一斑。

僧副，俗姓王，太原祁縣人，是達摩剃度的弟子。南齊・建武（494～497）年間住鍾山（今南京）定林下寺。他忻慕岷嶺峨眉的勝景，趁蕭淵藻出鎭蜀部（今四川）時隨從入蜀，因而使禪法流行四川。後來又回金陵（今南京），普通五年（524）寂於金陵開善寺，年六十一歲。

曇林自稱是達摩的弟子，曾記錄過達摩的「二入四行說」。〈慧可傳〉中稱他爲林法師。北魏・永平元年至東魏・武定元年（508～543）之間，他在洛陽和鄴都參與譯經事業，在菩提流支、佛陀扇多、瞿曇般若流支、毗目智仙等譯場任筆受，是當時參加譯經的重要人物。他博學善講，在鄴都常講《勝鬘經》。周武滅法期間，他與慧可共同護持經典，被砍掉一臂，人稱「無臂林」。曇林早年雖曾親近達摩，但他以禪法與義學並重，因此後世所傳達摩臨終對在側弟子們分別印可得皮、肉、骨、髓的說法，沒有提及曇林。曇林在傳承達摩禪法上



菩提達磨

所記的《略辨大乘入道四行（觀）》於中國禪學史上留下了不朽的業績。（林子青）

◉附一：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章（摘錄）

魏世禪師以菩提達摩為有深智慧，而其影響亦最大。達摩稱為中國禪宗之初祖。唐代時晚出禪宗史記，所敍達摩平生，不可盡信。茲姑不詳辨。惟今日所存最可據之菩提達摩史記有二。一為楊衒之《洛陽伽藍記》所載。一為道宣《續僧傳》之〈菩提達摩傳〉。楊衒之約與達摩同時，道宣去之亦不遠。而達摩之學說，則有曇琳所記之〈入道四行〉。此文為道宣引用。知其在唐初以前即有之，應非僞造。茲據此諸書，略述菩提達摩之平生及學說如下。

菩提達摩者，南天竺人，或云波斯人。神慧疎朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，定學高之。其來中國初達宋境南越，末又北度至魏。

在洛見永寧寺之壯麗，自云年百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍。而此寺精麗，遍閻浮所無也。極佛境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。又嘗見洛陽修梵寺金剛，亦稱為得其眞相。達摩先遊嵩洛。或曾至鄴。隨其所止，誨以禪教。常以四卷《楞伽》授學者，以天平年（534～537）前滅化洛濱。或云，遇毒卒。（中略）

菩提達摩以四卷《楞伽》授慧可曰：「我觀漢地，惟有此經。仁者依行，自得度世。」可禪師每依此經說法，那、滿等師，常賷四卷《楞伽》以為法要。可師後裔，盛習此經。達摩一派，因稱為楞伽師。按《續僧傳》〈法冲傳〉云，冲先於三論師慧暠聽《大品》、三論、《楞伽》。又以《楞伽》奧典，沈淪日久，所在追訪。

「又遇可師親傳授者，依『南天竺一乘宗』講之。（中略）其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻，慧觀法師筆受。故其文理克諧，行質相貫。專唯念慧，不在話言。於後達摩禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀為宗。後行中原，慧可禪師，創得綱紐，魏境文學，多不齒之。領宗得意者，時能啓悟。」

據此達摩一脈，宗奉宋譯《楞伽》。其學頗與時人不同。因遭譏議。慧可後裔亦自知其法頗與世異。其講《楞伽》，謂依「南天竺一乘宗」，則知當世講者，或有不依此宗者。又〈法冲傳〉敍《楞伽》師承，謂有遷禪師出《疏》四卷，尙德律師出《入楞伽疏》十卷，均「不承可師，自依《攝論》。」則「依《攝論》」者「不承慧可」，亦即非「依南天竺一乘宗」也。故此「南天竺一乘宗」者，自有其玄旨，與遷禪師等之依《攝論》者不同。而其玄旨何在，大為可注意之事。

「南天竺一乘宗」即上承《般若》法性之義。何以言之。南天竺者，乃龍樹空王發祥之域。佛法自大衆部之小空，以至《般若》之大空，均源出南印度。達摩據《續傳》本南天竺人，故受地方學風之影響。龍樹之學，出於《般若》。掃盡封執，直證實相。此大乘之極詣。不但與小乘執有者異趣，且與大乘言有者亦殊途。《續僧傳》〈習禪篇〉論僧稠與達摩兩宗之禪法曰：「然而觀彼兩宗，即乘之二軌也，稠懷念處，淸範可崇。摩法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯。幽賾則理性難通。」《續傳》言僧稠習《涅槃》聖行，四念處法。此謂稠師依《涅槃經》〈聖行品〉所載四念處法以修心。《涅槃》雖為大經，而四念處法則原為小乘最勝之方便。僧稠特重四念處法，故與達摩取法於大乘虛宗者不同。故曰，即乘之二軌也。四念處法，觀身、觀受、觀心、觀法，其階藉所由，步驟井然。故情事甚顯，而易於遵行。大乘虛宗，以無分別智，無所得心，悟入實相。依此正觀，立證菩提。故其旨玄妙幽賾。由常人視之，其理難通，必領宗得意，乃能啓悟也。

《楞伽經》者，所明在無相之虛宗。雖亦為法相有宗之典籍。但其說法，處處著眼在破除妄想，顯示實相。妄想者如諸執障，有無等

戲論。實相者體用一如，即眞如法身，亦即涅槃。菩提達摩主行禪觀法，證知眞如。因須契合無相之眞如，故觀行在乎遣蕩一切諸相。必罪福並捨，空有兼忘。必心無所得，必忘言絕慮。故道宣論又有曰：

「屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高。（中略）審其所慕，則遣蕩之志存焉。觀其立言，罪福之宗兩捨。詳夫眞俗雙翼，空有二輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引。靜慮籌此，故絕言乎。」

達摩所修大乘禪法，名曰壁觀。達摩所證，則眞俗不二之中道。壁觀者喩如牆壁，中直不移，心無執著，遣蕩一切執見。中道所詮，即無相之實相。以無著之心，契彼眞實之理。達摩禪法，旨在於此。

然所謂契者，相應之謂。不二則相應。彼無著之心，與夫眞實之理，本無內外。故達摩又拈出心性一義。心性者，即實相，即眞如，即涅槃，並非二也。密宗曰，達摩但說心。心性一義，乃達摩說法之特點。而與後來禪宗有最要之關係。（中略）

菩提達摩以四卷《楞伽》授學者。大鑒慧能則偏重《金剛般若》。由此似若古今禪學之別在法相與法性。然而不然。達摩玄旨，本爲《般若》法性宗義。在史實上，此有六證。(1)攝山慧布，三論名師，並重禪法。於鄴遇慧可，便以言悟其意。可曰，法師所述，可謂破我除見，莫過此也。(2)三論師興皇法朗教人宗旨，在於無得。達摩所教《楞伽》，亦以「忘言忘念無得正觀爲宗」。(3)道信教人念《般若》。(4)法融禪師，受學於三論元匠茅山大明法師。而禪宗人認融爲牛頭宗初祖。此雖不確，然《三論》與禪之契合可知。(5)慧命禪師，曾著《大品義章》。其所作〈詳玄賦〉載於《廣弘明集》中。而禪宗之《楞伽師資記》，誤以爲僧璨所作。可見宗《般若經》之慧命，與楞伽師之僧璨，義理上原少異致。(6)法冲，楞伽師也。然初學於三論宗安州慧暠，後學慧可之《楞伽經》義。

據上六事，可知北方禪宗與攝山三論有默契處。二者均法性宗義，並崇禪法。達摩禪法得廣播南方，未始非已有三論之流行爲之先容也。且般若經典由於攝山諸師，而盛行於南方。禪宗在弘忍之後，轉崇《金剛般若》，亦因其受南方風氣之影響也。再者達摩原以《楞伽經》能顯示無相之虛宗，故以授學者。其後此宗禪師亦皆依此典說法。然世人能得意者少，滯文者多。是以此宗後裔每失無相之本義，而復於心上著相。至四世之後，此經遂亦變成名相。於是哲人之慧一變而爲經師之學，因而去達摩之宗愈遠。《金剛般若》者言簡意深。意深者謂其賅括虛宗之妙旨。言簡者則解釋自由而可不拘於文字。故大鑒禪師捨《楞伽》而取《金剛》，亦是學問演進之自然趨勢。由此言之，則六祖謂爲革命，亦可稱爲中興。革命者只在其指斥北宗經師名相之學。而中興者上追達摩，力求「領宗得意」，而發揚「南天竺一乘宗」本來之精神也。

◉附二：印順《中國禪宗史》第一章第一節（摘錄）

菩提達摩，簡稱達摩。在後代禪者的傳說中，也有不同的名字。神會（762卒）的《菩提達摩南宗定是非論》（此下簡稱《南宗定是非論》），也是稱爲菩提達摩的。神會引〈禪經序〉來證明菩提達摩的傳承，如《神會和尚遺集》（此下簡稱《神會集》，依民國五十七年新印本）所說，神會是以〈禪經序〉的達摩多羅爲菩提達摩的。因爲這樣，在傳說中，或稱爲菩提達摩，或稱爲達摩多羅。774年頃作的《歷代法寶記》，就綜合而稱爲菩提達摩多羅。這是傳說中的混亂糅合，並非到中國來傳禪的菩提達摩，有這些不同的名字。菩提達摩與達摩多羅，被傳說爲同一人。達摩多羅或譯爲達磨多羅，菩提達摩也就被寫爲菩提達磨了。Dharma，古來音譯爲達摩（或曇摩）。譯爲達磨，是始於宋・元嘉（430前後）年間譯出的《雜阿毗曇心論》。《雜阿毗曇心論》

是達磨（即曇摩）多羅——法救論師造的。曇磨多羅論師與達摩多羅禪師，也有被誤作同一人的。如梁・僧祐（518卒）《出三藏記集》卷十二〈薩婆多部記目錄序〉，所載（北方）長安齊公寺所傳，仍作曇摩多羅（禪師），而僧祐（南方）《舊記》所傳五十三人中，就寫作達磨多羅了（大正55・89a）。神會（在北方）還寫作達摩多羅與菩提達摩，而神會下別系，與東方有關的（781撰）《曹溪別傳》，就寫作達磨多羅。洪州（馬大師）門下（801）所撰，與江東有關的《雙峯山曹侯溪寶林傳》（此下簡稱《寶林傳》），就寫爲菩提達磨了。從此，菩提達摩被改寫爲菩提達磨，成爲後代禪門的定論。達摩而改寫爲達磨，可說是以新譯來改正舊譯。然從傳寫的變化來看，表示了南方禪的興盛，勝過了北方，南方傳說的成爲禪門定論。（中略）達摩傳《楞伽》的如來（藏）禪，而引用《般若》與《維摩詰經》，可能與達摩的曾在江南留住有關。

《楞伽師資記》說：還有一部十二三紙的《釋楞伽要義》，現已佚失。從前傳入日本的，有《大乘楞伽正宗決》一卷，也許就是這一部。當時，還有被認爲僞造的三卷本《達摩論》，內容不明。現在，被傳說爲達摩造而流傳下來的，也還不少。其中，如〈破相論〉一名〈觀心論〉、〈絕觀論〉、〈信心銘〉，這都可證明爲別人造的。現存的〈悟性論〉、〈血脈論〉等，爲後代禪者所造。沒有標明造論者的名字，這才被誤傳爲達摩論了。達摩在中國的名望越大，附會爲達摩造的越多。道藏有《達摩大師住世留形內心妙用訣》一卷，達摩被傳說爲長生不死的仙人了。世俗流傳有《達磨易筋經》、《達磨一掌金》，達摩竟被傳說爲武俠、占卜之流了！這眞是盛名之累。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十六；金鶴冲《菩提達磨大師傳》；《禪學論文集》二、《禪宗史實考辨》（《現代佛教學術叢刊》③、④）；胡適〈菩提達磨考〉（《胡適禪學案》第一部）；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；鈴木大拙《禪宗思想史研究》卷二；柳田聖山《達磨の語錄》；宇井伯壽《禪宗史研究》；Ruth Fuller Sasaki and Heinrich Dumoulin《The Development of Chinese Zen》。

菩薩戒本

大乘律藏中記載菩薩戒的條文，並說明戒相的典籍，也是菩薩學習戒律的唯一依據。在漢文、藏文大藏經中，均有《菩薩戒本》的譯本，而漢文有前後所出不同的四種譯本。

(1)《菩薩戒本》一卷，北涼・曇無讖譯，從《菩薩地持經》卷四〈方便處戒品〉錄出又加歸敬頌等而成，後人爲了區別於唐譯《菩薩戒本》稱它爲《地持戒本》。曇無讖在敦煌停留的數年中，譯出此本。其年代大概在他於北涼・玄始十年（421）去至涼都姑臧之前。收在《大正藏》第二十四册。

(2)《菩薩善戒經》一卷，劉宋・求那跋摩譯。求那跋摩於元嘉八年（431）到建康（今南京），由祇洹寺僧慧義等請其譯出《菩薩善戒經》二十八品，後來他的弟子又於定林寺代譯出二品，成三十品。此一卷本《菩薩善戒經》，即弟子代譯二品之一，是在繕寫時分出單行的。收在《大正藏》第三十册。

(3)《優婆塞五戒威儀經》的前半卷，譯者不詳。《優婆塞五戒威儀經》係失譯本（見《出三藏記集》卷四），《大周刊定衆經目錄》中誤以爲求那跋摩譯。（《周錄》說依據《寶唱錄》，但此錄早已失傳，而較早的費長房《歷代三寶紀》亦未說此經是求那跋摩所譯，故《周錄》所說不可信。）收在《大正藏》第二十四册。

(4)《菩薩戒本》一卷，唐・玄奘譯，從《瑜伽師地論》〈本地分菩薩地初持瑜伽處戒品〉錄出，一般稱它爲《菩薩戒本》；又爲了區別於涼譯戒本，也稱它爲《瑜伽戒本》。玄奘於貞觀二十年（646）五月十五日至二十二年五月十五日，在長安弘福寺翻經院譯出《瑜伽師地論》一百卷，其中第四十卷末至第四十一卷即《菩薩戒本》。玄奘又於貞觀二十三年七月

十五日於大慈恩寺翻出《菩薩戒羯磨文》一卷。同月二十一日別出《菩薩戒本》一卷，都是普光筆受。這是《菩薩戒本》的最後定本。收在《大正藏》第二十四册。

以上四種譯本中失譯與涼譯內容略同，條文對照只少一條。涼譯出自《菩薩地持經》，宋譯出自《菩薩善戒經》，《地持》、《善戒》都是唐譯《瑜伽師地論》〈菩薩地〉的異譯，所以這四種譯本是同本的異譯。

《菩薩戒本》構成的素材，出自佛說諸大乘經中所列的開遮事例，這正如《瑜伽戒本》的末尾所說（大正24・1115c）：「如是所犯諸事菩薩學處，佛於彼彼素呾纜中隨機散說，謂依律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，今於此菩薩藏摩怛履迦綜集而說。」這說明《菩薩戒本》是總結了各種大乘經中佛所說的菩薩學處而成的。漢譯題爲彌勒菩薩說，藏譯題爲無著造，實際乃是彌勒、無著根據佛說及當時佛教界的情況纂集而成。

《菩薩戒本》漢文四種異譯的結構互有出入。但四種譯本主要內容同是說明菩薩戒相，包含四種重戒和四十餘種輕戒。所說菩薩戒相分三大類，稱爲菩薩三聚戒，即攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。此中攝律儀戒的戒相，同於七衆別解脫戒和十善戒，再加以攝善法戒的六度善行和饒益有情戒的四攝利他，合成三聚圓滿淨戒。其七衆別解脫戒和十善戒已於別處廣說，故《菩薩戒本》中即不詳列。此中所列四種重戒，梵、藏本皆云「似他勝處」，含有擴充聲聞四重戒的意義。次列四十餘種輕罪，即分別屬於攝善法戒和饒益有情戒。

在四種譯本中，唐譯《菩薩戒本》不具備布薩時誦戒形式，而直接節錄《瑜伽師地論》〈戒品〉文（〈戒品〉主要解九門淨戒，本書即錄其第二門「辨一切戒」下「廣明修學」的大部份）。其結構可大略分爲三段：總明持戒、廣辨戒相和總結勸學。

在廣辨戒相中，先明重戒，列舉菩薩四種他勝處法：(1)貪求利養、恭敬（餘三譯只說爲利養）、自讚或毀他（宋譯只說自讚）；(2)他求財法，慳吝不施；(3)忿惱有情，不受諫謝；(4)謗大乘法、說相似說（失譯只說謗法，宋譯說見他謗法不應讚嘆）。其次釋他勝處罪名任犯隨一重罪，現生就不能攝集菩提資糧，及證初地，故名他勝。再次辨捨不捨戒：若上品纏（現行煩惱）犯他勝處法即捨戒，軟中品纏犯不捨戒，尙可懺悔清淨。依四種纏分別三品，四種纏是：(1)屢次現行，(2)全無慚愧，(3)深生愛樂，(4)見爲功德。四纏全備爲上品，有見爲功德而前三種不全備的爲中品，沒有見爲功德而前三種隨具多少的爲下品。菩薩犯了重罪捨戒，現生可以重受，這和比丘犯別解脫戒根本重罪即不能重受者不同。

其次明輕戒，先說應了知惡作犯非犯相，次列舉四十三惡作：(1)不供養、頌讚、信念三寶，(2)貪著利養、恭敬無厭（餘三譯只說貪利養），(3)不敬長老、不答來問，(4)不受他請，(5)不受施物，(6)求法不施，(7)棄捨犯戒有情（餘三譯作不說法教化，以上七輕障施）；(8)於諸遮罪不應與聲聞共學而共學（爲護他心所制應共學，爲少事業所制不應共學），(9)爲利他故七支性罪應開不開（餘三譯無），(10)邪命不捨（宋譯作受讚默然），(11)威儀不靜，(12)不樂涅槃，(13)於惡聲譽不護不雪，(14)護他憂惱不作調伏（以上七輕障戒）；(15)報復瞋打罵弄，(16)犯他不懺謝，(17)不受他懺謝（以上二條宋譯合爲一條），(18)於他懷恨堅持不捨（以上四輕障忍）；(19)染心畜徒衆，(20)貪睡眠依臥，(21)貪無義語虛度時日（以上三輕障精進），(22)不求教授，(23)不除蓋障，(24)貪世間禪（失譯作著禪功德，宋譯無此條，以上三輕障定）；(25)輕棄聲聞乘，(26)捨菩薩藏專學聲聞藏，(27)未精佛教研異學、外論，(28)愛樂異、外論（以上二條宋譯合爲一條），(29)謗菩薩藏甚深法義，(30)懷愛恚心，自讚毀他，(31)不往聽正法，(32)輕慢說法者（失譯無此條，以上八輕障慧，以上三十二輕屬攝善法戒）；(33)不爲助伴，(34)不瞻病苦（以上二輕障同事）；(35)見作非理不爲說正理（此

一輕障愛語）；(36)不報恩惠，(37)不慰憂惱，(38)求財不施，(39)不以財法攝受徒衆（以上四輕障布施）；(40)不隨他心轉（宋譯無），(41)他實有德不欲讚揚，(42)不折伏行非法者，(43)不現神通引攝制伏（以上四輕障利行，上共十一輕屬饒益有情戒）。依《瑜伽論記》，第八條可開爲二條，又第二十九條也可再開爲不信和毀謗二條，共爲四十五條。

以上四十三種輕戒，若有違犯，都屬「惡作」所攝。

惡作也分下、中、上三品。這些輕戒分別，如由邪見、愛染、不信、無慚愧、恨、惱、慳、嫉等發起的爲有染違犯，僅由忘念、懈怠等而犯的爲非染違犯，有正當因緣而開許的爲無違犯。至於增上狂亂、重苦逼切及未受淨戒，皆無違犯。又菩薩受戒之後，即應依對三聚戒的意樂護所受戒，若有毀犯，應如法悔除。

四種譯本中的涼譯，開頭有歸敬述意四頌；正文詳列戒相，錄《菩薩地持經》〈戒品〉中四重戒和四十二輕戒；末後說戒法功能、護持心要和護戒利益。這些裏面，除戒相引《地持》文外，餘文皆編輯者所加，而在諸譯中特別具備布薩時誦本的體裁。

其次，劉宋譯本正文出於《菩薩善戒經》，〈戒品〉中明依戒修學以下的半品。開頭廣明受戒法，爲其他三譯所無。次廣說戒相，結構略同唐譯，但多出菩薩戒由二緣捨棄及經生不失的說法。至於戒相條文，和其他譯本出入甚大。重戒中還加了別解脫戒的四根本戒於菩薩四重之前，成爲八重，這是其他三譯所沒有的。輕戒中與唐譯對勘缺四條，合併二條。又於唐譯第三條後多「爲求過聽菩薩戒」。第十八條後多「貪心共比丘尼一道行、未發菩提心從非親里比丘尼受食」二條。第三十五條後多「畜白衣物」、「用金銀器受食」二條。第三十九條後多「坐高床」一條，共加六條。這樣總計輕戒數仍爲四十三條。

又次，失譯本開頭有歸敬勸學六頌，正文列四重戒、四十一輕戒（比涼譯少輕慢說法者條），最後述菩薩戒功德，並有迴向發願三頌。它略具布薩誦本的形式，但不如涼譯完備。

在四種譯本中，除唐譯外，其餘都沒有開性罪的一條。這一條是《菩薩戒本》中最能引起疑難和爭論的。唐譯本對於護持遮戒與行菩薩行所有的違難，在第八條已作了總的解決；至於護持性戒與行菩薩行所有的違難，則在此條解決。唐譯於七支性罪的開緣各有詳細說明。如開殺生、開不與取、開欲邪行、開妄語，都是在救脫利益多數有情的條件下，以及專對在家菩薩而開的。故唐譯所說開性罪，有的並不犯別解脫的根本戒，如開不與取和妄語條。有的限於在家菩薩，如開欲邪行條。有的輕重相權，雖犯根本戒却不得不開的，如開殺生條。但能開殺生等的菩薩，依藏文譯本各家註解，有說必須是已登地的菩薩，有說必須是多劫修行善巧方便成就大悲的菩薩。最勝子等註釋中說：「是無染獲得自在淸淨意樂菩薩所行，非少善根智慧駑鈍貪著自利於素怛纜藏如言取意者之所行境。」在古代因爲開性罪部份有時與國家的法律可能發生衝突，故涼、宋譯人都避忌而不譯。但沒有這一條就不能徹底解決菩薩戒與聲聞戒之間，攝律儀戒與攝善法戒、饒益有情戒之間可能發生的抵觸。唐譯爲此補譯完全，它在四種譯本中文義最完備明晰，現在一般都採用此本。

至於菩薩戒在中國的傳授，在鳩摩羅什以前，傳來的戒律只限於聲聞乘。自曇無讖以後，大乘戒始盛傳於中國北方，南方傳大乘戒，則以求那跋摩爲始。曇無讖在敦煌譯出《菩薩戒本》後，有張掖沙門道進聞風馳往，求受菩薩戒。後涼州名僧道朗，又自減少戒臘，從道進受菩薩戒，一時從受者甚多。玄奘譯出《菩薩戒本》後，入室弟子多持大乘戒而稱號大乘某，如窺基稱大乘基等。窺基並且每日對彌勒像前誦菩薩戒一遍，以爲常課，可見當時《瑜伽戒本》之受到重視。慧沼《勸發菩提心集》列正法藏所傳受菩薩戒法，更可見慈恩後世弟

子仍繼續依《瑜伽戒本》受大乘戒。

《瑜伽戒本》雖曾這樣盛行一時，但《梵網經》則更爲通行。因爲《梵網經》的若干戒條，很符合中國社會的倫理思想和佛教界的生活習慣，比較《瑜伽戒本》許開性罪的突出之點，更易爲人所接受。所以《瑜伽戒本》傳布不久，即隨著唯識宗的消沈，華嚴等宗的興起，出家比丘在受具足戒同時受菩薩戒，都依用《梵網戒本》，而《梵網經》在出家衆中遂占了莫大的優勢，通行範圍大大超過了《瑜伽戒本》。

註釋《菩薩戒本》的書，現在漢文中流傳下來的很少，遠不如《梵網經》註釋的豐富。漢文註釋，現存的僅四種：

(1)《瑜伽師地論記》卷十，唐・道倫集撰。

(2)《瑜伽師地論略纂》卷十一，唐・窺基撰。

(3)《地持論義論》卷三（下），隋・慧遠述。

(4)《菩薩戒本經箋要》一卷，明・智旭箋。

以上(1)、(2)兩種係解釋《瑜伽師地論》〈戒品〉文，第三種係解釋《菩薩地持經》〈戒品〉文，第四種係解釋涼譯《菩薩戒本》。此外還有日本・行性述《菩薩戒本箋解》三卷，亦係用漢文註釋唐譯《菩薩戒本》。

另外在藏文論藏中，譯出了好幾種印度關於《瑜伽戒本》的註釋如下：

(1)《瑜伽師地論菩薩地釋》，海雲造，靜賢、戒勝合譯。

(2)《菩薩戒品疏》，德光造，慧鎧、智軍合譯。

(3)《菩薩戒品大疏》，最勝子造，勝友、慧鎧、智軍合譯。

(4)《菩薩律儀二十頌》，月官造。

(5)《律儀二十頌疏》，靜命造，明師子、文殊鎧合譯。

(6)《菩薩律儀二十頌釋難》，覺賢造，青瑪噶喇、覺慧合譯。

藏文的註釋，有宗喀巴著的《菩薩戒品釋》，係集諸家註釋的大成。此外，從前註釋《梵網經》的古德，如法藏、義寂、法銑、勝莊等，都曾將《瑜伽戒本》各學處加以對照解釋，也可資參考。（隆蓮）

◉附：呂澂〈瑜伽菩薩戒本羯磨講要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

今講先明三事：一者較量殊勝，二者敍述原委，三者簡別僞似。

先談殊勝，菩薩戒之勝於聲聞戒者有二：

(1)範圍廣大：凡志趣大乘者，所有學行，統名戒學；《佛地經論》於稱讚菩薩功德爲遊大乘法一句（履行），以修學菩薩戒釋之是也。菩薩戒學凡三類，即三聚戒，所謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。律儀者，指法度儀表，吾人視聽言動，準繩規則皆屬之，通途談戒，偏就此說，如聲聞戒大數二五〇，細則八萬威儀（較儒者曲禮三千之說尤廣），皆律儀所攝。菩薩亦復具此，但與聲聞有共不共。具備根本律儀戒而後，能成熟佛法或無上菩提者，六度萬行，悉皆攝受，無有遺漏，是爲攝善法戒。又成熟佛法即成熟有情，凡能於有情作業將導者，亦無一非戒，是爲饒益有情戒也。此三聚戒皆菩薩所應學行，即各有學處可循，是即所謂菩薩戒。故其範圍寬廣，不如小乘的然割截三學互不相涉也。

(2)果證深切：聲聞戒學究竟於聲聞菩提，菩薩戒行極至佛之菩提，二者根源即各各不同。菩薩於佛之菩提所以有深誓切願者，實爲內心深處有所感動，故能於佛之所以爲佛，發生欣求；而於衆生流轉，深爲厭倦。其情殆有同乎倦鳥知還矣。菩薩戒學由此欣厭發源，深知力行，相應隨順，自然動容周旋無不中節；順此一發難已之情勢，自然趣向無上菩提。此無他，一本於意樂清淨而已。菩薩戒學之本質（自性），既爲心地乾淨，則一切行事，自覺不得不然——行所應行，止所當止，不求人知，不隨他教，自然流露，遵循誓願！宜其直趣無上菩提而無礙也。又意樂清淨，即有慚愧相應而

起，不善未嘗不知，知則未嘗復行，如此即爲不貳過之儀行，是亦淨心勢所必然者。又意樂清淨則不悔；悔者患得患失，爲害最甚。蓋間有一念之失，知而改之，精進不已，不害其直趣菩提。悔則猶豫散亂，瞻前顧後，百無所成。故佛法中以悔爲六道之種也。反之無悔則心淨，心淨則輕安，輕安則能定，定則無事不濟矣。由此可知菩薩戒之深切，又非聲聞戒之所能企及也。

次說原委：此菩薩戒本各條，原來散見於佛說契經中，由彌勒菩薩綜集而成書。卷末謂如是所起諸事菩薩學處，佛於彼彼素呾纜中隨機散說云云，即明說非一處，事非一義也。非一義者，謂或依律儀戒，或據攝善法戒、饒益有情戒而說，散漫無歸，學者不便；如是於此菩薩藏摩呾理迦綜集而說。摩呾理迦意云本母，乃三藏中論藏之稱，論議中有爲餘論所本者即爲本母；如《瑜伽師地論》之本地分，即彌勒所作之本母也（此說見《顯揚論》）。就佛在菩薩藏（即大乘經典）中所說戒學要義，綜集成此《菩薩戒本》，殊非易事，微彌勒誰復堪任成此巨業耶？且此綜集，亦非漫無所據，率爾成篇，實際本於菩薩藏之《十六門教授》（〈寶積迦葉品〉）。以慈氏之聖，依《寶積》之教，故此事極爲鄭重，願習行者，深信不惑、住極恭敬、專精修學。蓋菩薩學處，有扼要精約可指者，此戒本外，未嘗有也。以上爲戒本撰述之原委。

末辨僞似：中土從來根據《梵網經》傳授菩薩戒，此經本身即是僞書，復何從談戒，云何見其僞耶？曰：菩薩戒乃佛隨機散說者，自龍樹宏揚大乘以後，二三百年間，並無纂集；至慈氏始編輯成書。此乃明明之事實，何得謂佛說《華嚴》時，即有《梵網經》條舉十重四十八輕之戒本。若信得彌勒語，即不能並受此僞說。又依《梵網》傳授與內容觀之：翻譯者託名羅什；不知羅什至中土時（東晉），印土彌勒之學猶闇然未彰，何從有《菩薩戒本》。至謂羅什譯出《梵網》，從之受戒者三千餘人；不知什本比丘，入秦爲呂光等强迫破戒，其後即深懷慚恥，不以法師自居，《十誦》之譯，亦與另一沙門出之，其鄭重之意如此，何得反無慚愧而傳此菩薩大戒歟？復勘《梵網》內容，全盤襲取《菩薩善戒經》，此經是劉宋・求那跋摩譯，即今講《菩薩戒本》之異譯。《善戒經》說菩薩重戒有八：四與聲聞共，即殺盜淫妄；四與聲聞不共，即毀慳忿謗。此實傳譯時之誤會，菩薩重戒祇有四種決非八種也。《梵網》不諳《善戒》之所出，更增二種爲十種：於共戒中加不飲酒，此視比丘戒與優婆塞戒不異；於不共中加不說人過失，又與自讚毀他何殊。此等不倫不類，可見作僞者於菩薩戒深義，實昧然未解也。至尋究其僞託之因，可於《梵網》流行時之社會情形想像得之：魏晉而後，國家政令，時時妨礙僧制，如詔沙門拜王者，立僧統以籍僧等，皆其時最大之秕政。《梵網》於四十八輕中，初出王者應禮拜沙門，末說不能立統編僧籍，即針對時弊而發。於此可得其託僞之故矣。《梵網》僞書，文乖義失；今有此彌勒所集戒本在，即應廢捨彼經。何有智者覺迷途未遠而不改從今是耶？以上辨僞。

復次，印土於《菩薩戒本》流行後，亦有異說出現：一爲直接原於彌勒戒本者，如唐高宗時，義淨至印所聞之大師月官，即嘗著有《菩薩律儀二十論》，乃集《菩薩戒本》四重四十三輕之義爲二十頌。因月官爲大文學家，故其書流行極廣，註者亦多；現存寂護、覺賢二家之釋，皆傳於西藏。其說開合輕戒，增爲四十六則，與奘傳有異，但現存梵本極近奘譯，證知奘說之可據，而月官爲異說也。二爲旁出之異義：其後寂天菩薩，學說不主一家，著有《集菩薩學論》，內容淵博，廣攝經論，傳入西藏，亦成一系，尊爲必讀之籍（我國宋時亦有譯本）。是書樑《虛空藏經》與《瑜伽戒本》，另定菩薩重戒爲十四種；次序則依《虛空藏經》，以不許竊用三寶物爲首條（亦如今之提寺產事）。是乃針對時勢之用，實乖菩薩戒

之本懷，亦爲異義之當知者。以上辨似，揀除僞似，而後益見今講戒本之眞實可貴也。

次釋本文：此本從《瑜伽師地論》〈菩薩地戒品〉中輯出。在奘譯以前，舊有北涼・曇無讖與劉宋・求那跋摩二譯。二家譯菩薩地皆開戒本爲單行，而組織方式各異：涼譯仿聲聞戒本格式，有問答語句（聲聞戒本爲布薩——長養清淨——每半月說戒之用，故有問答以檢查團體之淨否）；宋譯則連受戒羯磨從〈戒品〉大文摘出。今奘本不同二家，而另有剪裁。然梵本原來如何，已難徵攷：今英國劍橋大學圖書館藏梵文《菩薩地》孤本，而戒本不別行；番藏中《菩薩地》全譯，亦無單行戒本。故此戒本原式難明，只有以奘譯爲準據耳。

本文初爲序說，次爲學處，有四十七則，末爲結論。序文從菩薩已受戒者說起。戒之正軌，先受後行；然菩薩實有先學後受者。學即學行，未受先行，龍樹《智論》釋戒中曾言之。若眞受戒，自以先學爲是，學乃知戒之意義，而後易持不易犯也。今序雖爲已受者說，但未受先學者亦當攝之，蓋爲其同分也。又爲戒之本質者，不放逸而已矣。〈聲聞戒本序〉中先提此意，謂無常時至，佛法欲滅，大衆當勤精進，不用放逸，以相警策。眞實講求，自應不忘此義。孔子云：「朝聞道，夕死可矣。」求聞急切，非謂生死無常而至道難知耶？君子學道，念茲在茲，必有事焉者，皆不放逸之存心也。但菩薩之不放逸，異乎聲聞，聲聞須待勉勵而後學，菩薩則自內感發，不俟外鑠。無論受戒與否，皆能自內數數專誦思惟，彼正所應作或非應作之事。自覺人禽之分，即勇猛自勵，於正所作業精勤修學而不放捨（勤與不放逸有別，合勤、無貪、無瞋、無癡四法乃爲不放逸）。菩薩修學又應專勵聽聞菩薩乘之經藏論藏，以廣菩薩之學處。因菩薩律藏在彌勒以前，尙未獨立，故不說之也。

戒文本身，指陳學處，自成結構，極爲扼要，有學隅三反之妙。結構云者，即賅攝三聚戒是也。律儀爲戒之基礎，進而廣攝一切善法，饒益有情。如是三聚精神，後文四十七則學處，發揮殆盡。菩薩戒學由此精神擴充，則其用無窮矣。又學處中初四爲重罪，乃菩薩律儀之本，犯此即非菩薩。戒本所以防過，此四爲失最重，故列於初。相當於聲聞戒之四波羅夷，所謂爲他所勝，不齒於人也。但此四有異於聲聞戒，雖捨律儀，猶可重受。若在聲聞則不許重受，如人斬首，永無自生之路矣。故菩薩戒初四學處，當從原文譯爲似他勝處法，更合。

菩提道燈論（**梵Bodhipathapradīpa、Bodhimārgapradīpa，藏Byaṅ-chub lam-kyi sgron-ma**）

又稱《菩提道炬論》。印度・阿底峽（Atiśa）著。是中國藏族佛教迦當派的一部主要論著。它在短短的六十九頌半中，概括了顯密大小乘的重要義理，並解決了許多「大小相違、顯密相違」等問題，在西藏後弘期佛教中起過重要作用，所以一般藏族佛教學者都很重視它。

這部論是阿底峽尊者初到阿里（今西藏自治區境內）時，於宋・慶曆二年（1042）應菩提光所請而造的。傳說菩提光勸請造論時提出了七個問題（即兩個屬於共乘「三乘共教」的，兩個屬於波羅蜜乘「大乘不共教」的，三個屬於密咒的問題），阿底峽簡略地概括一切大乘教義，並按照他自己修學的智力造了這一部論，以闡明整個佛教。阿底峽曾爲這部論造過一部自註。至於七個問題的具體內容，阿底峽傳中沒有明文。後來他赴拉薩弘法時，枯、俄等六位格西提出了「方便智慧分離能不能成佛？受菩薩戒需要不需要別解脫戒爲所依止？未得金剛阿闍黎灌頂可以不可以講說續部？行梵行者可以不可以受上二種灌頂？未受灌頂的人可以不可以修持密咒？」等五個問題請問阿底峽。阿底峽說：這些問題我都解說在《道燈論》中了。這五個問題與菩提光所提七個問題是同是異，不可得知。另有一部《菩提道燈論》的註解，傳說是拿措譯師所造，內中列舉了

七個問題：(1)大乘道所依的補特伽羅怎樣？(2)異生身中能不能發菩提心？(3)菩薩戒需要不需要別解脫戒爲所依？(4)有別解脫戒者受菩薩戒時，是前一種戒體轉成後一種，還是二種戒體並存？(5)修集二種資糧需要不需要方便、般若雙運？(6)中觀、唯識以何理爲究竟？(7)入大乘密咒門當如何行？對《道燈論》的全部論文，即依著七個問題次第解釋。

這部論是偈頌體，全論有六十九頌半，除第一頌禮敬三寶發心造論，和最後一頌述造論情形外，其餘六十七頌半正說明從因至果的修行過程。

正論可分爲二段：第一明修大乘道的士夫，第二明所修的正方便。明修大乘道士夫的有四頌（第二至五頌），說進修佛法的人總有三等，即名三士：(1)唯從自利出發，由怖三惡趣苦，希求人天快樂而止惡修善的，名爲下士。(2)也從自利出發，由怖三界苦，希求涅槃而修戒定慧三學的，名爲中士。(3)以自身諸苦，體會他人的痛苦，從利他心出發，爲除一切衆生痛苦而發心修行的，名爲上士。這三類士夫修道的次第就叫「菩提道次第」。在這三種士夫中的上士是修大乘道的士夫，中下二士在未發大悲心之前則不是修大乘道的士夫。這就解答了上述七個問題中的第一個問題（大乘道依何等補特伽羅）。

明所修的正方便中，先總敍說正方便，即第六頌。次分五種方便：

⑴歸依三寶有三頌（第七至九頌），說明歸依三寶的行儀。

⑵明發願、行二種菩提心有二十五頌（第十至三十四頌），此中先明發願菩提心有九頌半，說明願菩提心，即先須發慈悲欲度衆生的誓願，其次以不可退轉的志願發求成佛的心。後敍說願菩提心的功德和應當守護的學處。這就解答了上述七個問題中的第二個問題（異生身中能不能發菩提心）。後明行菩提心有十五頌半，說明受菩薩戒之後，願菩提心才能增長。受菩薩戒者要先具足七衆別解脫戒的任何一種，尤其以比丘戒爲最重要（其不堪受別解脫戒者也須先具足遠離十惡業道的十善戒），否則不堪受菩薩戒。並說受菩薩戒時和受後，當制止諸煩惱惡行，善學三聚淨戒，努力修集菩提資糧。這就解答了上述七個問題中的第三個問題（菩薩戒需不需依止別解脫戒），兼帶著解答了第四個問題（菩薩戒與別解脫戒的戒體爲一爲二，就三聚戒中的律儀戒體而言，可說是同，就攝善法等戒體而言則相異）。也解答了枯、俄等所問的第二個問題。

⑶明引發通智利他的勝方便有七頌半（第三十五至四十二上半頌），說明修集福智資糧，作利他事者。爲能作利他事須修奢摩他和具備修止的支分（止的資糧），已具足修止的資糧，方可以住心一境，修奢摩他後引發神通，而廣作利他事業。

⑷明雙運方便、般若，修集二種資糧的方便有十九頌（第四十二下半至六十一上半頌），說明般若與方便雙運方能斷除二障。並說明般若、方便各別體性，要由方便（即布施等五度屬於福德資糧的）所攝持的般若乃能趣證菩提，不是只修空無我理即能成佛。其般若的體性，爲通達蘊界處無生性空的智慧。抉擇諸法無生性空，故略說「四句無生」、「四因無生」（自他共無因）、「一異無性」、「緣起性空」等四種道理，指示觀一切法無性的方隅。由般若力知一切法皆無自性，般若本身也沒有自性，如是了知能緣所緣都性空無我，即能斷除一切戲論分別，得大涅槃。由了知一切法無生無性，修無分別，漸歷煖等四種善根，證入極喜等十地，不久即能證佛大菩提。這就解答了上述七個問題中的第五個問題（修集二種資糧需要不需要方便、般若雙運）和第六個問題（中觀、唯識以何理爲究竟），也解答了枯、俄等所問的第一個問題。

⑸明密宗不共修集二種資糧的方便有八頌（第六十一下半至六十九上半頌），說明菩薩爲求速疾圓滿二種資糧當學密法。凡學密法必須依止師長先受灌頂，淸淨守護三昧耶律儀。但

受梵行戒的人，不可傳也不可受眞實的「密灌頂」和「智慧灌頂」，只能受金剛阿闍黎灌頂（瓶灌頂攝），和聽受講解密部經典和修護摩等密法。至於通達諸法的瑜伽師，則隨便怎樣做都沒有妨礙。這就解答了上述的第七個問題（入大乘密咒門當如何行），也解答了枯、俄等所問的後三個問題，也解決了持戒律者與修密法者的矛盾。

又，上士所修的五種正方便也就是菩薩的三增上學：「歸依三寶，發二種菩提心」爲增上戒學，爲發通智而修奢摩他即增上心學，雙修般若、方便及修密法速疾圓滿二種資糧即增上慧學。因此，一切菩薩行都不出乎戒定慧三種增上學。

本論的主要典據，除諸部大乘經外，還有龍樹、無著、覺賢等名家著作，如受菩薩戒處依據《菩薩地》，修定處依據《定資糧論》，說般若處依據《七十空性論》等，故是總集諸家之作而成。

這部論總攝一切佛經要義，空有兩家的修法，滙合龍猛、無著、寂天三派的教授，把三種士夫所修的法門都包括在內，是阿底峽著作中最重要的一部，爲後世藏族佛教學者所普遍稱讚。（陳弘）

菩提資糧論

六卷。龍樹菩薩造本頌，自在比丘作長行釋，隋·達磨笈多譯。收在《大正藏》第三十二册。內容闡示般若波羅蜜爲菩薩得大菩提之最初資糧，又說明布施爲僅次於般若的第二資糧，並從持戒、忍辱、精進、禪那、方便、願、力、智，以及慈、悲、喜、捨等四無量心說明五悔勝行，解釋三十七菩提分法、三十二大人相業等。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第三講第二節（摘錄）

所有大乘思想，都是爲了成就菩提。爲形成菩提，則必備資糧（條件、材料）。用這一思想組成的著作，名《菩提資糧論》。龍樹寫的是頌本，還有他本人的註釋，據《龍樹傳》的記載，註釋有五千頌，已經失傳，現在只有自在比丘的一個簡註，還很扼要。從註釋看，論的體系，是把有關大乘的說法都融合在六度之中，並旁通四處（實、捨、寂、智）、四無量（慈、悲、喜、捨）。不僅四處爲部派佛學所公認，而四無量還是佛教外諸學派都相信的梵行（認爲四無量可以帶來往生梵天的幸福，是諸學派共同追求的目的）。《菩提資糧論》把這些思想都貫穿在裏面，可見包括得很寬。但它也不是簡單地滙集，而是比部派和其他學派講得都更深了。例如四無量中的「捨」，小乘的解釋，就是捨棄一切和無執著的意思，龍樹的解釋是「入甚深法界，滅離諸分別，悉無有功用，諸處自然捨」。意思是說，入甚深法界，萬法一如，無有分別，既無分別，自然不著，不著自然捨。把所有的學說都融會貫通於一論中，這是龍樹學說廣的一個方面。

此外，《論》中還講到求得菩提的方法，這方法就是「修集」（修習）。「修集」有兩種意思，一是反覆地學習，一是把知識積累起來，兩者又是統一的，即在反覆學習中積累。《論》中對此，講得很具體，並照顧到當時佛教一般的修習形式，以取得調和。修習有二，一是「福業」，二是「慧業」。講修「福業」時，有所謂懺悔、稱讚、迴向等等。講修「慧業」時，特別提倡方便，即提倡智慧的運用。在《般若經》中本也有這類內容，講智慧也講要善巧的運用，但經文散漫，不容易看出，經龍樹如此一提示，就很明顯了（他將《大品般若》分成前分著重智慧的本身，後分著重於方便——般若的運用。泛泛地看是看不出的，經他發揮就感到明顯、集中了）。可見大乘的智慧，不能脫離方便，儘管還是用一般的「三解脫門」（空、無相、無願），但因著重於智慧的運用，對三解脫門，都是「學而不證」，就是說，學習了而不要求立即得到結果。所以，在大乘看來，修習這些資糧的究竟，拿最後的

涅槃來講，並不是無餘涅槃，而是無住涅槃。這就超出了涅槃的一般意義了。另外，修習過程中，因人的能力不同而有不同的修習方法，能力充足的可用直接的方法，一般的人還需要有各式各樣的輔助辦法，這樣，《論》就把大乘經所說的如念佛三昧、般舟三昧、菩薩藏教授等等方法，都吸收進來了。所以這一組織，相當廣闊，既有重點，又有系統。

〔參考資料〕 呂澂〈菩提資糧論頌講要〉(《呂澂佛學論著選集》卷二)。

菩薩地持經（梵Bodhisattva-bhūmi，藏Rnal-ḥbyor spyod-paḥi sa-las byaṅ-chub-sems-dpaḥi sa）

十卷或八卷。北涼・曇無讖譯。又稱《菩薩地經》、《菩薩地持論》、《菩薩戒經》、《地持論》、《地持經》。內容廣說菩薩修行之方便。全文分初方便處、次法方便處、畢竟方便處三部份，凡二十七品。總說菩薩道有持、相、翼、淨心、住、生、攝、地、行、安立等十法。收在《大正藏》第三十冊。

本書係《瑜伽師地論》〈菩薩地〉（即卷三十五至卷五十）的節譯，唯缺其中之〈發正等菩提心品〉。原本爲論，後被稱爲經，相傳是無著依彌勒所說記錄而成，然而漢譯《瑜伽師地論》作彌勒菩薩造，西藏譯本則認爲是無著所作。本書之異譯本有求那跋摩譯《菩薩善戒經》九卷本及一卷本。

由於書中主要在說大乘戒，故古來頗受重視。日本學者荻原雲來曾將梵文本刊行於世。註疏有隋・慧遠之《地持經義記》，及亡名之《菩薩地持記》。

〔參考資料〕 《菩薩思想的研究》(《世界佛學名著譯叢》㊻)；大野法道《大乘戒經の研究》；宇井伯壽《瑜伽論の研究》。

菩薩處胎經

七卷。後秦・竺佛念譯。又稱《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》、《處胎經》、《胎經》。收在《大正藏》第十二冊。全經分三十八品，卷一敍述佛爲阿難，以神通顯現處於母胎中之相狀，令知胎中如天宮，菩薩身不蒙微塵。時十方諸菩薩來集，在胎宮中從佛聞法。此下至第三十四品爲胎中說法，弘闡空之思想。第三十五品以後，述及佛將本經付囑彌勒，記載八大國王、諸天等分配舍利及建塔，又說以大迦葉爲上首而結集遺法，凡有胎化藏、中陰藏等八藏。

菩薩善戒經

㈠**九卷**：劉宋・求那跋摩譯。又稱《善戒經》、《菩薩地善戒經》。收在《大正藏》第三十冊。全文分三十品，詳說菩薩之種姓、發心、修行、得果，亦載及有關菩薩本有種子、新薰種子。

關於本書與《菩薩地持經》之關係，古來有二說，有說二書爲同本異譯，有說是異本。據智昇於《開元釋教錄》卷十二所述，本經前有序品，後有奉行之文，而《地持經》缺此等部份，但《地持經》中有菩薩戒文與菩薩戒本，而本經則無。至於其他文意則二書全同。依此所說，本經與《菩薩地持經》概皆摘自《瑜伽師地論》〈菩薩地〉而成，本經且附有序文及最後奉行之文，乃使全書具備經之形態（序分、正宗分、流通分）。

唯識十大論師之有關「本有新薰」之論議，多依據本書解釋。又，慈恩大師所著《瑜伽論略纂》卷九至卷十二等四卷，以及遁倫《瑜伽論記》的卷十六以下至卷二十四，皆可作研究本書之輔助資料。

㈡**一卷**：劉宋・求那跋摩譯。又稱《善戒經》、《菩薩地善戒經》、《優波離問菩薩受戒法》。收在《大正藏》第三十冊。內容詳說受菩薩戒之作法等事，並謂具足優婆塞戒、沙彌戒、比丘戒後，始得菩薩戒，如登四層樓閣，不依序經初層乃至第三層，不可能頓登第四層。

關於本書與九卷本《菩薩善戒經》之關係

，依《開元釋教錄》卷十所載，九卷本（大正55・606a）：「有如是我聞而無優波離問受戒法，但有九卷。其優波離問受戒法即後單卷菩薩善戒經，是若將此爲初卷，即與祐記符同。然此地經本離之已久，乍合成十，或恐生疑。」由此可知，本經與九卷本《善戒經》原是一經十卷，中國自古即別出而流行，因此今之九卷本圓具序分、正宗分、流通分，而本經則僅有正宗分。

菩提道次第論（藏Byaṅ-chub lam-gyi rim-pa）

《菩提道次第論》，是宗喀巴大師總攝三藏十二部經的要義，循著龍樹、無著二大論師的軌道，按「三士道」由淺入深的進程而編成的。「三士道」，是任何一種根機的人，從初發心乃至證得無上菩提，中間修學佛法所必須經歷的過程。本論內容，就是對這些過程的次第、體性和思惟修學的方法，加以如理闡述。「菩提」，指所求的佛果，「道」指趣證佛果所必須經歷的修學過程，「次第」就是說明修學的過程必須經歷這些階段，自下而上，由淺入深，循序漸進、不可缺略、紊亂或躐等，故名「菩提道次第」。

本論教授的淵源，遠可以推到釋迦如來的一代言教，近的如本論自說：「總《道炬論》。」這是全書總的根據。本論內容的每一細支，又各有它所依據的經論或語錄。例如「親近善知識」一科的細支：九種意樂，依《華嚴經》；修信心，依《寶炬陀羅經》、《十法經》、《金剛手灌頂經》、《寶雲經》、《猛利長者問經》；修念恩心，依《十法經》、《華嚴經》等；修親近的加行，依馬鳴菩薩《事師五十頌論》、《本性論》和彌勒菩薩《大乘莊嚴論》。

其餘還有迦當派的語錄很多，不能一一列舉。所以本論乃是總源於一切佛經和《瑜伽》、《中觀》諸論，別依《現觀莊嚴論》、《菩提道炬論》和迦當派諸語錄而組成。

本論教授，在西藏，由阿底峽尊者傳種敦巴、大瑜伽師、阿蘭若師；種敦巴傳朴穹瓦、僅哦瓦、博朶瓦、康壠巴等；阿蘭若師也傳僅哦瓦和內鄔蘇巴；博朶瓦傳霞惹瓦和鐸巴等；由他們輾轉傳到虛空幢和法依賢大師。又阿底峽尊者傳授俄善慧譯師，俄善慧傳其侄俄大譯師羅敦協饒，再傳到卓壠巴而著《聖教次第論》，也漸次傳到法依賢大師。宗喀巴大師即是從虛空幢和法依賢二位大師學得各家教授，並以《聖教次第論》爲依據，寫成這部《菩提道次第論》。

本論作者，爲中興西藏佛教的宗喀巴大師（1357～1419）。1357年，他誕生於青海宗喀區，即今塔爾寺。七歲出家，法名善慧名稱祥。十六歲（1372）起，到西藏學法，親近各處著名的大德。十九歲就在前後藏各大寺院，立《現觀莊嚴論》宗。二十四歲（1380）受比丘戒，已成到處聞名的論師。此後在利公塘閱藏數年，又遍從一些大德學習各種高深密法。三十六歲（1392）將西藏所譯顯密一切教授學習圓滿。三十九歲，在羅札從虛空幢大師受得內鄔蘇巴和僅哦瓦所傳的「教授派」的菩提道次第教授，又在扎廓寺從法依賢大師受得由博朶瓦傳鐸巴和霞惹瓦的「教典派」的教授，又從法依賢學《聖教次第論》，是爲《菩提道次第論》的依據。四十三歲（1399）應拉薩各寺院邀請，廣講教法，尤其注重大小乘戒的弘揚。四十六歲由勝依法王等衆多大善知識勸請，在惹眞寺著《菩提道次第廣論》，後又著《密宗道次第論》，詳釋四大密部修行次第。五十三歲（1409）建格登寺，是爲黃教根本道場。五十九歲，命妙音法王建哲蚌寺（1416年建成）。又因《菩提道次第廣論》卷帙太多，鈍根衆生難於受持，另造一略本《菩提道次第論》。六十二歲（1418），由大慈法王建色拉寺（1419年建成）。是爲黃教三大寺。六十三歲，大師示寂於格登寺。

㈠本論的結構

本論是根據《菩提道炬論》所說的「三士道」，下士道、中士道、上士道的次第而組織

的。

「下士道」，指脫離三惡趣，生人天善趣的法門；「中士道」，指解脫三有輪迴，斷煩惱證涅槃的法門；「上士道」，指發菩提心，修菩薩行，證大菩提果的法門。

說明下士道有四大段：⑴思惟人身無常，⑵思惟三惡趣苦，⑶皈依三寶，⑷深信業果。

說明「中士道」有四大段：⑴思惟苦諦（三有生死過患），⑵思惟集諦（煩惱及業流轉次第），⑶思惟十二有支（流轉還滅道理），⑷思惟解脫生死正道（戒定慧三學）。

說明「上士道」有二大段：⑴發大菩提心。⑵修菩薩行。修行又分四段：總說六度四攝和別說修止觀法。

在三士道之前，作為三士道基礎的，又有二大段：⑴親近善知識，⑵思惟人身難得。

在上士道之後，又說明發大菩提心者如對密咒信仰愛好，亦可進修密乘。

親近善知識是修學一切佛法的基礎。要親近善知識才能趣入佛法，所以最先說。趣入佛法後，就要思惟有暇圓滿的人身難得，才能策勵自己，起大精進，修學佛法。所修學的，就是三士道。若不能脫離惡趣，就沒有修學佛法的機會，更不能出離生死，成大菩提。若對於現世五欲塵（色聲香味觸的享受）貪求還不能止息，三惡趣的苦還不知怖畏，就更不能厭三界苦，勤求出離。所以最迫切的，也是淺易的，應當先修下士道。修下士道中，若貪著現世五欲，於後世的安樂就不能起猛利希求，於三惡趣苦也不能生眞實怖畏；所以先應思惟人身無常，才能怖畏惡趣，由怖畏惡趣，才能至誠皈依三寶，深信佛說因果道理，止惡修善；由此才能遠離惡趣。僅修下士道，雖能生人天善趣，終不能脫三界生死輪迴。因此，應進修中士道：先思惟生死總別過患（總謂三苦、六苦、八苦等，別謂六道別苦等），對於三界生厭離心；進而研求三界生死的起因，是一切煩惱和有漏業，發起斷除的決心；眞正認識戒定慧三學是斷煩惱的唯一方法，精勤修學，由此才能出離三界生死。若自己還不能厭生死苦，如何能發心度脫一切衆生？若自己還不能出三界，如何能度一切衆生出三界？所以在修上士道之前，必須先修中士道。修中士道後，進一步就該想到：一切衆生沉沒生死苦海，只是自己解脫生死，仍不能救度一切衆生；為欲救度一切衆生，自己必須成就無上佛果。由此發起菩提心，求受菩薩戒，學習六度成熟自身，修學四攝成熟有情，就是上士道。

這三士道，是不論修或是不修密乘的人都要修學的，故又稱為「共同道」。為欲迅速圓滿福智資糧，在已能修諸共同道的基礎上，應進修密乘諸道，即先依善知識受大灌頂，嚴守三昧耶戒及諸戒律。若學下三部密，當先修有相瑜伽，後修無相瑜伽，由此能得密宗所說的各部悉地。若學無上瑜伽部密法，當先學生起次第，後修圓滿次第，最後證得大金剛持果。這就是本論結構的大意。

菩提道次第，是成就無上菩提必須經歷的過程，修下士道不只為自求人天安樂，修中士道也不只為求自了生死，都是為上士道準備條件，所以都是菩提道的一部份；不過由於緩急、淺深、難易的不同，就不能不分出次第。不僅各大科有一定的次第，就是大科以下的細支，也都有一定的次第，不可紊亂。但是，由於修前面各科，就更能引起對後面各科要求學習的心，學習後面各科，又更能促進對前面各科要求修習的心；所以三士道又是一個整體的，要平行修行，不能偏廢。哪一部份缺乏之，就應該多修哪一部份，使其平均發展。不是各種孤立的前後無關，而是脈絡貫串，通體靈活的。

㈡本論的主要內容

本論以三個要點為它的骨幹，稱為三種要道。三士道次第，如整個房屋的結構，三種要道，就是房屋的棟樑。三種要道就是：⑴出離心，⑵菩提心，⑶清淨見。

⑴出離心：就是厭離三有，希求涅槃的心，也名「求解脫心」。學佛的人，若沒有眞正的

出離心，所作的一切功德，只能成爲感人天善趣的因，不能成爲解脫生死的正因。若以出離心爲發起（動機），或爲出離心所攝持（掌握），所作不論大小何種功德，就是布施畜生一握粗糠，或經一日一夜受持一戒，都成爲解脫生死的資糧。修學的次第，須先思惟人身難得，壽命無常，息滅貪求現世五欲的心；再思惟業果不虛，生死衆苦，和三有流轉道理。若能看整個三界如同火宅，深可怖畏，毫無顧戀，決意出離，一心趣求涅槃妙樂，便是發起了眞出離心。由此進修戒定慧三學，才能證得解脫涅槃。沒有出離心，就不能發起菩提心，所以出離心是菩提道次第的第一要點。

⑵菩提心：就是總觀三界一切有情，沉溺生死苦海，無有出期，爲欲度一切有情出生死苦，志求證得無上菩提。學佛的人，若未發起大菩提心，所修一切功德，或墮生死，或墮小乘，都不能作成佛的正因，這個人也不能算是大乘人。若發起了大菩提心，雖然沒有其他功德，也可稱爲菩薩；所作任何善事，都能成爲成佛的資糧。所以在上士道中，修菩提心最重要。

修菩提心的次第，本論說有兩種，一是金洲大師傳的七重因果的教授，一是寂天論師的自他相換的教授。這兩派教授，都是以出離心爲基礎，進一步思惟一切有情，都被我執煩惱所縛，善惡有漏業所漂，長期沉溺生死大海，爲衆苦所逼惱，深發大慈悲心。爲救拔有情出離生死苦海，能犧牲自己的一切安樂，而急於利他，求大菩提，就是發起了大菩提心，由此進修六度四攝，經三阿僧祇劫，圓滿福智資糧，才能證得三身四智無量功德莊嚴的大菩提果。

⑶清淨見：也稱爲離增益、損減二邊的「中道正見」。一切法唯依仗因緣而生起或安立，本來沒有獨立的實在的自性（就是涅槃，也是依斷障來安立的）。衆生由無始傳來的妄執習氣，於無實性法，執爲有實性，就是「增益執」，也叫做「有見」、「常見」等。一切法雖無實性，但依一定的因緣，決定當生、當立，並非全無。譬如鏡中人影，本無實體，但由明鏡、空間、光線、人體等因緣會合，自然便有人影現出，且能發生應有的作用。若說「諸法既無實性，就該完全什麼都沒有，所見所聞，都是錯亂」，這就是「損減執」，也叫做「無見」、「斷見」等。反之，則爲「增益執」。這「斷」、「常」二見，都不合於眞理，偏於一邊，所以又叫做「邊見」。「中道正見」，既不執諸法實有自性，也不撥無（否認它的存在）所生所立的諸法，如實了知「諸法仗因緣而有，故無（獨立的）自性」，而不墮「常邊」，也了知「諸法既仗因緣而有，就有（不亂的）因果」而不墮「斷邊」。由此正見，不墮二邊，故名「中道」。無始傳來的無明實執，是一切煩惱的根本，也是生死的根本，要由此清淨見才能斷除。若未得此見，僅有出離心、菩提心。任憑如何修學，終不能斷任何煩惱。所以清淨見是大小乘一切道的命根；最爲重要。

修此見法，先以四理或七相，觀察衆生無始時來所執的「我」，通達「我空」；再以四理或破四生等理，觀察衆生無始時來所執的「實法」，通達「法空」。四理就是：⑴認識所破的我；⑵決定我與五蘊的或「一」或「異」，二者必居其一；⑶認識我與五蘊是一的不合理；⑷認識我與五蘊是異的不合理。七相就是：一（「我」與五蘊是一）、異（「我」與五蘊是異）、能依（我依五蘊）、所依（五蘊依我）、具有（我有五蘊）、支聚（五蘊合聚爲我）、形狀（五蘊組合的形式爲我）。從這七方面，認識執我的不合理。四生就是：自生、他生、共生、無因生（破四生的道理，本論引中觀諸論廣說）。以「四理」來破所執實法，先認識所執實法與構成它的支分，再以我和五蘊爲例，照上述以四理破我的道理來破。既通達無始妄執的「我」及「實法」空，再詳細推察緣起道理，得知諸法雖無性而有「緣起因果」。如果還覺得緣起因果與自性空各是一回事

，就是還沒有眞正通達中道深義。若是由見諸法因果緣起，就能破除內心實執，了達諸法實無自性，才是得了「中道正見」。這樣的正見，不只是由見空來破常執，而且由見有（緣起的有）的力量來破常邊；不只是由見有來除斷執，而且由見空（無實性空）的力量來破斷邊。這尤其是中道正見的特殊作用。

本論中士道以前一切法門，都是引生出離心的方法，上士道中廣說發菩提心、修菩薩行。「毗鉢舍那」一章，詳細抉擇清淨正見。全部《菩提道次第論》，此三種要道，爲主要內容。

㈢本論的特點

本論從「親近善知識」到「修毗鉢舍那」，每一科都先依正理成立，次引經論證明，後引迦當諸語錄顯發，結出要義，多是前人所未道及。如克主傑說：「阿底峽尊者所傳菩提道次第教授，如教典派、教授派等，雖有多種道次第論，要像宗喀巴大師的廣略二部論中所說的道之總體和一一支分，在過去西藏不曾有任何人能這樣說出過，所以應該知道這是大師的不共希有善說。」今就本論突出的獨到之處，略舉數點：

⑴修菩提心法：修菩提心法有多種，如《瑜伽師地論》說的四因、四緣、四立等，都是指已種大乘善根的人說，才能由見佛、聞法，見衆生受苦或因自身受苦，便能引發大菩提心。若一般有情，未種善根，必須依教漸修，才能發起。發菩提心的教授，過去諸大論師，有時因機對境，略說數語，多不全面。本論將阿底峽尊者所傳各種教授，分爲二類。其一，從金洲大師傳來的七重因果的教授：①知母（思惟法界有情都是自己的母親），②念恩（思惟一切有情於我有恩），③報恩（思惟當報一切有情恩），④悅意慈（見一切有情猶如愛子生歡喜心），⑤大悲（思惟一切有情於生死中受無量苦，我當如何令其得離此苦），⑥增上益樂（恒常思惟自己應該擔負令諸有情離苦得樂的重大責任），⑦菩提心（須具兩種欲樂：(a)欲度一切有情出生死苦，(b)欲成無上菩提。若但欲利他，不求成佛，只是大悲心，不是菩提心；若但求成佛，不爲利他，只是自利心，也不是菩提心。菩提心，一定要具備「爲利衆生」和「願成佛」的兩重意義）。從知母到增上意樂，都是修利他心的方法；已發起增上意樂，知道惟有成佛才能究竟利他，爲利他而進求無上菩提，才是菩提心。在修知母以前，還須先修「平等捨心」爲基礎，才能於一切怨、親、中庸（非怨非親）的有情，都容易修起「知母」等心。其二，寂天菩薩《入行論》中所說的「自他相換法」，就是把貪著自利、不顧利他的心，對換過來，自他易地而居，愛他如自，能犧牲自利，成就利他。此法：①先思惟修自他換的功德，和不修的過失（如由利他故成佛，由唯自利故只是凡夫等）。②思惟自他相換的心，定能修起（譬如父母精血，本非自身，由往昔習氣，也能起我執）。③應對治二種障：(a)覺自他二身各不相關，應思惟自他是相對安立的，如在此山時覺彼山是彼山，到彼山時覺彼山是此山，不比青就是青，黃就是黃，絕對不同。(b)覺他人痛苦，無損於我，不須顧慮，當觀自他相依而存，猶如手足，足痛雖無損於手，但並不因此手就不治足的病。④正修：(a)思惟凡夫無始以來由愛執我所生過患，令我愛執未生不生，已生者斷，制不再起。(b)再進思惟諸佛菩薩由愛他所生一切功德利益，令愛他心未生者生，生已增長，安住不退。⑤最後乃至出息入息，都修與有情樂，拔有情苦。這是利根衆生修菩提心的簡捷方法（修自他相換之前，也須先修平等捨心）。

像這樣完備具體的修菩提心的方法，是以前諸西藏語錄的教授所沒有的。

⑵修止除沉法：修止有兩障礙：掉擧和沉沒。掉擧是心隨可愛境轉，其相散動，較易覺察。沉沒其相隱昧，很近於定，不易認識。修定的人，很多墮在沉沒中，還自以爲住在定中，久了反轉增長愚癡和妄念。又有人把八大隨煩惱中昏沉，誤認爲沉沒；修定的時候，只要

沒有昏沉，便自以爲沒有沉沒了，因此就墮於沉沒中而不自覺。本論引《解深密經》說，「若由昏沉，及以睡眠，或由沉沒……」證明昏沉與沉沒性質不同。昏沉是大隨煩惱，其性或不善，或有覆無記，唯是染污。沉沒是心於修定所緣的境，執持力弛緩，或不很明了。心雖澄淨，只要取境不很明了，就是沉沒。它的性是善或無覆無記。非是染污。又引《集論》說「沉沒爲散亂攝」，證明沉沒不屬於昏沉心所。又《集論》所說的散亂，也通善性，非唯染污。以這些理由，說明昏沉性惟染污。沉沒則非染污，其性各別，斷定昏沉決不就是沉沒。修定的人，不但已生的沉沒應當速斷；在沉沒將生未生之際，尤應努力防止。本論詳細分析昏沉與沉沒的差別，使修定的人，能辨認沉沒，免入歧途，最爲切要。對治沉沒的方法，本論引《修次第論》說，「心沉沒時，應修光明想，或作意極可欣（興奮）事佛功德等」，令心振奮；並廣引《瑜伽師地論》聲聞地，詳說對治方法。

⑶修空觀的抉擇：修觀，是爲引生聖慧，對治煩惱，所以最重要的是修緣空性（或名無我）的觀。正確的修法，要先求通達無我的正見，然後於正修觀時，就緣所通達的無我義而修觀察。到了由觀察力引生輕安，其觀即成。

當宗喀巴大師時代，對於修空觀，有很多不同的說法，歸納起來總有如下四類：

第一說以爲：修空就是修諸法眞理，諸法眞理離是絕非，所以只要攝心不散，不起任何思念，無分別住，就與眞理自然契合；不須先學空見，然後學空。此說起自唐時摩訶衍那（一個曾到西藏盛傳此說的漢僧），雖然蓮花戒論師詳加破斥，但宋元以來，西藏講修空的，仍多墮於此見。宗喀巴大師在本論中，對此抉擇甚詳（見「抉擇大乘道體須雙修方便般若」，及「毗鉢舍那」科中「抉擇眞實義」，並「修觀方法」諸科中），今略摘述如下：①若不分別住便是修空，悶絕、睡眠、無想定等，應該都是修空。②若不起非分別便是修空，眼等五識都不起是非分別，應該也是修空。③若攝心一處不起分別便是修空，一切修止的時候，應該都是修空。

他們有的人這樣說：「若先觀察所執的境，再來斷除能執的心，如狗被人拋石塊打擊，追逐石塊，不勝其煩。若攝心不散，不令起分別，一切分別即從自內心斷除，如狗咬拋石塊人的手，他就不能拋石塊了，這才是扼要的辦法。」本論對此說，廣引經論破斥。

如引《文殊遊戲經》說：「故瑜伽師，應張智眼，以妙慧劍敗煩惱敵，住無所畏，不應如彼怯人閉目。」又在《修次第論》說：「猶如戲時，不效勇士張目視敵所在而相擊劍，反如怯兵見他强敵閉目待死。」這都說明修空觀的人，必須先認淸所執的境，再依正理通達所執境空，才能斷除妄執。若但不分別住，決不能斷任何煩惱。本論喩之爲：如於暗中誤認繩爲蛇，生起恐怖，必須用燈燭來照，看淸繩不是蛇，恐怖才能除去，若不看淸，恐怖終不能去。

又引提婆菩薩說，「若見境無我，能滅三有種」；引《入中論》說，「分別依有實事（所執的境）生，實事非有已思擇」；「通達我爲此（妄執）境已，故瑜伽師先破我」；又引法稱說，「若未破此境，非能斷此執」。這一切都說明必須先觀察所執的「我」等境空，才能斷除「我」等妄執，不是閉上眼睛，一切不分別，便是修空。

這第一種誤解，是修空觀的最大歧途，本論所抉擇的，極爲扼要。

第二說以爲：若未得空見，令心不起分別，這雖不是修空，但是只要得了空見，再令心無分別住，就是修空。本論斥之爲：若依此說，先得了空見，後修菩提心時，應該也是修空。所以此說不合理。

第三說以爲：未得空見固然不是修空；得了空見，完全無分別住，也不是修空；要每次修空之前，先用觀慧思擇空理，再無分別住，才是修空。本論指斥此說：如此，則「臨睡前

先用空見觀察一次，再入睡眠，酣睡無分別時，應該也是修空」。所以此說也不合理。

第四說以為：以上三說，都不合理：唯認為要在修空觀前，先引起空見，再緣空性令心住定，才是修空觀。實際上緣空之見令心住定，雖是修空見，但只是緣空見的修「止」，不是修空「觀」。本論引《修次第論》說：「若時多修毗鉢舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如風中燭令心動搖，不能明了見眞實義，故於爾時當修正奢摩他。若奢摩他努力增上，如睡眠人不能明了見眞實義，故於爾時當修智慧。」這說明在修空的時候，止觀必須兼修，使止觀勢力平均，才能明了見眞實義。若專修觀，不間修止，先得的止，容易退失，止退失了，觀也不能成就。但若只修止，不修觀，就完全不是修空觀的意義了。

這樣詳細分析這些錯誤，申明修空觀的正軌，尤為本論獨到之處。

(4)安立世俗諦：般若部經，中觀諸論，都說「一切法都無自性」，所以學中觀見的，多偏於空，不善安立世俗諦，易墮所見。本論說明中觀宗雖破一切諸法自性，但要安立無自性的緣起——世俗諦。安立俗諦，要具備以下三個條件：

①是名言識所共許：名言識，通指一般人的眼等六識。名言識於境，只隨所現而轉，不再推求其境是否有自性。世俗諦法，必須是這種名言識所一致承認的。

②無餘名言量妨難：名言量，是指正確的名言識。如錯亂識見繩為蛇，他人不錯亂識見是繩非蛇，就不能安立錯亂識所見的蛇為世俗有，因為與他人不錯亂識所見不同的緣故。

③無觀眞實量妨難：觀眞實量，就是觀諸法是否實有的正量。有情由無明習氣的力量，任見何物時，很自然的便執為實有體性。如見房屋時便覺房屋是實有。房屋是名言識共許，也無餘名言量妨難。若不推求其是否有自性，也就不為觀眞實量所妨難。因此所見的房屋，可安立為世俗有。但房屋是否實有體性，就要由觀眞實量來判斷。以觀眞實量觀察，就見房屋並無實體。因此有情所執房屋實體，不能安立為世俗有。

具備這三種條件的，才可安立為世俗諦。這樣安立的世俗諦，既無實體，不墮「常邊」，也有因果作用，不墮「斷邊」。這是本論的一個重要特點。

(四)本論的弘傳

宗喀巴大師四十六歲（1402），在惹眞寺造《菩提道次第廣論》後，廣事弘講。五十六歲（1415）在格登寺，為普利羣機，又將《廣論》中所引教證及諸破立省去，概括要義造成《菩提道次第略論》。此後諸大弟子，或依《廣論》，或依《略論》，自行化他，利益很廣。

大師為策發徒衆，利於修行，又將道次第的建立，以讚頌功德的方式攝為四十五頌。此後作攝頌的有：

(1)阿旺羅桑却敦（清初人），將全論編成頌文，約三千頌，文義明暢，便於誦持。

(2)公薄智精進，就修行時思惟次第造成攝頌，約四八〇頌。

(3)阿嘉善慧幢作成一九三首攝頌。其他作數十攝頌的很多。

後來弘傳本論的，更衍為講義式的略論。例如：

(1)三世達賴福幢大師，依本論攝頌而講的《菩提道講義》。

(2)班禪善慧法幢的《安樂道論》。

(3)班禪善慧智大師依本論攝頌而講的《菩提道講義》。

以上二種就正修時的觀行而講。

(4)五世達賴的《妙音教授論》攝義周詳，文詞精要，最為盛行。

(5)智幢的講義（在文集第六函）。

(6)後藏水銀寺法賢的講義（在文集第六函）。

(7)青海霞瑪大師的講義。

(8)甘孜札迦大師的講義（在文集第一函）。

以上(5)至(8)四種，都很精要，利於修持，也可屬於略論之類。

作註疏的有：(1)跋梭天王法幢的朱注；(2)阿旺饒敦的墨注；(3)妙音笑的黃注；(4)札底格什寶義成的《毗鉢舍那注》。

後來將此四家註合刊，成上下二函。但《廣論》中引有迦當派諸師語錄，多係方言或古語，四家註中多未詳解，後阿嘉永贊，特錄出解釋，對學者裨益更大。

依據《菩提道次第論》中所指示的「六加行法」編成儀軌修法的，有阿旺羅桑（在文集第一函）、智幢大師、法賢大師、護教大師、札迦大師等，都著有六加行的修法，很便於初學。

㈤本論漢譯經過

本論著成之後，就盛傳於西藏、西康、甘肅、青海、蒙古各地（藏文系佛教區）。但是數百年來，漢地的佛教徒，知道的却很少。1926年留藏學法團同人在康定跑馬山，從慈願大師聽講略論。1927年大勇法師在甘孜講略論，由胡智湛居士筆記，錄成漢文《菩提道次第略論》，但當時未講〈止觀章〉，後由法尊補譯。1931年，法尊在拉薩從安東格西學《廣論》，後經歷三年，在拉薩、仰光及重慶漢藏教理院，陸續譯出，共二十四卷，1935年冬初版印行。（法尊）

菩薩本生鬘論

十六卷。前四卷聖勇菩薩造，後十二卷寂變、聖天造（今存金代複宋刻大藏本如此，又《至元法寶錄》所說同）。宋・熙寧年間（1068～1077）釋紹德、慧詢等分譯。收在《大正藏》第三册。聖勇的年代不詳，依西藏・多羅那陀《印度佛教史》第十八章說，聖勇即馬鳴異名。

本論前四卷也就是基本部份，和現存梵本《本生華鬘》（音譯社得迦摩羅）三十四種本生中初十三種和第十五種相同。其餘都缺，大概是沒有譯出。本論後十二卷是一種釋論，從尊者護國本生義邊第十一釋文末段起到第三十四爲止，而且所釋和前分文句不符，或者是解釋《護國尊者問經》（宋・施護譯）中本生義（梵本說五十本生）的論書，雜編在此。

本論全文原本，是集取佛過去生中所行菩薩六度行的難行之事作爲詩讚，爲咏讚中極美之作。從前非但流行全印度，而且南海各國不論僧俗都廣爲諷頌（見義淨《南海寄歸傳》卷四）。西藏文大藏中有譯本，又有法稱廣釋一種。另有斯拜爾的英文譯本。

本論前十四章的主要內容可分爲二：(1)本生因緣，(2)在世因緣。

(1)談佛本生事緣：共八章，如次：

第一章，投身飼虎緣起。世尊在般遮羅大聚落林中，說過去生中爲摩訶薩埵王子，與父兄縱賞山谷，捨身飼餓虎救虎子等事。

第二章，尸毗王救鴿命緣起。過去佛在閻浮提中作大國王，名曰尸毗，意志堅定，樂求佛道。時帝釋天主化爲餓鷹，其臣毗首天子化爲一鴿，逐至尸毗王所，欲害鴿命，尸毗王捨身救之。因悲願感應，肢體頃即平復。

第三章，如來分衛緣起。過去佛爲善生王子，年始七歲，隨父母避難，途中糧食斷絕。飢羸殆盡，善生王子乃割身肉以救二親，使父母安達目的地，而己身亦得平復。

第四章，最勝神化緣起。世尊在舍衛國八日神變，富蘭那等外道六師受辱，溺水自殺。佛乃爲大衆說過去世佛名株杌太子，娶婦遠國，富蘭那等時爲六國國王，擧兵相攻，欲奪其婦，株杌與戰得勝，六王授首。由此因緣，六師今雖遇佛而不蒙濟度。

第五章，如來不爲毒所害緣起。王舍城中，申日長者信外道言，鑿坑置毒，謀害世尊。世尊履險如夷，飯毒無損。申日懺悔，哀懇攝受，世尊爲說苦集滅道之法。

第六章，兔王捨身供養梵志緣起。佛昔曾作兔王，爲仙人梵志宣說正法。時因天旱乏食，梵志欲離兔王而去，兔王不忍，積薪自焚其身，供養梵志。

第七章，慈心龍王消伏怨害緣起。菩薩往昔以瞋因緣墮於龍中，爲諸龍之王。時有一金翅鳥王欲取諸龍以爲食，龍王爲說過去因緣，於是怨懟得以消。

第八章，慈力王刺身血施五夜叉緣起。過去無量劫時，佛在此閻浮提一國中爲王，名慈力。以佛法治國，國土安泰，使諸疫鬼及五夜叉不能損害國人。五夜叉飢渴欲絕，求王哀憫。王乃刺身五處出血，夜叉飲之，既飽且喜。

⑵談佛在世因緣：共六章，如次：

第九章，開示少施正因功能緣起。佛在舍衞國爲一商主說法，讚布施行。復爲商主授優婆塞戒，商主受持，蒙佛護念。因此與諸商人泛海經商，得免於難，並獲珍寶還家。諸商人等咸荷佛恩，願爲弟子。

第十章，如來具智不嫉他善緣起。世尊與諸大弟子遊化王舍城中，顯現神變，身相莊嚴，具足圓滿。並告阿難：我無量劫以來，尊敬一切衆生。見到衆生所修殊勝善行，便加以稱揚，使其增益；對衆生福德，絲毫不起嫉心。所以獲此勝報。

第十一章，佛爲病比丘灌頂獲安緣起。王舍城中有一比丘，身患惡瘡，被人遺棄。佛爲報彼無量世前的恩惠，特避開衆人，獨至其處，爲病比丘以聖水灌頂，使得痊癒。佛於小恩常施大報，從無量劫以來就是如此。

第十二章，稱念三寶功德緣起。如來爲大衆說觀佛三昧法門時，相好具足，放無量光明。而會中另有五百釋種，由於過去毀謗佛法，邪見障蔽，不能見此相好莊嚴。佛爲說明過去因緣，並令彼等稱念三寶，於是頓時得見。

第十三章，造塔勝報緣起。佛告阿難，如有人於佛滅後，以敬慕之心求一舍利造塔供養，其福無量，非算數譬喻所能了知。

第十四章，出家功德緣起。王舍城中有一長者名叫福增，年齒衰老，家人厭棄。他聽說出家功德高如須彌，深如大海，乃至佛所，請求出家，佛令目連收爲弟子，與他受戒；並帶他去遊行，觀察生死無常苦空。福增即得解脫，證阿羅漢果。

自下十二卷釋論，專談法相。譯文未經潤飾，詞意艱澀。（田光烈）

◉附：印順〈讀「大藏經」雜記〉（摘錄自《華雨集》三）

《菩薩本生鬘論》實是兩部論的湊合，而又有所缺少的。從第一卷偈頌——歸敬述意，「投身飼虎緣起第一」，到卷四「出家功德緣起第十四」止，是「菩薩本生」；藏譯的《本生鬘》，也與此相同。卷五起，前有缺文，說到「菩薩施行莊嚴，尊者護國義邊十一」。這樣的十二、十三，一直到卷十六末，「菩薩施行莊嚴，尊者護國本生之義第三十四：是謂菩薩修行勝行」。這明顯的是，以護國（賴吒和羅）尊者的本生事緣，闡揚布施的深義，共有三十四節，而本論從十一起，顯然的少了前十節。這部論，實是兩部論：⑴《菩薩本生鬘》（十四事）；⑵《菩薩施行莊嚴尊者護國本生鬘》。本論合爲一部，又有所缺佚，到底是譯者還是傳者的錯誤呢？

菩提道次第訣要

西藏密乘典籍。班禪四世羅桑却吉（Blo-bzaṅ chos-kyi rgyal-mtshan）造，歐陽無畏講授、劉銳之翻譯、林崇安註釋。收在《金剛乘全集》第二輯。菩提道次第者，分下士道、中士道及上士道三次第，統攝佛教之教理、觀行。西元十一世紀，阿底峽應邀入藏，爲挽救頹風，樹立新範，著述《菩提道炬（燈）論》，努力宣揚顯密貫通、觀行並重之大乘教法。其後，岡波巴著《大乘道次第解脫寶莊嚴論》、宗喀巴著《菩提道次第廣論》及《菩提道次第略論》、羅桑卻吉著本書。前後相承，菩提道之次第乃得以弘傳不絕。

此書爲修持之訣要，故於修觀方便，有「道之根本」及「調心次第」二者之分；於調心方便，有功課自體及功課間際之別；調息方面

，則分下、中、上三士道敍述。蓋配合修持訣要，分列功課，使易於實踐，而不詳引經論，爲本書之主要特色。書末附錄：法尊譯《菩提道燈論》、釋超一譯《菩提道炬論》、刑肅芝譯《菩提道次第略論》三篇。

菩薩瓔珞本業經

二卷。姚秦・竺佛念譯。又稱《菩薩瓔珞經》、《瓔珞本業經》、《瓔珞經》。收在《大正藏》第二十四册。全書分八品，敍述菩薩之階位及三聚淨戒等之因行。內容闡述十住、十行、十迴向、十地、無垢地及妙覺地等四十二賢聖，並將四十二賢聖加上十信而成五十二位。此外，亦解釋二諦之要義，以十波羅蜜爲佛所行之因，又說三聚淨戒，以八萬四千法門爲攝善法戒、慈悲喜捨爲攝衆生戒、十波羅夷爲攝律儀戒等。

《法經錄》以下諸目錄以本經爲竺佛念所譯，然而《出三藏記集》卷四將之編入失譯雜經錄，且與竺佛念所譯他經比對時，譯語亦不相合。又，經中賢聖、七會之所說，及十首菩薩等之說，皆承襲《華嚴經》，其他則更從《仁王般若經》、《梵網經》、《菩薩本業經》、《菩薩地持經》、《勝鬘經》、《大智度論》等諸經論抄略其要義，以集成此經。因此，有學者主張本經乃梁代以前於中國所撰述。

本經於六朝時代未見流傳。隋・天台智顗首先注意本經，且引用經文以莊嚴自家之說。如於《法華玄義》卷三（下）引用本經空假中三觀說，於《法華玄義》卷四（下）及《四教義》卷九引五十二位說，於《摩訶止觀》卷四（上）及《菩薩戒義疏》卷上引用心無盡說，又於《菩薩戒義疏》載錄三聚淨戒等；此等並成爲天台教義的重要思想，爲天台等諸家所依用。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷四；《維摩經玄疏》卷二；《歷代三寶紀》卷十；《開元釋教錄》卷四、卷五、卷十二；《菩薩思想的研究》（《世界佛學名著譯叢》66）；望月信亨《淨土教の起原及發達》、《佛教經典成立史論》；大野法道《大乘戒經の研究》。

菩提道次第傳燈法師列傳（藏Byaṅ chub lam gyi rim paḥi bla ma brgyud paḥi rnam par thar pa rgyal bstan mdzes paḥi rgyan mchog phul byuṅ nor buḥi phreṅ ba）

二卷。西元1787年，八世達賴喇嘛之師伊夏格魯辛（yoṅs ḥdzin Ye çes rgyal mtshan，1713～1792）撰於拉薩布達拉宮。上卷始爲釋迦牟尼佛之傳記，其次爲彌勒、無著、世親、寂護至阿底峽等廣大行系（瑜伽師系）諸師之傳記；繼而以文殊爲首，下接龍樹、月稱至阿底峽等甚深見系（中觀歸謬論系）諸師之傳記；復爲文殊、寂天至阿底峽等無際行系（二種菩提心行）諸師之傳記；阿底峽之後，係阿底峽及桑布（gSaṅ phu）系直傳弟子的傳記，以及噶當宗典派（bKaḥ gdams gshuṅ pa）、噶當教授派（bKaḥ gdams ṅag pa）諸師之傳記，宗喀巴及其八名直傳弟子之傳記、班禪喇嘛系二師之傳記。

下卷爲達賴喇嘛一世至八世（六世除外）及其師之傳記，最後是宗喀巴最重要之師薩迦派任達哇（rje btsun Red mdaḥ ba gShon nu blo gros）及宗喀巴之前諸師之傳記。

本書有二項特點：(1)表明格魯派的傳承乃出自阿底峽所傳噶當派之正系，以及阿底峽身兼廣大行、甚深見、無際行三種傳統於一身。(2)本書將宗喀巴思想傳承中最爲重要的任達哇列於最後，且無視於宗喀巴嫡系甘丹座主（dGaḥ ldam khri pa）的傳承，而以君臨聖俗二界的達賴喇嘛之傳承爲中心，可以看出其著作動機，帶有政治意味。

華（梵puṣpa，巴puppha，藏me-tog）

音譯補澁波。指植物的花，印度佛教徒常用以供奉佛菩薩。《華嚴經探玄記》卷一云（大正35・121c）：

「華有十義，所表亦爾：(一)微妙義是華義，表佛行德離於粗相，故說華爲嚴，下並准此。

(二)開敷義，表行敷榮性開覺故。(三)端正義，表行圓滿德相具故。(四)芬馥義，表德香普熏益自他故。(五)適悅義，表勝德樂歡喜無厭故。(六)巧成義，表所修德相善巧成故。(七)光淨義，表斷障永盡極清淨故。(八)莊飾義，表爲了因嚴本性故。(九)引果義，表爲生因起佛果故。(十)不染義，表處世不染如蓮華故。」

《大日經疏》卷八云（大正39・660a）：

「所謂花者，是從慈悲生義，即此淨心種子，於大悲胎藏中萬行開敷，莊嚴佛菩提樹，故說爲花。」

由此可知，花在佛教中的若干象徵意義。

在密教中，花是修法時的重要供品之一，且修不同的法，須用不同種類的花。

《大日經疏》卷七云（大正39・658a）：

「凡所奉獻，各隨諸尊性類及漫荼羅方位等一一善分別之，當令色香味觸適悅人心。其水陸不祥諸花，但可作折伏用耳。白黃赤三色中，如來部類當用白色，蓮花眷屬以黃色，金剛眷屬以赤色。復次當如漫荼羅方位，圓壇者以白，方壇者以黃，三角壇者以赤。復次諸佛用白，諸菩薩以黃，諸世天以赤。」

由此可知密教獻花之法。又，《蘇悉地羯囉經》卷上〈供養花品〉、《蕤呬耶經》卷中，及《守護國界主陀羅尼經》卷七亦有廣說。

◉附：〈四華〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

(一)四種瑞華：又稱四種天華。即(1)曼陀羅華（梵mandārava，藏man-da-ra-ba），即白蓮；(2)摩訶曼陀羅華（梵mahā-māndārava，藏man-da-ra-ba-chen-po），即大白華；(3)曼殊沙華（梵mañjūṣaka，藏ma-ñdsu-sha-ka），即赤華；(4)摩訶曼殊沙華（梵mahā-mañjūṣaka，藏ma-ñdsu-sha-ka-chen-po），即大赤華。《法華經》卷一〈序品〉云（大正9・2b）：

「是時天雨曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、曼殊沙華、摩訶曼殊沙華，而散佛上及諸大衆。」

此即法華六瑞相之第三，一般將四華與六種震動合稱爲「四華六動」。

關於四華的代表意義頗有異說，如《法華經文句》卷二（下）列舉二說：一說以爲係指出家、在家二衆；另一說謂上天降華乃象徵其「昔因」係二乘因或菩薩因而非佛因，並告知當獲佛因。

(二)四種蓮華：即(1)優鉢羅華（梵utpala），即青蓮華；(2)波頭摩華（梵padma），即紅蓮華；(3)拘物頭華（梵kumuda），即黃蓮華；(4)分陀利華（梵puṇḍarīka），即白蓮華。此四種蓮華皆極珍貴，故可用來莊嚴極樂淨土。《無量壽經》卷上云（大正12・271b）：

「其池岸上有旃檀樹，華葉垂布，香氣普熏，天優鉢羅華、鉢曇摩華、拘物頭華、分陀利華，雜色光茂，彌覆水上。」

華鬘（梵suma-mālā，藏me-tog-gi phreṅ-ba）

用華作成之鬘。即以絲綴花，或結之，作爲頸上身上的裝飾。《玄應音義》卷一云：「梵言俱蘇摩，此譯云華；摩羅，此譯云鬘。（中略）案西國結鬘師多用蘇摩那華，行列結之，以爲條貫，無問男女貴賤，皆此莊嚴，或首或身，以爲飾好。則諸經中有華鬘市、天鬘、寶鬘等，同其事也。」作華鬘時多用鮮花，所用的種類並不一定，主要是選擇有芳香者。

以華鬘裝飾人身上，雖是印度風俗，但依戒律，比丘不得裝飾華鬘，僅能懸於室內，或以之供養佛。《十誦律》卷三十九云（大正23・280a）：「有人施僧華鬘，諸比丘不受，不知用華鬘作何物。是事白佛，佛言：聽受，應以鍼釘著壁上，房舍得香，施者得福。」《毗尼母經》卷五云（大正24・828b）：「花鬘瓔珞自不得著，亦不得作華鬘瓔珞與俗人著。比丘若爲佛供養，若爲佛塔、聲聞塔供養故，作伎不犯。」後更用來莊嚴佛殿。

關於作華鬘之華，《大日經》卷二〈具緣品〉列有鉢頭摩、青蓮、龍華奔那伽、計薩囉、末利、得蘗藍、瞻蔔、無憂、底無劍、鉢吒羅、娑羅等等。《毗尼母經》卷五則舉十一種

，即優鉢羅華、娑師迦華、瞻蔔迦華、阿提目多迦華、打金作華、打銀作華、白鑞華、鉛錫華、作木華、作衣華、作帶華。後世更依《守護國界主陀羅尼經》卷九所述可用種種珍寶作華鬘以爲供養，因而乃有金屬製成的華鬘。可知，除鮮華之外所作成之鬘，亦稱華鬘。

密教亦以華鬘供養本尊聖衆，爲六種供養、五供養、八供養之一。亦有華鬘之印明。並謂此印功力，能流出無漏七覺之華及種種華雲海，周遍法界微塵剎土，以此乃成供養。

在古代印度雕刻中，遺留有許多華鬘供養之作品，如加爾各答博物館所藏的阿摩羅婆提（Amaravatı）塔的欄楯雕刻、優薩夫宰（Yusafzai）地方出土的說法佛像之中，刻有許多人運載大華鬘，華鬘上又雕有蓮紋。日本自古即用華鬘莊嚴佛堂，如京都教王護國寺藏有以牛皮作成的華鬘十三枚及斷片四個，陸中中尊寺金色堂內也藏有銅造華鬘。

〔參考資料〕《蘇悉地羯羅經》卷上〈供養花品〉、卷下（別本二）〈祈請品〉；《大日經疏》卷七；《大唐西域記》卷二。

華氏城（梵Pāṭaliputra，巴Pāṭaliputta，藏Skya-nar-gyi bu）

古代中印度摩揭陀國的都城。位於恆河左岸。今之巴丹（Patna）市即其舊址。又作波吒釐子城、波吒梨子城、波羅利弗多羅城、波羅利弗妬路城、巴羅利弗城、巴連弗城、巴陵弗城、波吒羅城、巴隣城等。按，波吒釐（Paṭali）一詞，原是樹名。

依《長阿含》卷二〈遊行經〉、《有部毗奈耶雜事》卷三十六、巴利文《律藏》〈大品〉（Mahavagga）所載，此城係阿闍世王爲防禦跋祇（Vajji）族侵略，而令大臣禹舍（Vassakara）所造。《大智度論》卷三亦載，佛涅槃後，阿闍世王因人民轉少，故捨王舍大城，於其邊更作一小城，名波羅利弗多羅。但有關此城之起源，另有異傳，如梵文《Visṇu-puraṇa》謂摩揭陀之都城原在山城（Girivra-japura，即王舍城），但至阿闍世王之孫遷都於華氏城。又，《大唐西域記》卷八記載此城原號「拘蘇摩補羅」（唐言香花宮城），以王宮多花故名，後更名波吒釐子城。

其後，孔雀王朝開祖旃陀羅笈多王亦定都於此地，據當時希臘使節至此地的記錄所載，都城東西約十五公里，南北二點五公里，城周有壕溝。旃陀羅笈多王之孫阿育王，嘗於城西興建阿育僧伽藍（Aśokārama），舉行第三次經典結集，大力保護佛教。孔雀王朝滅亡後，熏伽（Śuṅga）、案達羅（Andhra-bhita）、笈多（Gupta）各王朝亦皆都於此。五世紀初，法顯訪此地時，猶曾見壯麗的宮殿，有大小乘佛寺二座，修學之學僧六、七百人。但於六世紀時，由於渾族入侵而完全破壞。及七世紀中葉玄奘訪此時，此城已成廢墟，居民不過千人，城北有阿育王建的地獄、佛足石、鷄園精舍等遺基。九世紀初，波羅朝之王達磨波羅（Dharmapāla）曾都於此，係此古都最後之輝煌期。

〔參考資料〕《佛般泥洹經》卷上；《阿育王傳》卷三；《高僧法顯傳》；《善見律毗婆沙》卷二、卷三；《玄應音義》卷二十五；A. Cunningham《Ancident Geography of India》；L. Waddell《Excavations at Pāṭaliputra and exact Site of Aśoka's classic Capital of Pāṭaliputra》。

華手經（梵Kuśala-mūla-saṃgraha，藏Dge-baḥi rtsa-ba yoṅs-su ḥdsin-pa shes-bya-ba）

十卷。姚秦・鳩摩羅什譯。又稱《華首經》、《攝善根經》、《攝諸善根經》、《攝諸福德經》、《攝福德經》等。收在《大正藏》第十六册。全書計有三十五品，敍述佛在王舍城，對舍利弗、目犍連等阿羅漢，及跋陀婆羅、寶積等菩薩，現大神變，十方菩薩見光聞聲而來集，以華供養佛。此即經名之由來。經中述及初期大乘一切法相、毀訾菩薩道所得之苦報、護持大乘之功德福報、依大菩薩行所得之位不退轉、造像及供養塔之功德等。主張眞俗

一貫法門。按，《佛名經》卷一、《大智度論》卷十、卷三十三、卷四十六、卷一百等，曾揭示此經之經名，可知此經係一甚古之經典。

華利賽（Max Walleser；1874～1954）

德國的東洋學、大乘佛教研究者。海德堡大學印度學教授。一生致力於佛教研究。1928年，在海德堡創立佛教學會，由當時的駐日大使索福（Solf）擔任會長。

氏通曉梵語、藏語、中文，並承認漢譯佛典的價值，是歐洲第一位善於利用漢譯典籍的先驅學者。氏爲有系統地論述佛教哲學，曾於1904年至1927年刊行《Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung》。其中一部分爲藏譯《中論無畏註》及漢譯《中論靑目註》的德文翻譯。

此外，氏另校訂出版《中論》之《無畏註》、《佛護註》、《淸辯註》的藏文原典，以及著述《巴利聖典的原語與故鄉》（Sprache und Heimat des Pāli-Kanons）、《初期佛教諸部派》（Die Sekten des alten Buddhismus）等書。

華林寺

(一)位於廣東廣州市：相傳係梁武帝時（502～548）印度菩提達摩所建，故原名西來庵。明・嘉靖年間（1522～1566），有慧堅老宿預言一〇八年後，將有大善知識來此建立法幢。崇禎（1628～1644）初年，僧宗符應庵主之請，自漳州至此，起建道場，至淸・順治十二年（1655），完成大雄寶殿等堂舍，引河流爲功德水，植樹爲祇園，題額華林禪寺。宗符在此住持十七年，大述達摩西來宗旨，常垂三關語，聞者景從，歸依者衆。

淸代，本寺與光孝、淨慧、海幢、大佛等四寺合爲廣州五大叢林，然近已廢頹不振。現僅存羅漢堂與天龍經堂兩幢建築。羅漢堂內塑有五百羅漢像，係淸・道光二十五年（1845）該寺僧人所作，五百羅漢中的善注尊者，相傳是元世祖時來華傳弘耶穌教及西方科學的馬可波羅。堂中央有丈餘之銅鑄阿育王塔。

(二)位於福建福州市北郊，屏山南麓：始建於北宋・乾德二年（964），初名越山吉祥禪院，明・正統年間（1436～1449）賜額，改名華林寺。原建築殿、堂、閣、亭、寮等二十餘處早已傾圮，今僅存大殿一座，係單檐九脊頂，面闊三間，進深四間，雖歷經明、淸兩代重修，其主要樑架、斗栱等仍爲宋代原物，爲目前長江以南最古老之木構建築。

華亭寺

位於雲南昆明市西南的西山華亭山腰。相傳此寺原爲宋代大理國鄯闡侯高智升的別墅，元・延祐七年（1320）元峯駐錫於此，結茅傳經，後改建爲寺，名圓覺寺。明代永樂、景泰年間，曾先後整修。天順年間（1457～1464），勅額華亭寺。淸・康熙年間（1662～1722）亦曾重修。辛亥革命後，唐繼堯請禪師虛雲來華亭寺主持佛事，超薦護靖諸役陣亡將士。事畢，虛雲又主持重建，改名靖國棲雲禪寺。且於寺西南約百公尺外建海會塔，存僧俗骨灰。

現寺由鐘樓、天王殿、大雄寶殿、禪房、客堂等組成。天王殿內有四大天王及彌勒、韋陀塑像；大雄殿塑有三世佛，兩壁列有五百羅漢像。

華藏寺❶

位於江西廬山支脈鶴鳴峯山麓。原爲梁昭明太子隱棲之所。宋・太平興國二年（977），賜額開先華藏寺，又稱開先寺、秀峯寺。以雲門宗僧開先善暹爲開祖。其後，佛印了元（善暹法嗣）、紹宗、淸耀等僧相繼來住。又，山內另有雙劍峯、三峽堂、瀑布泉、鎭劍亭、漱玉亭、東溪、九疊雲錦亭等勝蹟。

華藏寺❷

位於韓國京畿道長湍郡寶鳳山中。係高麗・恭愍王（1352～1374，一說忠肅王）時，西

域僧提納薄多（指空禪賢）所創建。指空於元泰定年間（1324～1327）東至漢土，後遊高麗，高麗王聞師道風，迎請至開城，頗受禮遇，後移住寶鳳山，構建堂塔，歷經十二年始成。每逢夏期，僧徒聚居坐禪，遂成爲當時禪刹之首。其後，屢有修建。李朝・孝宗元年（1650，一說三年），在灌佛法會前夕，忽遭回祿之災。法堂、客殿、寮舍等均付之一炬。爾後，陸續重建。現存建築有應眞殿、冥府殿、寂默堂、七重石塔等。又，寺內原存有大雄殿，係孝宗年間（1650～1659）所再造，內置本尊釋迦三尊，後遭燒毀，今不存。七重石塔位於大雄殿前，係本寺開創時期的建築，底層最大，第二層以上漸次縮小，頂層屋蓋上鏤刻寶珠。指空塔則位於山的中腹，立於二重壇上，上壇呈八角形，下壇呈方形。塔作窣堵婆形，頂上安相輪，塔身陰刻指空之塔等文。

〔參考資料〕 《朝鮮寺刹史料》卷上；《朝鮮佛教通史》下編。

華嚴寺❶

㈠**位於山西省五臺山：**係賢首大師法藏於唐・景龍年間（707～710）奏請興建的五華嚴寺之一。日僧圓仁嘗至此寺參訪。寺內菩薩堂院供奉文殊菩薩像。北宋初年重修，惜今已廢絕。

㈡**位於山西省五台縣台懷鎭：**今稱顯通寺。相傳創建於東漢明帝永平年間（58～75），原名大孚靈鷲寺。唐代，改稱大華嚴寺。華嚴宗四祖澄觀嘗至此寺講華嚴宗旨。相傳日僧圓仁參訪本寺之際，寺內盛行天台學。明太祖時，改稱今名。

㈢**位於山西大同城內西南：**始建於遼・清寧八年（1063），爲遼金時代華嚴宗重要的寺院之一。寺內奉祀諸帝后的石、銅像，兼具皇室祖廟性質。遼・保大二年（1122），寺內部分建築毀於兵火，後又重建。至元代初年仍不失爲雲中（大同雁北一帶）巨刹。明初，寺被沒收爲官產。宣德（1426～1435）、景泰（1450～1456）年間重修，補塑佛像，中興寺運。明代中期以後，分上、下二寺，各開山門，自成格局。1963年又將上下寺合爲一寺，統稱華嚴寺，但仍各以一殿爲中心。

上寺又稱上華嚴寺，始建於遼，於金・天眷三年（1140）重建；以大雄寶殿爲主，分爲兩院，有山門、觀音閣、地藏閣等。下寺又稱下華嚴寺，以建於遼代的薄伽教藏殿（爲貯存藏經的殿堂，故名）爲中心，保存有遼代塑像、石經幢等。寺中主要殿宇均坐西朝東，可能與契丹族崇拜太陽，以東爲上的宗教信仰和居住習慣有關。

上寺的大雄寶殿，爲遼金時期木造建築中最大的一座，殿內四壁滿繪壁畫，頂部有天花板彩畫，皆清代頗具特色之作；殿中所供五方佛的中間三尊木雕像，係明・宣德二年（1427）了然禪師募造，侍立其兩側的二十諸天像，造型別具一格；殿南部盡頭尙有明代成化（1465～1487）、萬曆年間（1573～1620）的碑刻，爲研究明代大同城樓結構及華嚴寺歷史的重要資料。下寺的薄伽教藏殿，結構嚴謹，風格古樸，殿內天花藻井及佛像後網目紋背光，均爲遼代遺物；殿壁四周有存放經卷的櫥櫃，稱爲壁藏，內存有明、清兩代藏經一千七百餘函、一萬八千餘册。殿內並有「大金國西京大華嚴寺重修薄伽教藏殿記」碑，爲今日研究及考證華嚴寺歷史的珍貴資料。

此外，寺內另附設大同博物館，陳列雁北、大同地區所發掘的歷史文物。

㈣**位於陝西長安少陵原的半坡上：**創建於唐・貞觀年間（627～649），一說建於唐德宗貞元十九年（803），爲我國華嚴宗的發源地。清・乾隆年間（1736～1795），寺內殿宇因山崩而流失，今僅存磚塔兩座。東爲華嚴宗初祖杜順墓塔，方形七層，高約十三公尺，塔上鑲有石刻「嚴主」二字，第三層有「無垢淨光寶塔」六字刻石，塔下有唐・大中六年（852）所刻的「杜順禪師碑記」，現移至碑林保存。西爲華嚴宗四祖淸涼國師（澄觀）塔，

六面五層，高七公尺，塔身已向北傾斜，第二層有「大唐清涼國師妙覺之塔」刻石。

(五)位於山東嶗山東部華嚴山麓：背倚大山，面臨深澗，爲嶗山唯一的佛寺。係明・崇禎時即墨人黃宗昌所捐造，初名華嚴庵、華嚴禪寺。原址在今之西山，後毀於兵火。清初僧慈霑重建於現址。順治九年（1652）動工興建，康熙二十七年（1688）完成。1931年改稱華嚴寺。寺內有藏經閣、大悲殿等堂舍，後屢遭破壞，現仍在維修中。寺西南有那羅延窟，窟內可容百餘人，四壁陡立，頂部有圓孔可透天光。寺西有塔院，內有九級磚塔，爲該寺第一代住持慈霑之墓塔。

華嚴寺❷

韓國四大名刹之一。位於全羅南道求禮郡馬山面。山號智異山。又稱大華嚴寺。係緣起禪師（一說烟起）於新羅・眞興王五年（544）所創建。文武王時代（661～680），義湘至此宣揚《華嚴經》，成爲華嚴十刹之一。憲康王元年（875），由道詵重建。壬辰倭亂（文祿之役，1592）之際，寺宇全毀。李朝・宣祖四十年（1606），碧巖覺性復興重建，大學禪風。肅宗二十七年（1701），蒙勅額「禪敎兩宗大伽藍大華嚴寺」。

寺內現存大雄殿、覺皇殿（國寶）、普濟樓、冥府殿、圓通殿、靈山殿、凝香閣、寂默堂等。其中，覺皇殿前的石燈（國寶）、三層四獅子塔、東五層石塔、西五層石塔與圓通殿前的獅子塔等，均係新羅時代所建。此外，境內有石刻華嚴經板，係刻於殿閣的四壁青石之上，後毀於壬辰倭亂，今僅存斷片千數百枚。

華嚴宗

中國唐代高僧賢首大師（法藏）所開創的一個宗派，故亦稱賢首宗。此宗所依經典是《華嚴經》。又因此宗發揮「法界緣起」的旨趣，或稱爲法界宗。此宗的學統傳承，一般作杜順——智儼——法藏——澄觀——宗密。

杜順（557～640），原名法順，雍州萬年縣（今陝西臨潼縣西北）人，十八歲出家，師事因聖寺僧珍，受持定業。後住終南山，宣揚《華嚴》，敎化道俗。相傳他著有《華嚴法界觀門》、《華嚴五敎止觀》各一卷。

智儼（602～668），天水人，十二歲從杜順出家，受具足戒後，到處參學，後來從至相寺智正聽受《華嚴》，又探討地論學系慧光的經疏，領會《華嚴》別敎一乘無盡緣起的要旨，更鑽研《十地經論》中的六相義，著有《華嚴經搜玄記》十卷、《華嚴一乘十玄門》一卷、《華嚴五十要問答》二卷、《華嚴經內章門等雜孔目章》四卷等，並經常講說《華嚴》。弟子有懷齊、法藏及義湘等。義湘（625～702），新羅人，於唐・龍朔年中（661～663），到終南山從智儼研習《華嚴》，後來回國，敷講《華嚴》，著有《華嚴一乘法界圖》及《華嚴略疏》，闡明《華嚴》的義例，有「海東華嚴初祖」之稱。同時新羅・元曉（617～686）也是有名的華嚴學者。

法藏（643～712）的祖先是康居國人，他本人生於長安，十七歲時，入山閱方等經典，既而從智儼聽受《華嚴》，深通玄旨。二十八歲時，武后叫他在太原寺講《華嚴經》，自此廣事講說、著述並參加翻譯。新《華嚴經》譯成後，他又在洛陽佛授記寺開講，後爲武后在宮中講「六相」、「十玄」的義旨。前後講新、舊《華嚴》三十餘遍，所著有《華嚴經探玄記》二十卷、《華嚴一乘敎義分齊章》四卷、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷、《華嚴遊心法界記》一卷、《華嚴經旨歸》一卷、《華嚴經文義綱目》一卷、《華嚴三昧觀》一卷、《華嚴經傳記》五卷、《華嚴經問答》等。他還吸收了玄奘所譯經論中的一些敎理，用以發揮《華嚴》圓融無礙的緣起學說。晚年撰《新譯華嚴經略疏》，寫到第十九卷而圓寂。

此宗的觀門、敎相，到法藏才建立周備，於是創開華嚴一宗。弟子有宏觀、文超、智光、宗一、慧苑、慧英等，就中慧苑爲其上首，

繼承師業，作《續華嚴經略疏刊定記》十五卷。但所述往往和法藏的意旨有出入，被貶爲異說。又開元中（713～741），有李通玄（635～730），滄州人，初研《易經》，後來專攻佛典。時值新《華嚴經》譯成，義理圓備，於是造論闡發經意，經歷五年論成，名《新華嚴經論》，凡四十卷。既而又作《華嚴經中卷卷大意略叙》一卷、《略釋新華嚴經修行次第決疑論》四卷及《解迷顯智成悲十明論》一卷。李通玄在智儼、法藏一系以外，別樹一幟，於華嚴一宗的傳統學說，有不少新義，但大體仍不出法界圓融的義旨。

其後大曆中（766～779），錢塘天竺寺有法銑（718～778），據說是慧苑的弟子，撰有《刊定記纂釋》二十一卷（一作十三卷），以指摘慧苑的異說。他的弟子有太初、正覺、神秀、澄觀。

澄觀（738～839），越州山陰人，十一歲時出家，早年到處參學，嘗從法銑研習《華嚴》，深通玄旨。後在五台山開講新譯《華嚴》，並作《疏》六十卷，又作《隨疏演義鈔》九十卷。貞元十二年（796）應召入長安，參加罽賓般若三藏的譯場，譯出《四十華嚴經》，並作《疏》十卷，稱爲《貞元新譯華嚴經疏》。此外，他還著有《華嚴經綱要》三卷、《華嚴法界玄鏡》二卷、《普賢行願品別行疏》一卷、《大華嚴經略策》一卷、《三聖圓融觀》一卷等。澄觀以恢復華嚴的正統爲己任，在所著《華嚴大疏》及《隨疏演義鈔》中，力破慧苑的異說，弘揚法藏的教義。但由於他早年廣泛參學，思想中摻有天台、禪宗及《起信論》的見解，所以和法藏所說，也有些出入。他的弟子有宗密、僧睿、法印、寂光等。

宗密（780～841），果州西充人，二十八歲時從荷澤宗道圓出家，後來在襄陽得到澄觀的《大疏》及《鈔》，從事研習，深得旨趣，即爲大衆開講，旋往從澄觀請益，隨侍數年。後來入終南山草堂寺南圭峯蘭若，以誦經、修禪爲業，後世稱爲圭峯禪師。所著有《華嚴綸貫》五卷、《普賢行願品別行疏鈔》六卷、《注華嚴法界觀門》及《華嚴原人論》各一卷等。他的學說是融合《華嚴》和禪宗的禪教一致論。

宗密圓寂後，隨即有會昌的法難，經論散佚，華嚴宗和其他宗派同樣受到打擊，經過儆微、海印、法燈數傳，到宋初，有長水子璿，此宗才得以復興。

子璿（965～1038），嘉禾（一作錢塘）人，初從天台宗的洪敏學《楞嚴》，既而參謁禪宗臨濟下的慧覺，後來住在長水，專究《華嚴》，開講《普賢行願品疏鈔》及《華嚴法界觀》等，並曾用華嚴宗的義旨疏釋《楞嚴》，而以傳弘宗密之學爲主。弟子有淨源等。

淨源（1011～1088），晉江人，受具戒後，初到五台從承遷學《華嚴》，又到橫海從明覃學《華嚴合論》，後來回到南方，師事子璿，聽受《楞嚴》、《圓覺》、《起信》等經論。神宗時（1068～1085），住錢塘慧因寺，中興本宗，著有《金師子章雲間類解》、《妄盡還源觀疏鈔補解》、《原人論發微錄》各一卷。又曾抄錄澄觀的《大疏》並註解《華嚴》，題作《華嚴疏鈔注》一二〇卷（現存五十八卷）。弟子義天（？～1101），本是高麗王子，元祐初年（1086），來到中國，師事淨源，住了三年，攜帶佛典及儒書一千卷回國，於是華嚴一宗大行於海外。起初此宗的疏鈔久已散佚，由於義天帶來咨問，得以復傳。義天回國後，又遣使送來用黃金書寫的《華嚴》新舊三種譯本，淨源於是造華嚴閣珍藏。元祐三年（1088），奉命將慧因禪院改爲教院，永久弘布《華嚴》。當時稱爲中興教主。

隨後又有本嵩，開封人，初學《華嚴》，後習禪學，元祐三年，受請給禪教二種學徒講《法界觀》，造《通玄記》三卷，又撰《華嚴七字經題法界觀三十門頌》二卷，融合禪教。這時，融《華嚴》入禪的，還有法秀、寶印、祖覺（華嚴祖覺）、惟白、復庵、淸了等禪師。此外，有道亭、觀復、師會、希迪四人，

各作《華嚴一乘教義分齊章》的註解（道亭所作名《義苑疏》十卷；觀復所作名《折薪記》五卷，已佚；師會所作名《焚薪》二卷，又作《復古記》三卷；希迪所作名《集成記》六卷），世稱宋代華嚴四大家。其後有義和（著《華嚴念佛三昧無盡燈》，已佚，有〈序〉一篇，收入《樂邦文類》卷二）、鮮演（遼開元寺沙門，著《華嚴經談玄抉擇》六卷，現存五卷）、戒環（著《華嚴經要解》一卷）、祖覺（著《華嚴集解》）等相次敷揚。

元・至元中（1280～1294），有麗水盤谷，曾在慧因寺講《華嚴》大意。同時有五台山祐國寺文才（1241～1302），受具戒後，參華嚴之學，著有《慧燈集》等。弟子有五台普寧寺了性（？～1321）、玉山普安寺寶嚴（1272～1322）。了性初從文才受學，既而又遍訪當時以華嚴之學著稱的柏林潭、關輔懷、南陽慈等。寶嚴初從文才受學，後來繼承法席，和了性並弘清涼之教。同時講授《華嚴》的，有紹興寶林寺大同（1289～1370），依同郡景德寺春谷，盡得清涼之學。又從古懷肇，傳受四法界觀；後回寶林，敷講《華嚴》。還有古庭善學（1307～1370），從寶覺研習《華嚴》，後專行華嚴懺法。又蒼山再光寺普瑞，撰《華嚴懸談會玄記》四十卷，會釋澄觀的《疏》、《鈔》、《懸談》。

明代有隰州石室寺圓鏡，常爲大衆講說華嚴教義。又有蘇州華山祖住（1522～1587），從松、秀二法師受清涼之學，在京口萬壽寺敷講《大疏鈔》。又嘉興東禪寺明得（？～1588），嘗閱讀李通玄的《華嚴合論》而得到啓發，先後多次敷講《華嚴懸談》及《大疏鈔》。又有李贄（號卓吾）著《華嚴合論簡要》四卷；方澤著《華嚴經合論纂要》三卷。又寶華山洪恩，嘗三演《大疏》、七講《懸談》。明末雲棲袾宏（蓮池）、憨山德清、藕益智旭，也都研習過法藏、澄觀的華嚴思想。袾宏（1535～1615），得其師遍融的啓發，嘗在所著《阿彌陀經疏鈔》中運用法藏的教判，把《阿彌陀經》判爲頓教所攝，兼通終、圓。又著有《華嚴經感應略記》。德清（1546～1623），嘗就無極明信聽講《華嚴懸談》，慕澄觀爲人，自以「澄印」爲字；又嘗敷講《懸談》，並著有《華嚴經綱要》八十卷。智旭（1599～1655）嘗在所著《大乘起信論裂網疏》中，用華嚴宗的理論，發揮《起信》的學說。

明末清初，有德水明源以振興華嚴宗爲己任，著有〈五教解消論〉、〈論賢首未知圓義解〉二篇。其弟子續法（1641～1728），仁和亭溪人，嘗集錄華嚴一家的綱要爲《賢首五教儀》六卷，又略爲《五教儀開蒙》一卷，並作賢首五教儀科注》四十八卷，還有《華嚴別行經圓談疏鈔記》十二卷、《賢首五教斷證三覺揀濫圖》一卷、《法界頌釋》一卷、《法界觀鏡纂注》二卷、《法界宗蓮華章》一卷、《華嚴鏡燈章》一卷、《法界宗五祖略記》一卷、《賢首十要》二卷、《華嚴宗佛祖傳》十四卷等。

此外，清初在北方弘傳華嚴教義的，有大義、來舟（自稱賢首二十八世）、通理（1701～1782，著有《五教儀開蒙增注》五卷）等；在南方弘傳華嚴教義的有巢松、一雨、蘊璞、昧智、心光、佛閑、讀徹等。又有彭紹升（尺木），著《一乘決疑論》、《華嚴念佛三昧論》各一卷。到清末，石埭楊文會（仁山，1837～1911）爲刊印單本藏經，廣求古佚本，於是華嚴一宗的著述如智儼的《搜玄記》、法藏的《探玄記》等，從海外復歸，因而輯錄爲《華嚴著述輯要》、《賢首法集》等。文會廣究諸宗，而尤服膺賢首的教義，嘗自稱「教宗賢首，行在彌陀」。同時有月霞（1858～1917），也以宏闡華嚴宗著稱。

華嚴一宗的教相和觀行，雖開端於杜順，而實由智儼創具規模。智儼探討了地論師慧光的註疏，撰述的《搜玄記》、《孔目章》、《一乘十玄門》等，爲法藏所依據、繼承並發揚光大，創立宗派。所以此宗是以地論學系爲其淵源的。

此宗立「五教十宗」的教判。五教是：(1)小乘教，是爲不堪受大乘教的聲聞乘人而說的教法，指四《阿含》等經，《僧祇》、《四分》、《十誦》等律，《發智》、六足、《婆沙》、《俱舍》、《成實》等論。(2)大乘始教，是爲開始從小乘轉入大乘者所說的教法，這又有空始教、相始教二種：空始教指《般若》等經，《中》、《百》、《十二門》等論；相始教指《解深密》等經，《瑜伽》、《唯識》等論。(3)終教，是指大乘終極的教門，指《楞伽》、《密嚴》、《勝鬘》等經，《起信》、《寶性》等論。(4)頓教，是頓修頓悟的教門，指《維摩經》等。(5)圓教，是圓融無礙的教門，指《華嚴經》。十宗是：(1)我法俱有宗，指已入佛法的人天乘和聲聞乘中的犢子、法上、賢胄、正量、密林山等部所立宗義。(2)法有無我宗，指聲聞乘中的說一切有、雪山、多聞、化地等部所立宗義。(3)法無去來宗，指聲聞乘中的大衆、鷄胤、制多山、西山住、北山住、法藏、飲光等部所立宗義。(4)現通假實宗，指聲聞乘中的說假部、《成實論》及經部所立宗義。(5)俗妄眞實宗，指聲聞乘中的說出世部等所立宗義。(6)諸法但名宗，指聲聞乘中的一說部等所立宗義。(7)一切皆空宗，相當於大乘始教中的空始教。(8)眞德不空宗，相當於大乘終教。(9)相想俱絕宗，相當於大乘頓教。(10)圓明具德宗，相當於一乘圓教。

此宗還把五教區別作三乘、一乘兩類，而又有三種差別：(1)五教中的小、始二教立五姓各別，說定姓二乘及一分無姓有情不得成佛，稱爲三乘；終、頓、圓三教都說一切衆生皆有佛性，悉當成佛，稱爲一乘。(2)始、終二教說漸次斷惑入理的階位，稱爲三乘；頓、圓二教說一切衆生本來成佛，不假斷惑進修，稱爲一乘。(3)小、始、終、頓四教雖然也說圓融無礙，畢竟只是一相一味的分齊，稱爲三乘；圓教廣明一即一切、一切即一、事事無礙、無盡緣起，稱爲一乘。此宗主旨在於建立一乘論而開爲同、別二教；《法華》會三歸一，一乘與三乘相通，稱爲同教一乘；《華嚴》爲純粹一乘別於三乘，稱爲別教一乘。

華嚴宗的主要教理是法界緣起。它認爲宇宙萬法，有爲無爲，色心緣起時，諸緣依持，相即相入，無礙圓融，如因陀羅網，重重無盡。更用四法界、六相、十玄等法門，來闡明這無盡緣起的意義。

四法界是：(1)事法界，是說宇宙萬有事法，彼此一一差別，各有分齊。(2)理法界，指諸法平等的理體，即是眞如。即事法雖有千差萬別，而體性却同是眞如之理。(3)理事無礙法界，是說差別的事法和平等的理性，交融無礙。(4)事事無礙法界，是說一切各有分齊的事法，由其理性同一，所以能一一稱性融通，一多相即，而重重無盡。四法界之說，散見於法藏的著述中，到了澄觀才加以系統的組織。

六相是：(1)總相，是說一種緣起中，具足各種成分。(2)別相，是說各種成分，有其差別。(3)同相，是說各部分相依相待，同成一總體。(4)異相，是說各部分互生，仍各別異。(5)成相，是說由此各部分緣起法得成。(6)壞相，是說各部分仍住自法未動。此六相都兩兩相順相成，同時具足，互融無礙。智儼從六相義中體會到《華嚴》法界緣起的道理，法藏加以發展，澄觀繼承其說。

十玄門是：(1)同時具足相應門，即是一微塵中，同時具足一切諸法，遍滿相應，成一緣起，此約諸緣起法相應無先後說。(2)因陀羅網境界門，是說一一法中有無量法，重重顯映，無有窮盡，此約交互涉入的比喩說。(3)祕密隱顯俱成門，是說一法即一切法，或隱或顯，但隱顯二相，俱時成就，此約緣（緣起）說。(4)微細相容安立門，是說極微細中，也含容一切諸法，此約相說。(5)十世隔法異成門，是說一一法能遍通十世，前後久暫，不相隔歷，此約世（三世）說。(6)諸藏純雜具德門，是說六度萬行，或純或雜，法法交徹，功德互具，此約行（諸度門）說。(7)一多相容不同門，是說一一法中，具一切法，容攝無礙，不相隔歷，此

約理說。(8)諸法相即自在門，是說諸法融通，相即自在，此約用說。(9)唯心回轉善成門，是說法界無礙功德，都由此心回轉，具足成就，此約心說。(10)托事顯法生解門，是說塵塵法法，事事無礙，隨一事理，能顯法界實相，此約智說。十玄的名目也是智儼所創，後經法藏改訂，幾經變更，因此十玄有新古的分別。智儼的《十玄門》及法藏的《五教章》所立，叫作「古十玄」；法藏的《探玄記》所立，叫做「新十玄」。後來慧苑更改訂作德相十玄、業用十玄兩重。其後澄觀又恢復了《探玄記》的原說。

此宗的教義，稱爲性起法門。即如上述事事無礙的教義，皆是如來稱性之談，依本具的圓滿性德而起赴感應機之用。又以理性爲衆生本具，因位中本有的性德，亦有稱性而現之義。

關於此宗觀法的傳承，相傳有杜順所撰的《五教止觀》、《法界觀》、《十門實相觀》（已佚），法藏所撰的《華嚴三昧觀》（已佚）、《華嚴世界海觀》（又作《華嚴藏世界觀》，已佚）、《妄盡還源觀》、《華嚴色空觀》（已佚）、《普賢觀》，澄觀所撰的《三聖圓融觀》、《華嚴心要法門》、《五蘊觀》、《十二因緣觀》等，六相、十玄二門，原來也應用於觀法。而以法界觀爲本宗觀門的樞要。此觀有三重：(1)眞空觀，依此理法界而立，觀察一切諸法的本性即空。(2)理事無礙觀，此依理事無礙法界而立，觀察諸事法與眞如理，炳然交融。(3)周遍含容觀，此依事事無礙法界而立，觀察以同一眞如理爲其本性的一事，遍攝無礙。

關於此宗的修行階位，有次第行布、圓融相攝二門。次第行布是說十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，次第從淺至深，階位歷然。圓融相攝是說得到一位，就能前後諸位相即相入，因果無二，始終無礙。又次第行布中或將修行證入的次第分作見聞、解行、證入三生：見聞生是過去觀見或聽聞華嚴別教一乘法門，熏成善根種子的位次。解行生是此生開圓解、修圓行，具足十信乃至十地、等覺等妙行的位次。證入生是當來世證得佛果的位次。但圓融不礙行布，行布不礙圓融，仍互相貫攝，一行即一切行，融通無礙。

此宗的佛身佛土說，依法界緣起說毗盧遮那佛，通三世間而具足十身。十身又有解、行二境：解境十身是菩薩解了法界一切有情非情，無一不是佛體，即衆生身、國土身、業報身、聲聞身、緣覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。行境十身是菩薩修行成就而將解境十身中如來身開爲十身，即菩提身、願身、化身、住持身、相好莊嚴身、勢力身、如意身、福德身、智身、法身。

十佛攝化的境界，則有三類：(1)蓮華藏世界，又稱華藏莊嚴世界海，是證入位人所居，這即是十身具足的毗盧遮那佛所居土。(2)十重世界，在娑婆三千世界之外，是解行位人所居。(3)雜類世界，是說盡虛空遍法界，有無量形相不同的世界，這是見聞位人所居。以上三類世界，實則唯是一大法界，圓滿自在。（黃懺華）

◉附一：呂澂〈華嚴宗〉（摘錄自《中國佛學源流略講》附錄）

(一)華嚴宗思想的來源

也像天台宗將一宗的遠祖歸結到行事難詳而學說不明的慧文禪師那樣，華嚴宗將遠祖歸之於行事學說都不明了的杜順禪師。本來從東晉・元熙二年（420）《華嚴經》整部經文譯出以後，它在北方很爲流行。北魏・曇無最師弟就曾講說過幾十遍，並還著有文疏。後來劉謙之（477年頃）、靈辨師弟（520年頃）等，都有大部註解（劉註傳說六百卷之多，靈註也有一百卷）。同時西元508年頃，菩提流支等將《華嚴經》中心部份〈十地品〉的世親釋論（即《十地經論》）傳譯過來，理論上更有了切實根據，創宗（地論宗）分派（南北派），一時支配著北方的佛學思想。但後來發展的華

嚴宗並非單純地從這上面汲取源泉，另外它還有統一當時各宗各派新舊異說的企圖。尤其重要的是在構成判敎、觀行的理論上有很多採取天台、慈恩兩宗的地方，表面上卻又帶著批評兩家的色彩。像後世傳說，華嚴宗實際創始者賢首曾經參加過玄奘的初期譯事，因不滿意新譯的理論而憤然退出（見《續高僧傳》〈法藏傳〉）。考之實際，玄奘逝世的時候（664），賢首才二十二歲，過了六年而後出家受戒，如果他眞參加玄奘的初期翻譯，那時不過是個十來歲的青年，如何可能？那種傳說，無非是華嚴宗人的飾辭，用來掩蓋本宗因襲慈恩家理論的形跡罷了。

杜順（557～640）原名法順（因姓杜，改名杜順），是個禪者，嘗從因聖寺的僧珍學習，當時盛傳他們有種種神異的事跡，至於所傳禪法如何，不甚明了。但華嚴宗推崇杜順，是說他曾經著述《法界觀》和《五敎止觀》的緣故。換句話說，就是以華嚴宗的中心思想——觀行方面的無盡緣起說和判敎方面的五階次第說，都歸之於杜順，表示和稍後的天台、慈恩的學說無關。但是那兩種著述是否眞爲杜順手筆，頗有疑問。尤其是《法界觀》的本文，夾雜在賢首所著《華嚴發菩提心章》裏面，經過清涼（澄觀）、圭峯（宗密）師弟二人的疏解，方才闡明出來，而以《法界觀》爲杜順之作，也始於清涼的時候，這就很覺可疑了。再看它的內容，分作三重法門，第一眞空（理），第二理事無礙，第三周遍含容（事事無礙），骨子裏全用「理」、「事」爲依據，而特別著重「法界」之包含一切。這樣思想顯然發源於《莊嚴經論》，而詳細具備於《佛地經論》。《華嚴經》本以佛的境界做對象，來發揮佛境原是衆生心地所具的理論。華嚴宗應用「理」、「事」乃至「清淨法界」作佛境的具體說明，自然是在《莊嚴經論》和《佛地經論》譯出以後，才有可能。那麼，華嚴宗思想的眞正來源，一部分屬於慈恩宗，可無庸懷疑。不過以「法界」爲一心，又牽涉到「如來藏」的功德本具和隨緣不變，其中很受了《起信論》一系的思想影響。可能就從這一點上，後來便生出賢首不滿意新譯的傳說，因爲慈恩家曾經批判了《起信》的思想，而賢首却尊重《起信》，所以反過來不會滿意慈恩的新說了。

關於華嚴宗學說開始的傳承，早年日本的佛學界曾有過激烈的爭辯。先是境野黃洋主張推翻舊傳的華嚴宗世系即杜順、智儼、賢首三代說。他以爲華嚴宗的杜順始祖說乃出於後人的僞託，實際最初是智正、智現、賢首三代相傳。在《續高僧傳》裏雖然說到智儼和杜順有師弟的關係，却無華嚴學說傳授的明文。後人也說智儼的華嚴學說得之於至相寺的智正，但智正的傳文裏說他所傳授的是智現，並無甚麼智儼，這或者是儼、現兩字聲音相近而誤傳爲一個人吧。所以華嚴宗開始的眞正傳授，應該是智正、智現、賢首三代（參看《續高僧傳》卷十四〈智正傳〉、卷二十五〈杜順傳〉）。境野以後有鈴木宗忠，根據古人鳳潭、覺洲兩家的舊說，也否認了杜順初祖說。那兩家都是日本的華嚴宗學者，他們跟當時的眞言宗徒辯論華嚴的宗旨，旁及杜順。因爲眞言宗的空海用十住心的說法判敎，認華嚴爲第九極無自性心，並非至高無上。華嚴宗反對此說，以爲此判根據清涼的著作，而清涼實際不是賢首的肖子，他對賢首的學說早已有所改變了，因此，清涼、杜順爲華嚴祖師之說也連帶被否認了。鈴木據此說華嚴宗創始者是智儼。智儼關於華嚴的著述有《搜玄記》等，溝通地論師的學說，並注意到光統律師文疏中的別敎一乘說（這對同敎一乘而言），開出了新的判敎道路，所以推崇他爲實際的創宗者。跟著，宇井伯壽也主張華嚴宗的最初傳授爲智正、智儼、賢首三代。但最後據常盤大定的考訂，仍以杜順爲華嚴宗初祖，並還以《法界觀》爲杜順的眞正手筆（見常盤著《華嚴宗傳統論》及《續論》）。現在這些議論，都是還待商量不能成爲定說的。

(二)智儼和賢首

儘管華嚴宗最初的幾代傳承存在著一些問題，但在賢首本人却是自認所學出於智儼的。賢首曾經編了一部《華嚴經傳記》，記載有關《華嚴經》的翻譯、傳播、諷誦、書寫等等方面感應的故事，其中第三卷就有智儼的詳傳（《續高僧傳》僅在〈杜順傳〉中附見智儼的事，只寥寥數句）。據他所傳，智儼是天水人，西元602年生，十二歲就跟神僧杜順出家，順囑上座弟子達法師教他。後來遇著兩個梵僧來遊，又教了他的梵文。十四歲，他受了沙彌戒，時值隋末兵亂，就跟法常學習《攝論》。進受具戒以後，到處參學，遍聽了《毗曇》、《成實》、《地持》等論，《十地》、《涅槃》等經，並從靜琳博學。因為所學的太廣泛了，反迷失了方向。一天，他在「經藏」前立誓要專學一種，便信手去取，得著《華嚴經》，於是他專學這部經。當時至相寺智正恰恰在開講《華嚴》，他便去旁聽，並還搜集了種種註解，特別滿意於光統文疏的別教一乘說和無盡緣起說。在貞觀八年（634），他又得著異僧的啓發，立教分宗，著了經疏《華嚴經搜玄記》。但是他很虛心，不急急地求聲譽，直到暮年方才發表、弘揚，不久（668）就去世了。從這個傳記上看，智儼的學說固然不是杜順所傳授，並且和智正沒有密切關係，乃是很遠地受了慧光（即光統）的影響。這只要看他的提示一經大綱的《華嚴孔目章》中間涉及五教的地方，完全依據慧光的漸頓圓三分說，開漸教為「始」、「終」，又加小乘一種，這樣成為五教，便可明白立說的淵源。不過五教的名目在《孔目章》裏，還沒有固定，有處說小、初、熟、頓、圓，有處說小、始、終、頓和一乘，有處又說小、初、終、頓、圓。可見這時還在草創，未下斷語，一直等到賢首的學說大成，才有確切具體的說法。

就在智儼的傳記中，賢首說只有他自己和懷齊是智儼的高足，但懷齊秀而不實（大概是死了），那末，得著智儼學說的眞傳的僅僅是賢首一個人了。賢首所以能夠恢弘師說，這和他的經歷不無關係。依據後來新羅・崔致遠替賢首所作的詳傳（即《法藏和尚傳》，收在日本《大正大藏經》第五十卷內），賢首（643～712）原名法藏，是西域康居外僑，所以也稱做康藏法師，賢首為《華嚴經》中菩薩名字，乃是武則天給他做稱號的。他十七歲時，依止靈華寺智儼學華嚴，前後九年。儼臨終，囑咐弟子道成、薄塵（都是當時參加日照三藏譯場的證文大德）說，這個賢者（指法藏）很留意《華嚴經》，能夠無師自悟，紹隆遺法，幸而假你們的餘光，使他剃度。過了二年，到咸亨元年（670）武則天捨住宅為太原寺，度僧，他才出家，受沙彌戒。他還沒有進具，就得了允許登座講經。從此時起，賢首常常參加翻譯，又努力從事解說、著述。他開始遇著日照，聽到印度・智光有和戒賢相反的三時判教說，是以無自性為究竟理論的，覺得有了反對慈恩宗三時說的根據。繼而知道日照從印度帶來的梵本中，有《華嚴經》的〈入法界品〉，特為請日照譯出來補足晉譯《華嚴》的脫文。等到實叉難陀重新翻《華嚴經》，賢首也參與其事。後來義淨和提雲般若的譯場，他都參加了，並且提雲般若譯出《法界無差別論》，還特為作疏，發揮新義。賢首平生的經歷，這樣和《華嚴經》有關係，無怪他能廣事宏揚而自成一種規模了。他曾講說經文達三十幾遍，著述一百多卷。除了《探玄記》的大部（二十卷）而外，像《五教章》、《華嚴指歸》、《遊心法界記》、《華嚴三昧觀》、《妄盡還源觀》等，都是很著名的。《遊心法界記》的稿本一向都被看作是杜順的《五教止觀》，以致錯認五教之說也發源於杜順，直到現代才分別清楚了。總之，智儼所創的教觀新說，得到賢首詳盡的發揮，才成為完整的組織，所以華嚴宗的實際立宗者不能不推賢首。

賢首的學說，在他死後不久，就為弟子慧苑所歪曲（像改五教為四教等等），後來雖有清涼、圭峯加以矯正，却又偏向唯心，附會禪說（圭峯議論裏很推崇荷澤），漸漸失掉純粹

性。到了宋人，簡直視清涼、圭峯和賢首是一般見解，强調《起信論》眞如隨緣的說法，而以終教爲圓宗。日人鳳潭、覺洲師弟曾經對此點努力辯白，極端指斥清涼等人的錯誤，想要恢復賢首學說的眞面。但是現在細看賢首晚年的著作，像最成熟的思想表現在《妄盡還源觀》一書中的，概分華嚴爲六類，都用《起信論》相貫穿。並且賢首學說最精彩的所謂「性起」說，骨子裏也不外乎《起信》所講全水爲波，本末賅徹等思想，這又何怪清涼、圭峯立說會有偏差呢？賢首的著述，唐末即絕跡於國內，後人只知道清涼等學說，也不爲無因。宋·紹興中，雖然從高麗取回賢首的好些著作，並還刻入《大藏經》，但流傳不久，又湮沒無聞，並未發生多大作用。

㈢五教的判釋

在中國佛學裏，判教的說法是從南北朝以來就開展著的。經隋代到唐初，前後百餘年間，著名的判教不下二十家。華嚴宗繼承了這些說法，再來加以判釋，按理是應該作得出一篇好總結的，但是交出來的卷子，却是顯得很勉强而又軟弱無力的一種「五教說」——小、始、終、頓、圓。這雖然受著智儼創作者的限制，而組織其說的賢首所用的方法和所持的態度，也是很有問題的。第一，他對於從前的各種異說採取調和的態度，沒有給予徹底地批判。這或者是華嚴自宗所說全攝並收、圓融無礙之一例吧；賢首在他判教的基本著作《華嚴一乘教義分齊章》裏，略述十家立教，作爲龜鑒，這就是(1)菩提流支的一音教；(2)曇無讖的漸頓二教；(3)光統的漸頓圓三教；(4)大衍的因緣、假名、不眞、眞實四教；(5)護身的因緣、假名、不眞、眞實、法界五教；(6)耆闍（安廩）的因緣、假名、不眞、眞、常六教；(7)南岳、天台的藏、通、別、圓、四教；(8)江南愍師的屈曲、平等二教；(9)光宅法雲的三乘、一乘四教；(10)玄奘的轉、照、持三法輪三教。上面所舉十家，前六家比較爲舊說，後四家比較爲新說，大都推崇《華嚴經》爲最尊最上，只有玄奘之說概括不了《華嚴》（依著賢首是這樣講）。不過重視《華嚴》的各家，實際上觀點並不一致，賢首却不加分析，平等推崇，以爲「立教諸德並是當時法將，英悟絕倫；歷代明模，階位莫測」。於是結論說：這些異說並非好奇，不過窮究三藏，就會看到種種出入的地方，不得已各人立教開宗，用意仍在會通疑滯，以見教說差別各自所宜。賢首對十家的判教既作如此調和的論調，他再來另爲五教的判釋，自然脫不了「契機」的一格，而不會顯出甚麼特色來了。

其次，賢首又過分受了天台判教的影響，無法擺脫它，這也是它立說的一個弱點。在賢首以前各家的判教裏，天台通過了對於當時流行的種種異說（所謂「南三、北七」）的批評，而構成四教判釋，本屬相當有力的，但也不過用天台一家的觀點而已。賢首却在此基礎上略加補充，表面上添了一個頓教，其餘改藏教爲小，改通、別爲始、終，實際並沒有多大變動。這種因襲，在華嚴本宗並不諱言，清涼就曾說過：賢首所說大同天台，只加頓教（見〈華嚴經疏鈔序〉）。但是，天台也說到頓教，而將它和漸、祕密、不定三教一同放在「化儀」之內，至於藏、通、別、圓四教則是屬於「化法」的。天台這樣將五時八教分成形式和內容兩種不同的範疇來說，是合理的。賢首硬把它們混爲一談，使得一種分類裏用上了兩個標準，在邏輯上顯然是犯著根本錯誤的。因此，到了賢首的弟子慧苑便表示不滿，要更張五教，另依《寶性論》來建立四教，是不無理由的。清涼對這一層却作了很牽强的辯解說：天台四教無頓，現在別開的緣故，是顯示絕言另爲一類離念的根機。這就是隨順了禪宗。依我們的看法，禪宗原來是自居教外的，這裏混宗與教爲一，豈不和判教的本意衝突了嗎？如果僅用這一點說明華嚴宗的五教超過了天台的判法，那理由未免太薄弱了。

最後，在五教說裏也含著義理本身的種種矛盾，賢首並沒有用更好的方法去克服它，只

是含混地予以統一了事。因爲五教的實質依著三乘而分，小教即小乘，始終頓都屬於大乘，圓教則是從大乘開出來的一乘。這裏還另有一種說法，始教是大乘，終頓圓都屬於一乘。這叫做「後三一乘的三一判」，和上面所說「後一一乘的三一判」有所不同。可是無論如何，三乘的各各區別乃依據種姓的差別，而種姓的理論在各教裏大有出入，有的認爲種姓決定，有的認爲不定；有的承認「無種姓」，有的又不承認。現在合攏這些不同的見解，硬加會通，只說本來具備而隨機發現，却沒有一個確實的解決，這也過於抽象化了。賢首的五教說包含著這些缺點，他到了晚年，似乎特別有所感覺，而發生進一層的看法。就在他的小品著作《金師子章》裏，他隨事指點，說出了緣起、色空、三性、無相、無生的道理，同時也說出五教的意義，以爲因緣是小教，無自性空是始教，幻有宛然是終教，二相雙亡是頓教，情盡體露是圓教。這種說法，顯然從緣起方面展開，並還含有辯證的意義，而和他所作《遊心法界記》裏應用五教的聯繫來講五種止觀（小是法是我非，始是緣生無性，終是事理圓融，頓是言盡理顯，圓是法界無礙），用意正同，都是想撇開天台判教的看法，而另作一種新的解釋的。不過以圓教屬華嚴，和佛說法的次第以及佛教流行的先後（傳說《華嚴》爲佛成道後最初的說法，而流行比較在後），都配合不攏，倒不如天台家以《法華》、《涅槃》爲最後佛說，更來得自然。另外，賢首的五教判釋，也有在同教一乘之外另眼看待別教一乘的用意，這當然是對天台而發，同時也料簡了慈恩。推究它的根據，在於《法華經》裏說臨門三車和通衢牛車有別，所以謂之別教一乘。天台之稱一乘，仍在三乘範圍以內，只可說同教，有時也可判爲終教。至於對慈恩則判屬始教，連同一乘都說不上了。我們想，賢首講到別教一乘的義理分齊，也嘗應用三性和種子六義做基礎，都落於慈恩立說窠臼，而又故意抑制慈恩，門戶之見也太重了一點。

㈣六相和十玄

在賢首的《華嚴一乘教義分齊章》裏，舉出別教一乘的四門義理，後二門是與他教不共的，即所謂「十玄無礙」和「六相圓融」。這二門的性質屬於「觀法」，要是依從理論的次序，應當顛倒過來，先說六相，再說十玄，現在並歸一節來談。華嚴宗主張的觀法，要隨順著普賢的境界，也就是緣起因的部份，至於諸佛自境就屬於性海果的部份，離却言語心思而不能解說攀緣了。這裏所謂緣起，指的是「法界緣起」，它的相貌無盡圓融，在《華嚴經》裏處處說到的各種世界、人物、行事乃至一切現象，幾乎都是用來形容它的。不過經文浩瀚，又很散漫，其中條理並沒有明白指點出來，直到世親作《十地經論》，才透露一些線索。他依著初地十願裏第四大願所說菩薩行用六種方便構成廣大無量無雜的論點，闡明了通釋全經各樣十句的法門，而舉出發凡的實例。這就是：經文開頭解釋由通達佛法而入佛智的一段，先有十句說明。第一句當於總相，其餘九句爲別相；又第一句是同相，其餘是異相；又第一句爲成相（這是用魏譯術語，其實應作略相或合相），其餘爲壞相（實爲廣相或開相）。由此類推，經中所有十句都可用六相去解釋。雲華智儼更從這上面體會到華嚴法界緣起的相貌也不外乎這六方面，於是用來解釋一切緣起的現象。賢首跟著加以發揮，在他所著的《教義章》裏，舉了房舍和椽瓦的譬喩，房舍是總、是同、是成，而椽瓦等是別、是異、是壞，由此見出因果同時，一多相即，自在無礙的道理。《教義章》的末尾並還有總結六相的頌文說：「一即具多名總相，多即非一是別相，多類自同成於總，各別體異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。」這可看作賢首發揮六相說所得的結論。

有了六相的啓發，智儼更進一步尋繹《華嚴經》所說緣起法相的條理，而發明了「十玄」的說法，這是在經、論裏都未見有明文的。

智儼原用理事（也就是體用或性相）並舉貫通來成立他的理論，賢首繼承了這樣思想，很費斟酌，才有定論。最初，《教義章》用教義、理事、解行、因果、人法、分齊、境位、師弟法智、主伴依正、隨其根欲示現、逆順體用自在等十門概括全經的義理來組織十玄，就改變了智儼所說的次第，成爲同時「具足相應、一多相容不同（原第七）、諸法相即自在（原第八）、因陀羅網境界（原第二）、微細相容安立（原第四）、祕密隱顯俱成（原第三）、諸藏純雜具德（原第五）、十世隔法異成（原第六）、唯心回轉善成、托事顯法生解」。後來，賢首建立「法界觀」，聯繫到十玄，又變動了它的次序，除第一句而外，幾乎全盤都改了。改後的次序是：同時、諸藏、一多、諸法、祕密、微細、帝網、托事、十世、唯心、（詳見《探玄記》），這覺得更合於邏輯。最後，賢首對於十玄的名稱又加改動，第二諸藏純雜具德改爲廣狹自在無礙，第五祕密隱顯俱成改爲隱密顯了俱成，第十唯心回轉善成改爲主伴圓明具德。這是要將十玄歸到事事無礙方面，而擺脫了理事交涉的痕跡，所以改了第二門的名稱。另外，又要避免唯心說法的寬泛，而特別顯出「自性本具」來，所以最後一門的名目也改了。這可說是賢首的定論（詳見清涼《華嚴經疏》）。

至於十玄門的意義，可借用《華嚴經疏》所舉的譬喻作爲說明。第一同時，好像一滴海水便具備百川的滋味。第二廣狹，好像一尺鏡子裏見到千里的景致。第三一多，好像一間屋內千盞燈光的交涉。第四諸法，好像金黃的顏色離不開金子。第五祕密，好像片月點綴天空有明也有暗。第六微細，好像琉璃瓶子透露出所盛的芥子。第七帝網，好像兩面鏡子對照著重重影現。第八托事，好像造像塑臂處處見得合式。第九十世，好像一夜的夢便彷彿自在地過了百年。第十主伴，好像北極星的所在被衆星圍繞著。這些譬喻雖屬簡單，但是十玄的要點也可以想像得之了。

其次，十玄的主要典據是《華嚴經》的〈賢首品〉。這一品說菩薩行的功德殊勝，實際是三昧境界，並舉了佛的「海印三昧」和普賢的「華嚴三昧」，由此華嚴宗的觀法也就歸結於這兩種三昧。從這中間見到的緣起境界都是同時具足（相當於第一玄門），而又主伴圓明（相當於第十玄門）。而各各現象之間的關係又不限於數量的多少、大小、廣狹，乃至性質的異同，都含有相即相入的意味。這最適合的譬喻就是因陀羅網（帝網）。賢首有時也曾用了十方鏡子的交互反映來說明它們無窮無盡的關係。如此看法，可說是以空理通於一切做根據的。事實上好像難以相容，但通過空理便見其無礙了。所以十玄的觀法仍舊要有「法空觀」爲準備。另外，華嚴宗用十玄解釋緣起，意在發揮「性起」的理論，以爲「此心」本來具足一切功德，不假修成而隨緣顯現，佛和衆生只有迷悟的不同，主伴的各異而已。華嚴宗就從這種論點和天台宗所謂「性具」立異，而中國佛學裏「一切現成」的思想發展，到此也可說是登峯造極了。

(五)略評

上面已經說了華嚴宗的思想淵源和它關於教觀方面的特點，現在來略加批判。這一宗所依據的《華嚴經》體裁是特別的，它並不像《般若》、《寶積》等大乘經典集合好多思想相近的典籍構成叢書的形式，它是由七處八會（這就晉譯本的結構說）一種種積累起來，再加貫串，變爲整然的結構。唐人也傳說《華嚴經》原有極其繁廣的底本，所謂上本數量難計，中國譯出的只是下本十萬頌的節略三萬六千頌（依唐譯本和西藏譯本計算實有四萬頌）。但從文獻史上考察，此說全不可信。不用說印度現存《華嚴》一類的原本只見《十地經》、〈入法界品〉、〈普賢行願品〉等零部，即在從前大乘各家論著裏，由龍樹的《大智度論》直到寂天的《集菩薩學論》所引用的《華嚴》一類經典也不出於這幾種，足見印度原來就沒有《華嚴經》的完本。再從中國的譯經史上看，

在晉代覺賢譯出六十卷《華嚴》以前，也只有些獨立的小品翻譯，等到于闐一再輸入大部原本，才譯成整體結構的《華嚴經》，這說明了《華嚴經》可能是在西域地方從各小品集爲大部的。隋代闍那崛多和唐代玄奘都傳說于闐鄰界的叢山中遮拘迦國收藏著各種大乘經本，《華嚴》即在其內（見《歷代三寶紀》卷十二、《西域記》卷十二），而譯本經文〈諸菩薩住處品〉也說到中國的清涼山（山西五台山）和那羅延窟（山東牢山）。由這些線索可以證明《華嚴經》的編纂地點不會離中國太遠，或者即在西域的遮拘迦國也未可知。現在依照這樣看法來理解《華嚴》一經的內容，無妨說它是用《十地經》、〈入法界品〉和中國譯出很早而又相當於〈如來名號品〉的《兜沙經》三類主要思想做骨幹，來構成一種體系的。

《兜沙經》發揮大乘關於十方佛法的根本思想（兜沙原名即係十方的意思），並還十十相重地顯示佛土無盡佛法無盡的「大方廣」境界。《華嚴經》就用它的思想發端，所以稱做《大方廣佛會經》（西藏文譯本保存梵名「阿瓦坦薩甘」即是「聚會」的意思，又經文裏的「華嚴三昧」也作「佛會三昧」）。其次，《十地經》充實《般若經》所說大乘菩薩不共十地的內容，並一貫地用十數結構作圓滿的說明，這樣又成爲全部《華嚴》的中心，在它的前前後後重複的演繹出十住、十行、十藏、十迴向、十定、十通等層次，而建立了各種品目。另外《十地經》的要點在於十地進程依著發心的輾轉增勝而自成階段，實際則繫屬於菩薩的願行。菩薩之稱爲摩訶薩（即大士），就因爲他心願的廣大、行事的廣大，乃至所作事業利益衆生的廣大，這些也成爲《華嚴經》的中心思想。最後，〈入法界品〉在龍樹的《大智度論》裏引用時稱爲《不思議解脫經》。這指佛地的境界說爲不思議解脫，而由清淨了的法界構成，所以能入不思議解脫法門的也就能入法界。在這一品裏借善財童子作過渡人物，由代表般若思想的文殊願行逐漸轉變爲代表華嚴思想的普賢願行。善財所參訪的諸位善知識都是對於不思議解脫或者法界已經有了部分證悟的，集合攏來自然體現了全法界清淨的境界。因此內容豐富，原來作爲獨立的經典流行。龍樹時代以後，這一經的序文才結合了十方佛土思想而另有開展，就說成祇洹佛會上十方大衆雲集，而得了「健拏驃訶」，即「衆會莊嚴」的名稱，後來由於流通地點方言轉變，又稱爲「健荼驃訶」即「華莖莊嚴」或「華嚴」（西藏文譯本保存的原名如此）。大部《華嚴經》在《兜沙經》、《十地經》的思想基礎上，更結合了〈入法界品〉，發展無盡緣起理論和普賢願行實踐相一致的大乘理想，於是也就直接用一品的名目來做全經的題號了（關於這一點，可參照清涼《華嚴經疏》卷三）。

我們這樣理解《華嚴經》的主要內容，並判定它的特點，就可以說華嚴宗依照此經建立宗義，從典據上看，是有好些地方值得商量的。先談理論，《華嚴經》裏所有無盡無礙緣起的義理，很明顯地乃從《般若》思想展開而來。它根據《般若》的「法性本淨」傳統看法（這也就是諸法都有獲得清淨效用的素質的看法），進一步闡明法界諸法由於性淨而形成平等，乃至等同一體，這樣得到了一多相即相入的無盡無礙等概念。賢首應用十玄門對這方面的解釋，却側重唯心而發生了偏向。他雖然最後也避免用「唯心」的名目，可是實質上以心色來分主伴還是顯然有差別的。因此，他著《華嚴經旨歸》就強調著無盡緣起十種因仍以唯心無性爲本。這和《華嚴》經意是不盡相符的。《華嚴十地品》的第六地說到觀察緣起有「三界唯心」一句話，後世瑜伽一系的論著也時常用它作論據，好像唯心思想本來就發生於《華嚴》似的，不過依照世親《十地經論》的解釋，經文用意在對治凡愚不明白向何處去求解脫，所以特別指出解脫的關鍵所在，應當就「心」即人們意識的統一狀態所謂「阿賴耶」的部分去著眼，這並不是說由心顯現一切或隨心變現那樣的唯心，當然不能據此曲解《華

嚴》思想爲唯心一類的。

再說踐行，《華嚴》原用菩薩十地做中心，所謂「普賢行」就和十地聯繫著來具體顯現。在華嚴宗雖然也重視普賢行，像《華嚴經旨歸》即指出由一普賢行遍一切行，並由一行貫徹到究竟，但這些說法都很抽象，並未能切實地結合到十地而示人以規範。儘管十地之說有了世親的註解比較實在，而由於教判的拘束，將它劃入始教的範圍，基本上就未能予以重視的。還有，普賢行的樞紐在於始終一貫的「願心」，這一點在華嚴思想發展到四十卷《華嚴》的階段最爲突出，賢首創宗的時候還未及知道，便也不免忽略了。由此，在華嚴宗的宗義裏，無盡緣起說並沒有能夠很好的和普賢行願結合起來發揮這一宗的特色，華嚴宗徒雖然竭力闡揚法界觀乃至六相、十玄等等觀法，但不自覺地停止在靜觀的階段，實際的意味很爲淡薄，說得厲害一些，僅僅構成一精緻的圖式而已。後世天台家很不滿意地給以「有教無觀」，或者「有觀無行」的批評（參照《佛祖統紀》卷二十九），在我們看來，這並不算是苛刻的。至於華嚴宗的教判也多可議之點。

另外，我們還可以略爲推論《華嚴》無盡緣起說的社會根源，來作華嚴宗思想方面的批評。在印度，華嚴一類經典是當西元第二世紀中頃先流行於南方的。這只要看經文的重要部分〈入法界品〉以福城做根據地，並提到當地的大塔，便可瞭然。福城即是東南印濱海的馱那羯磔迦城，大塔又就是阿摩羅跋提塔，各有實地實物可考。而從現存大塔的欄柱銘題上看，塔建於西元130年以後，提到它的〈入法界品〉當然更要遲出了。那時候正是崛起於南方的案達羅王朝的盛期，在社會制度上由四種姓結合著南印土著間原有的「闍提」區別（這是從血緣上、職業上劃分種種氏族，不通婚媾甚至不相接觸的特別制度），使階級制度變得極其繁複，逐漸分化階層到千種以上。佛學家的立場一向是主張消滅階級的。他們對於四種姓以及七階段（這是阿育王以前的北印社會的區分），曾經從人們生死的本質相同的理論基礎上反對這樣人爲的歧視（參照《摩登伽經》、《虎耳經》）。到了這一時期，階級制度變化了，他們主張人類平等的內容自然也有些不同。《華嚴經》的無盡緣起思想從一方面看不妨認爲反映了通過階級所見到的一多變化相即相入的現象，同時又表示著從人類素質相同得有平等的意義。換句話說，《華嚴》的緣起理論不單是解釋「自然」的，而著重在分析「社會」的。當然，在指導行動上，憑藉這一點理論基礎還嫌不夠，所以後世佛學家更進而從人們對於社會共同認識的根源上，推動性質的轉變，來貫徹消滅階級間不平等的主張，這便是「轉依」學說的一種來源。從龍樹時代到無著、世親時代，印度的社會制度大體維持著上述的情況，有關《華嚴》的思想、理論，也就依照上述的進程而發展。

但是《華嚴經》一再傳來中國經過華嚴宗的解釋闡揚以後，所表現的思想就大大的不同。無盡緣起說既然膠著在自然現象的看法上，喪失了社會的意義，而轉依離垢的踐行也變成根據於一切現成的返本還源。這樣變化的原因，一方面是由於華嚴思想原有的社會根源不存在於我國就難以索解那些思想的實質，另方面又由於受了當時盛行的《起信論》思想的影響，不期然地會和它聲氣相通。《起信論》思想發生於周末隋初，正當佛教一再受到破壞而重行抬頭的時候，佛徒和統治階級相結合（中略），它恰給以有力的幫助。所以它的思想實質會那樣肯定現實基礎的價值（所謂淸淨本然），又那樣採取保守的途徑（所謂歸元還淨）。華嚴宗在這一思想的籠罩下，自然對於《華嚴經》原來一些進步的意義會完全忽略不管了。由此，從思想方面說，華嚴宗和《華嚴經》各有分際，是不應混同的。

◉附二：印順《契理契機之人間佛教》（摘錄）

賢首的五教，仰推杜順的五種觀門。第二「生即無生門」，第三「事理圓融門」，大體

與天臺的「通教」、「別教」相近。五教與十宗相對論，始教是一切皆空宗，也與通教相同。但賢首於始教中，立始有——相始教，始空——空始教，這才與天臺不合了。天臺重於經說：智者大師在陳、隋時代，那時的地論師說梨耶是眞識，攝論師說梨耶通眞妄，都是別教所攝的。賢首的時代，玄奘傳出的《成唯識論》（與《地論》、《攝論》本屬一系），對如來藏、自性清淨心、佛性，解說與經義不同，賢首這才把唯識學納入始教，分始教爲始有與始空。賢首的終教，是說一乘的，一切衆生有佛性的；而《成唯識論》說有定性二乘，還有無（聖）性的一闡提人，與賢首的終教不同。賢首的終教，多依《起信論》，眞如受熏，也就是以眞如爲依而說明染淨因果；《成唯識論》的染淨因果，約生滅的依他起性說，這又是主要的不同。與終教不同，於是判玄奘的唯識學爲「相始教」，還貶抑在「空始教」以前了。唯識學說：一切法空是不了義的，說依他、圓成實性的有性；《攝大乘論》立十種殊勝，也就是十事都與聲聞不同；一切唯識（心）所現；二障、二種生死、三身（四身）、四智，一切都是大乘不共法門。而且，不但說一切法空是不了義的，更說到如來藏爲眞如異名，心性本淨（即自性清淨心）約心眞如說。在佛教思想史上，這無疑是「後期大乘佛法」，比一部分如來藏經，還要遲一些。不過，這一系的根本論——《瑜伽師地論》，申明三乘法義，推重《雜阿含》爲佛法根本（如〈攝事分〉），與說一切有系——有部與經部有關；以生滅的「虛妄分別識」爲染淨所依，不妨說離「佛法」不遠，判屬始教。如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；而「如來藏藏識心」，《寶性論》的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，眞常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中完成的。所以，如分「別教」爲二類，眞如不隨緣的，如虛妄唯識論；眞如隨緣的，如眞常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識爲始教，要來得恰當些！

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，爲禪宗留一地位。天臺與賢首，都是以「圓教」爲最深妙的。天臺重《法華》與《涅槃經》，賢首重《華嚴經》。在印度佛教發展史上，《法華經》的成立，應該是「初期大乘佛法」的後期；天臺宗的圓義，也與《般若》空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性，也接受了《華嚴》的「心佛衆生三無差別」的思想。《華嚴經》有「後期大乘佛法」的成分；賢首宗從（《華嚴》的）地論師發展而來，所以思想是重於唯心的。臺、賢所共同的，是「如來爲本」。《法華經》開示悟入佛之知見，論法是一乘，論人是如來，開迹顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。《華嚴經》顯示毗盧遮那的果德，說釋迦牟尼與悉達多，是毗盧遮那佛的異名。釋迦與毗盧遮那相即，《法華》與《華嚴》，還是不離釋迦而說毗盧遮那的。圓滿佛果的理想與信仰，本於大衆部系所說：佛無所不在，無所不知，無所不能，壽命無量。圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於《法華》及《華嚴經》中。圓滿佛德的信仰與理想，與「祕密大乘佛法」——「如來爲本之天佛一如」，有一致的理趣。雖然天臺與賢首，接觸到的「祕密大乘佛法」，還只是「事續」，而意境上卻有相當的共同性。竺道生說「闡提有佛性」；臺、賢都闡揚「如來爲本」的圓義，可說中國古德的卓越智慧，能遠見佛法思想發展必然到來的境地！唐玄宗時，善無畏、金剛智（及不空）傳來的祕密法門，從流傳於日本而可知的，「東密」是以賢首宗的圓義，「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。不過臺、賢重於法義的理密（圓），與「祕密大乘」的重於事密，還有些距離，可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」爲主流的。賢首宗成立遲一些，最高的「事事無礙」，爲元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。

〔參考資料〕 《華嚴學概論》、《華嚴思想論集

》、《華嚴宗之判教及其發展》、《華嚴典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㉜～㉞、㊹）；《華嚴學論集》（《世界佛學名著譯叢》61）；黄懺華《佛教各宗大意》；高峯了州著．慧嶽譯《華嚴思想史》；龜川教信著．印海譯《華嚴學》；川田熊太郎（等）著．李世傑譯《華嚴思想》；鎌田茂雄《華嚴の思想》；鎌田茂雄、上山春平《無限の世界觀》；川田熊太郎監修．中村元編《華嚴思想》；伊藤瑞叡《華嚴菩薩道の基礎的研究》；高峯了州《華嚴論集》；石井教道《華嚴教學成立史》。

華嚴三昧

佛華嚴三昧之略稱。又名華嚴定。華嚴十定之一，乃普賢菩薩所入之禪定。此三昧係統攝法界，包容一切佛法之大三昧。舊譯《華嚴經》卷三十六〈離世間品〉云（大正9．631c）：「普賢菩薩正受三昧，其三昧名佛華嚴。」卷六〈賢首品〉云（大正9．434c）：「不可思議莊嚴刹，恭敬供養一切佛，光明莊嚴難思議，教化衆生無有量，智慧自在不思議，說法教化得自在，施戒忍辱精進禪，方便智慧諸功德，一切自在難思議。華嚴三昧勢力故。」

《華嚴探玄記》卷十七釋此三昧之名稱云（大正35．421a）：「以因行花，嚴感果相，令顯著故。」亦即以因行莊嚴佛果，故名佛華嚴。該書又釋其體性云：「法界行門心海爲體。以等持廣大，以無限量故。」行門者，大行也；心海者，大願也。即以無限絕待之大願大行爲體。對於此三昧之業用，該書復云：「顯說花嚴法故」「顯示花嚴行故」，亦即在此三昧定中，緣理觀法，安詳而起，說以因行莊嚴果德之法，顯示華嚴之行，即爲此定之作用。

其次，對於此三昧能得之位地，該書以四句釋之。亦即：㈠若攝始歸終，則在第十地法雲地方得。㈡若攝終歸始，則在信位滿心時得之。㈢若依始終無礙之義，則遍一切位可得。㈣若超絕始終而論，則總不依位。《華嚴遊心法界記》釋云（大正45．646b）：「華者，菩薩萬行也。何者？以華有生實之用，行有感果之能。雖復內外兩殊，生感力有相似。今即以法託事，故名華也。嚴者，行成果滿，契合相應，垢障永消，證理圓潔。隨用讚德，故稱曰嚴也。三昧者，理智無二，交徹鎔融，彼此俱亡，能所斯絕，故云三昧也。」

又若相對海印三昧而言，海印三昧是約果立名，此華嚴三昧是從因立名。但因果本來無別，故此二者係一體兩用。即《妄盡還源觀》所謂自性清淨圓明之體有二用，一是海印森羅常住之用，此即海印三昧；二是法界圓明自在之用，此即華嚴三昧。

又，對於《無量壽經》卷上所云（大正12．266b）：「得佛華嚴三昧，宣暢演說一切經典。」憬興於《無量壽經連義述文贊》卷中釋「佛華嚴」之名義云（大正37．145a）：「佛地功德，能嚴佛身，故云佛華嚴。」此外，《無量壽如來會》所說之「佛華三昧」、《瓔珞本業經》卷下所說之「一生補處菩薩所入之佛華三昧」，都是指此華嚴三昧。

華嚴玄談

九卷。唐．澄觀撰。又稱《大方廣佛華嚴經疏序演義鈔》、《華嚴經疏鈔玄談》、《華嚴懸談》、《清涼玄談》。收在《卍續藏》第八冊。本書旨在述說新譯《華嚴經》之綱要，乃澄觀所撰《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》中，有關玄談部份之集成。書中亦對慧苑《華嚴經刊定記》所出異說加以矯正，力求顯揚華嚴正義。

全書可分成教起因緣、藏教所攝、義理分齊、教所被機、教體淺深、宗趣通別、部類品會、傳譯感通、總釋教題、別解文義等十門。除擴充列祖所說外，作者自立新義處亦復不少，如相對智儼、法藏等諸祖以緣起修入爲主之說法，而言性起修入，或言教禪一致等等。註疏有《談玄決擇》六卷、《懸談會玄記》四十卷。

華嚴遊意

一卷。隋・吉藏述。又稱《華嚴經遊意》。係三論宗宗祖吉藏由自宗的立場，就晉譯六十卷《華嚴經》中所說之佛身、佛土、因果等問題所作的論述。收在《大正藏》第三十五冊。

全書內容，初述有關龍樹的傳說，次述於江南講說此經之概略，後分化主、化處、教門、徒衆四門解說淨土義。在四門中，辨化主門敍述舍那佛與釋迦佛二佛的關係，化處門敍述蓮華藏處與娑婆國處之不一不異，教門則就能所、因果、半滿常無常之三項加以闡述。此中，最値得注意的是化主門所述之「二佛不一不異」說，爲本書之主旨。總言之，本書敍述的形式雖複雜難解，但對於各種問題頗富啓發性。

〔參考資料〕 《續修四庫全書提要》〈華嚴經遊意〉條。

華嚴蓮社

台北名刹。位於台北市濟南路。係專弘華嚴教義之道場。民國四十一年（1952）南亭創建，並延請其師智光爲首任住持。原址在台北市新生南路。四十三年夏遷至現址。

本寺自創建以來，對《華嚴經》的講誦，提倡甚力。此外並設有信徒共修會、青年佛學研修會，以接引十方善信。在教育方面，另設有：(1)教育教內僧俗的華嚴專宗學院，(2)教育社會人士的智光高級商工職校。在社會福利方面，有：(1)華嚴福田功德會，(2)華嚴僑愛兒童村。此外，在分支道場方面，有桃園僑愛佛教講堂及美國聖荷西華嚴佛教會。

本寺首任住持智光（1889～1963），江蘇泰縣人。十三歲出家，十七歲受具足戒。爲民初佛教革新運動的發起人之一。民國三十八年來台。五十二年三月示寂。

第二任住持南亭（1900～1982），江蘇泰縣人。十歲依智光剃度。曾親近華嚴座主應慈，專研華嚴多年。三十八年與其師智光相偕來台，四十一年創華嚴蓮社。七十一年示寂。有《心經講義》等多種著作傳世。

第三任住持成一（1914～　），江蘇泰縣人。十五歲出家，二十三歲受具足戒。三十一年入上海中醫學院，專攻中國醫學。三十七年冬來台。曾膺選中國藥用植物學會理事長。現任（1993）華嚴蓮社董事會董事長。

第四任住持了中（1932～　），江蘇泰縣人。幼年出家，十六歲受具足戒。三十八年來台。曾赴日本，取得碩士學位。七十五年任華嚴蓮社第四任住持。現任世界佛教僧伽會中文祕書長、善導寺第八任住持。師曾任中國佛教會祕書長多年，於佛教文化頗盡力推展。1990年代以後，又戮力籌設玄奘大學，目前（1993）正籌備中。

第五任現任（1993）住持淨海（1931～　），江蘇泰縣人。九歲出家，十六歲受具足戒。三十八年來台。曾先後至泰國、日本留學，六十一年赴美，六十七年在德州休士頓創佛光寺。著有《南傳佛教史》，譯有《眞理的語言》等書。

〔參考資料〕 闞正宗編《台灣佛寺導遊》(二)。

華嚴變相

描繪《華嚴經》七處九會或七處八會的圖相。又稱毗盧遮那佛華藏世界圖、七處九會華嚴世界圖、華嚴七處九會圖像。中國自唐初以來即有此華嚴變相。《華嚴經傳記》卷五〈唐法誠傳〉云（大正51・171a）：「於寺南嶺，造華嚴堂，澡潔中外，方就抄寫。其堂瓦及埿，并用香水，皆誠自踩踏，莊嚴既畢，乃潔淨圖畫七處八會之像。」此處所述，當係華嚴變相圖寫之嚆矢。

又依《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》所載，唐・法藏嘗圖繪七處像；《圓宗文類》卷二十二、《古今圖書集成》〈神異典〉卷九十一所載唐・劉禹錫「毗盧遮那佛華藏世界圖讚序」記載，澄觀之門人嗣肇嘗依新譯《華嚴經》七處九會之說，描繪華藏圖。日本

自古亦有人繪此變相，如《高山寺緣起》三重寶塔條記載，四柱的圖繪是華嚴海會聖衆曼荼羅。

然而上述諸變相圖今皆不傳，唯敦煌千佛洞第八、第一〇二、第一一七、第一一八、第一六八諸窟，存有七處九會的壁畫變相數種。其圖相皆在下部以五色雲、寶相華及蓮華畫風輪，從風輪中央湧出捧持百億千世界的不染蓮華，風輪左右三角形的區劃中描繪佛及諸天梵釋八部等來會守護之相狀，風輪上部則以三段三列配置九會之說法。

〔參考資料〕《華嚴經疏演義鈔》卷九；《法界宗五祖略記》；《華嚴經感應略記》。

華嚴五教章

四卷（或作三卷）。唐・法藏述。又稱《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴一乘教分記》、《華嚴經中一乘五教分齊義》、《華嚴經分記》、《華嚴一乘分別記》、《一乘教分記》、《五教章》。收在《大正藏》第四十五册。

本書內容除全面論述各教派的地位之外，主要在闡發華嚴宗「無盡緣起」說的原理與內容。文分十門：

⑴建立一乘：分同、別二教而論述別教一乘。⑵教義攝益：論一乘、三乘之教義與其利益。⑶古今立教：述說中國古今佛教學者的佛教觀。⑷分教開宗：論五教十宗的教判以明自宗立場。⑸乘教開合：敍述五教間的關係。⑹起教前後：論述佛教各經教的說法次第。⑺抉擇其意：闡明說法次第的意趣。⑻施設異相：分十項說明一乘與三乘相異之處。⑼所詮差別：由心識差別、種性差別、行位差別、修行時分、修行所依身、斷惑分齊、二乘迴心、佛果異相、攝化分齊、佛身開合等十個觀點，評定華嚴學在全體佛教中的地位。⑽義理分齊：說明三性同異義、緣起因門六義法、十玄緣起無礙法門義、六相圓融義等華嚴學根本的思想。要之，本書確立詳細教判，爲組織華嚴教義之重要作品。

本書之註釋極多，中國方面，有道亭《義苑疏》、師會《焚薪》及《復古記》、觀復《回折薪記》、希迪《評復古記》及《集成記》等書。日本方面，則有奉靈《指事》、凝然《通路記》、湛睿《纂釋》、鳳潭《匡眞鈔》、普寂《衍祕鈔》及《懸鈔》、戒定《帳祕錄》、觀應《冠註五教章》等。就中，最古者爲奉靈之《指事》，解釋最詳盡者爲凝然之《通路記》，最便於研究者爲觀應之《冠註五教章》。

◉附：鎌田茂雄〈華嚴學的典籍及研究文獻〉（摘譯自《華嚴の思想》）

華嚴學的綱要書中，最著名的是法藏的《華嚴五教章》。本書是法藏依據《華嚴經》所作出的華嚴學概論，也是一種佛教概論。在法藏的著作中，此書的體系最完整，是研究華嚴學的入門書及必讀書。又在研究《五教章》上，最適用的典籍，是觀應的《冠註五教章》十卷。

《五教章》有和本與宋本等兩種版本。和本是日本國內所流傳的，據說是聖武天皇天平八年由道璿攜入日本的。宋本是宋代四註家所用之本，是宋代開的板。宋、和本兩者之間的差別是：和本的中卷相當於宋本的下卷；和本的下卷是宋本的中卷。日本國內《五教章》的講義與註釋，都是依據和本。據凝然所述，和、宋兩本各有其特色，但因依順古來傳承，故其所著係採用和本，湛睿、鳳潭也是取和本爲正本。

關於《五教章》的題名，計有十類，即：⑴華嚴一乘教分記（和本上卷）、⑵華嚴經中一乘五教分齊（和本下卷）、⑶一乘教分記（與海東書）、⑷華嚴教分記（澄觀、《華嚴玄談》卷五）、⑸一乘教分記（崔致遠、〈賢首傳〉）、⑹華嚴一乘分教記（淨源序、《佛祖統紀》卷三十）、⑺華嚴五教章（同上）、⑻華嚴一乘教義分齊章（宋朝四大家）、⑼華嚴教義分齊（《圓覺大疏》卷十一）、⑽五教義分齊（《圓覺經略疏鈔》卷三、《演義鈔》

卷三十四）。此中，第(6)類不可用，第(3)、(4)、(5)類是略名，第(7)類是日本國內的通稱。

《五教章》據說是法藏三十多歲時的著作（《通路記》卷十七、《大正》72・426a），但也有說是作於四十二歲以後（《冠註》、《指事記》）。上卷所論述的是一乘教義及判教；中卷「義理分齊」述及華嚴哲學之中的三性、因門六義、十玄、六相等；下卷的「所詮差別」，係就心識、階位、佛身等問題，分類爲五教而加以解釋。

在中國，宋代開始有《五教章》的註釋書。師會、觀復、道亭、希迪是其中之四大名家。

華嚴孔目章

四卷。唐・智儼（602～668）撰。又稱《華嚴經內章門等雜孔目章》、《華嚴經孔目章》、《孔目章》。收在《大正藏》第四十五冊。內容依舊譯《華嚴經》而設一四四章門，說明小乘、一乘、三乘之差別，確立同別二教判，以明無盡一乘義。

本書是智儼晚年的作品，文中除引用新譯《華嚴經》之外，更引用數十部經論，如《法華經》、《起信論》等書。與《搜玄記》、《華嚴一乘十玄門》等，同爲法藏《探玄記》之基礎。

本書所揭示的三乘一乘融合及同別教判，是華嚴宗極重要的思想。文中較重要者爲卷一之教分齊義、一乘三乘義章、因果章、唯識章、入佛境界章，卷二之發菩提心章、眞如章、一乘法海章，卷三之十地章、轉依章、緣起章，卷四之往生義、性起章、迴心章、融合一乘義等。

註疏有《華嚴孔目章抄》（尊玄）、《華嚴孔目章發悟記》（凝然）、《融會章明宗記》（師會）、《唯識章辨義》（經歷）、《十地章略箋》（賢道）。

華嚴經合論

一二〇卷。唐・李通玄撰論（即《新華嚴經論》四十卷，收於《大正藏》第三十六冊），志寧釐經合論，即成本書。收在《卍續藏》第五至第七冊。係新譯《華嚴經》的註釋書。內容分十門解釋一經，十門即：明依教分宗、明依宗教別、明教義差別、明成佛同別、明見佛差別、明說教時分、明淨土權實、明攝化境界、明因果延促、明會教始終。

據本論卷首福州開元寺沙門志寧的序文所載，唐・大曆年中（766～779）廣超及其弟子，得李通玄所著《華嚴經論》四十卷及《十明論》一卷，將之弘傳於燕趙間，後代南北學人皆參閱李通玄之論文，及後唐宣宗大中年間（847～860），志寧和會其論文與本經，使人易讀。然志寧所和會之經論本，因義類繁衍，品藻不圓，因此在志寧之後一二〇年，即北宋・乾德五年（967），慧研整漏略，列經論，成爲一二〇卷，此即今之合論。卷首敘述作者之略傳及本書流傳之概要。

李通玄與法藏屬同一時期，但年代較法藏晚。李氏對於十玄六相的解釋，與法藏頗爲異趣，係以自家獨特的見解註釋新經。李通玄所釋與諸家不同者，首先，於一經十門分別中的第一、第二門，不採用五教十宗之教判，而開爲十宗十教。且名目形式與法藏的五教十宗判似同而異。又，主張《華嚴經》有十會十處四十品。認爲《華嚴經》內〈十地品〉之後、〈十定品〉之前，宣說第十一地等覺位之處，缺少一會一品。此品稱爲〈佛華品〉。而《瓔珞經》即相當於此品，合計乃成四十品。另外，氏以華嚴係重視行門實踐之說，對於其後華嚴宗四祖澄觀所唱導的行門爲本有很大的影響。本書卷五十四以〈入法界品〉之初的文殊爲妙慧之司，以普賢爲圓融妙行之司，將此二菩薩配於妙慧、妙行；又於卷七、卷八以之爲體用而配於智慧；又以此二菩薩與一毗盧遮那佛爲觀行者之所觀，凡此亦爲澄觀之「三聖圓融觀」所依據。此書之註疏有《華嚴經合論簡要》四卷（明・李贄）、《華嚴經合論纂要注》三

卷（明・方澤）等。

◉附：志寧〈大方廣佛華嚴經合論序〉

邈矣！曠古太素爲混沌之先，存而不論，道爲一生之始。洪儒之子，浴歸沂水之濱，周聖孔明，樂在先王之道。安有得於太空之量，現法界於一塵之中？耘除始終，蔑彼生滅。太虛不能齊量，無爲猶是假名，常用而常無，居有而非有。

華嚴經者，蓋非羅漢結集，亦非小聖傳持。大本華嚴，非佛不能知見；中本華嚴，住地菩薩乃能知之；小本華嚴，即十萬之偈。今之所傳，只獲四萬五千餘偈，即八十卷經是也（此准《華嚴經纂靈記》中說也）。經云：此經不入二乘人手，若無大心凡夫，此之法門即常散滅。經有十玄六相，義如結絡衆絲、帝網天珠，重重各有條貫。談端舉一，則萬類齊歸，義海千殊，爛如星布。以緣生爲旨，以法界性爲宗，法身與報化同時，體用別無二相。以華嚴爲遊履，以菩提心爲家，以萬德萬行爲家業，以文殊爲種智，以普賢爲行華，以毗盧遮那爲結果之身，以四十二位而爲眷屬。演則彌綸法界，卷則巨海毛端會萬象。雖以云多入塵毛，尚有餘地。圓融行布，理事互參。行布圓融，主伴交現。如斷金之杖，一即是多；如斷杖之金，多即是一。隨觀一境，四種法界圓頓現前。一地初登，百門妙義聯綿俱集。證趣七地，功用方休。八地定力轉深，起智還由諸佛。風帆既便，任運而行。其勢不停，直至法雲之地，會中十地。普眼初遊，未見普賢佛前大智。十大聲聞，不覩逝多之勝事，良由發心既小，大願未圓。等覺妙覺現前，爾乃二愚。方盡此經，法界無始無終。佛身非有成與不成，大智無滅無生，常以利人爲本。普慧二百大問，普賢二千法訓。法界性本，如如出沒，卷舒自在（經云：如人化心化作佛，化與不化等無異，一切諸佛成菩提，成與不成無差別）。善財童子成道只在一生，六千比丘發智不由多劫。白牛之駕將悟，即以超於大乘金色世界現前。文殊之智，全證法華。龍女成佛，只在剎那。妙峯見佛光明，初住便登正覺。但隨圓見網，取漸修頓悟只在剎那，如牛食肥膩之草。

大唐忻代之間有長者，姓李號通玄，其實異人，莫知來處，造斯經論四十卷成。彼有記云：猛虎馱經，引於巖下，下筆之後，常得天人餉食，乃至論終，身亦去世。後人獲其稿本，傳寫流行。其論所明，與諸家疏義稍有差別。經有十處十會，義搜瓔珞經文（《瓔珞經》兩卷是）。四十品之妙文，文在第三禪說十，十以爲圓數，豈合只有三十九品之文。恐是梵本翻譯之時，有所流落。今尋經見義又似貫華，甘露澤流猶如瓶瀉，去聖懸遠，誰復證明，十萬之途，孰能往檢。亦如生公忍死、清辯留身，後若勘同，方知義在。普光明殿三會，豈乃成三善財，福城之東，良亦成其會數。

志寧雖不親觀造論，皆憑人世盛傳。覽此論文，稍似得其大意。今見此方君子好善之流，以論與經難爲和會，志寧不揆衰邁才無能爲，今將論文注於經下，使後之覽者，無費乃心，纔始開經，便得見論。稽首諸佛、毗盧遮那、一切聖賢，願垂加護論。從第八卷起註入經，兼論與經，共成一百二十卷，願諸達士罔有怪焉。論有會釋七卷，不入註文，今亦寫附於初矣。

華嚴經旨歸

一卷。唐・法藏撰。又稱《華嚴旨歸》。收在《大正藏》第四十五册。係闡明《華嚴經》之宗要（無盡緣起）要義之典籍。內容述說《華嚴經》一部之歸趣在於因果緣起、理實法界，並開十門，以攝其機要。此十門即：說經處、說經時、說經佛、說經衆、說經儀、辯經教、顯經義、釋經意、明經益、示經圓。本書標題下題有「唐京兆西崇福寺沙門法藏述」，崇福寺寺號係唐・天授二年（691）改大周寺而來，若依此，本書乃天授二年、賢首法藏四十九歲以後所撰述。其成書較遲於《華嚴探玄記》、《一乘教分記》等書。註疏有《圓通鈔

》二卷（均如，朝鮮本）、《探要鈔》一卷（作者不詳）、古寫本《聞書》一卷等。

〔參考資料〕《華嚴經傳記》卷五；《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》。

華嚴經問答

二卷。唐・法藏撰。又稱《華嚴問答》。收在《大正藏》第四十五册。內容以問答體略說《華嚴》一經之要義，闡述「一人即一切人」之成佛說，乃至「一得一切得」之華嚴教理。其初說「三乘教事理關係」與「一乘普法事理關係」之區別，謂一乘普法係理事相即相融、不相妨礙。以心爲主則一切法皆心，以色而言則一切法皆色。其餘一切人法教義等差別法門皆是緣起陀羅尼無障礙法，舉一法則一切悉攝盡，無礙自在。其次以問答體述說十佛之相貌，闡示佛與衆生同一緣起，乃至「一人即一切人」之成佛說，又說及淨土之相狀，及一位一切位，一行一切行、一斷一切斷、一得一切得之華嚴教理。文中所述十地菩薩所經十地之重要義門，是解說《華嚴經》中之特別受注意的部份，頗值得注目。

華嚴經疏鈔

八十卷。唐・澄觀撰。作者先於興元元年到貞元三年間（784～787）撰《大方廣佛華嚴經疏》（略稱《大疏》，《大正藏》第三十五册）六十卷，解釋唐譯《大方廣佛華嚴經》文，後來又爲弟子僧睿等百餘人撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（略稱《演義鈔》，《大正藏》第三十六册）九十卷，解釋疏文。《疏》、《鈔》原來別行，到了宋代，晉水淨源（1011～1088）才錄疏以配經，編爲一二〇卷，稱爲《華嚴經疏注》（現缺第二十一至七十卷、第九十一至一百卷）。後人更會鈔入疏，稱爲《華嚴經疏鈔》。

唐譯《華嚴》於唐武后證聖元年（695）譯出後，法藏即撰《新譯華嚴經略疏》，寫到第十九卷而圓寂，弟子慧苑繼承遺業，撰《續華嚴略疏刊定記》，但《刊定記》所說往往和法藏所說不同：(1)慧苑依《究竟一乘寶性論》立四種教，異於法藏的五教教判；(2)慧苑立德相、業用兩重十玄、異於法藏的一重十玄說，都是其犖犖大端。澄觀的《大疏》和《演義鈔》，便是爲破斥慧苑異說、復興賢首大義而作的。

《大疏》立十門解釋經文，《演義鈔》分四段解釋疏文。《大疏》十門是：

(1)教起因緣：述佛說《華嚴經》的緣由，在因及緣兩方面各有十義。

(2)藏教所攝：《華嚴經》在經律論三藏中屬經藏攝，在聲聞菩薩二藏中屬菩薩藏攝。在小、始、終、頓、圓五教中，是圓教所攝。

(3)義理分齊：《華嚴》圓教乃是別教一乘，由所依體事，攝歸眞實、理事無礙、周遍含容（即事事無礙）四個十門以顯無盡。此中周遍含容十門是：同時具足相應、廣狹自在無礙、一多相容不同、諸法相即自在、祕密隱顯俱成、微細相容安立、因陀羅網境界、托事顯法生解、十世隔法異成、主伴圓明具德。此即依《華嚴教義章》及《探玄記》的十玄門而立。

(4)教所被機：《華嚴》所被，有五類機根，其中第一類一乘圓機，正是《華嚴》教攝。

(5)教體淺深：說教體從淺到深，大略有音聲言語、名句文身、通取四法（聲、名、句、文）、通攝所詮、諸法顯義、攝境從心、會緣入實、理事無礙、事事無礙、海印炳現十門。該羅收攝，無一不是教體，但後二門是《華嚴》所宗。

(6)宗趣通別：通述曇隱所立因緣、假名、不眞、眞實四宗，又總收佛一代的教法爲我法俱有、法有我無、法無去來、現通假實、俗妄眞實、諸法但名、三性空有、眞空絕相、空有無礙、圓融具德十宗。別明《華嚴》一經的宗趣，以法界緣起不思議，或因果緣起理實法界不思議，或法界理實緣起因果不思議爲宗。

(7)部類品會：此有四門。①彰本部，說《華嚴》有略本（指晉、唐兩譯）、下本、中本、

上本、普眼、異說、主伴、眷屬、圓滿十類。②顯品會，說晉譯《華嚴》說佛七處八會，唐譯說七處九會。③明支類，先顯從大本《華嚴》流出的別行經，有《兜沙經》、《菩薩本業經》等。次說《修慈經》、《金剛鬘經》、《如來不思議境界經》等，都是《華嚴》的流類。④辨釋，有龍樹的《大不思議論》、世親的《十地經論》、北齊·劉謙之的六百卷《華嚴論》及北魏·靈辨的一百卷《華嚴論》等。

(8)傳譯感通：先明晉、唐兩經翻譯及補闕的年代，次明傳道感應的事蹟。

(9)總釋名題：先用十門，解釋經的題目，次分四段，解釋〈世主妙嚴品〉的名稱。

(10)別解文義：先舉十例，後用三分科說，以第一〈世主妙嚴品〉爲序分，第二〈如來現相品〉以下爲正宗分，第三十九〈入法界品〉：「爾時文殊師利從善住樓閣出」以下爲流通分。又依佛說此經之處分全經爲七處九會：初會在菩提場，說毗盧遮那如來依正因果法門，即〈世主妙嚴品〉以下六品。第二會在普光明殿，說十信法門，即〈如來名號品〉以下六品。第三會在忉利天宮，說十住法門，即〈升須彌山頂品〉以下六品。第四會在夜摩天宮，說十行法門，即〈升夜摩天宮品〉以下四品。第五會在兜率天宮，說十迴向法門，即〈升兜率天宮品〉以下三品。第六會在他化自在天宮，說十地法門，即〈十地品〉一品。第七會重會普光明殿，說等覺法門，即〈十定品〉以下十一品，前六品明因圓，後五品明果滿。第八會三會普光明殿，說普賢行法，六位頓修，即〈離世間品〉一品。第九會在室羅伐城逝多園林，說入法界法門，即〈入法界品〉一品。更就能詮之文歸納九會爲四分，初會〈世主妙嚴品〉以下六品爲舉果勸樂生信分，第二會〈如來名號品〉到第七會〈如來出現品〉三十一品爲修因契果生信分，第八會〈離世間品〉一品爲託法進修成行分，第九會〈入法界品〉一品爲依人證入成德分。又就所詮之義說《華嚴》一部有五周因果：初會六品，前五品顯示毗盧遮那的果德，後一品闡明他的本因，叫作所信因果。從第二到第七會中〈隨好光明功德品〉共二十九品，前二十六品辨因，後三品明果，叫做差別因果，或生解因果。第七會二品，前〈普賢行品〉辨因，後〈如來出現品〉明果，叫作平等因果，或出現因果。第八會中初明五位因，後明八相果，叫作成行因果，或出世因果。第九會中初明佛果大用，後顯菩薩起用修因，叫作證入因果。

《演義鈔》的四段是：(1)總序名意，解釋〈疏序〉的文意；(2)歸敬請加，演繹《大疏》〈歸敬偈〉的文意；(3)開章釋文，說《大疏》開十門以釋經文；(4)謙讚迴向，說《大疏》最後的〈迴向偈〉。

澄觀之作雖以恢復法藏的眞意爲己任，但因其早年曾遍就三論、天台及禪宗南北兩系的學者受學，特別是受禪宗、天台的影響很深，因之他的學說摻加這二宗的成份很多，就和法藏的原說有了出入。像他在〈華嚴歸敬偈〉的疏鈔中，就說作疏的目的是：「用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門；會南北兩宗之禪門，撮台衡（南岳）三觀之玄趣；使教合七言之旨，心同諸佛之心。」而他在《疏鈔》中常將《華嚴》和禪融會而談，像解釋〈菩薩問明品〉的「非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸羣生」一偈，先說了別就不是眞知，不是識所能識，以除遣南宗以了見心性爲眞知的病。次說瞥起也不是眞知，不是心的境界，以除遣北宗以起心看心爲眞知的病。後說心體離念不是有念可無，說性本清淨，是雙會北宗的離念和南宗的無念。又法藏說明五教中頓教，只舉《維摩》所顯離言不二等。《演義鈔》却說「達摩以心傳心正是斯教」。《大疏》還說法藏所立五教，「大同天台，但加頓教」；這和慧苑說法藏的五教大都受天台的影響，「唯加頓教令別」，依然相同。又在明十宗中，把法藏所立「一切皆空」、「眞德不空」、「相想俱絕」、「圓明具德」四宗，改爲「三性空有」（又作「二諦俱有」）、「眞空絕相」（

又作「二諦雙絕」）、「空有無礙」（又作「二諦無礙」）、「圓明具德」四宗，來和始、終、頓、圓的次第配合。其次，疏鈔又將華嚴、天台兩家最大的異點性起和性具相結合。像《大疏》在卷二十一中援用天台家的「性具善惡」之說，解釋〈夜摩天宮偈讚品〉說（大正35・658c）：「心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作衆生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊。（中略）是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」《演義鈔》卷四十二又說（大正36・323c）：「此即涅槃經意，天台用之，以善惡二法同以眞如而爲其性，（中略）故無盡也。」《演義鈔》卷一解釋〈疏序〉「眞妄交徹即凡心而見佛心」句又說（大正36・8b）：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有衆生等。」皆是其例。

宋・淨源錄疏註經以後，明世宗嘉靖年間（1522～1566），有妙明法師，釐經入疏，釐疏入鈔，成《華嚴疏鈔會本》，鐫板流通，存武林（杭州）昭慶寺，世稱昭慶本。現行《續藏》本（⑧～⑪），即以此爲底本，但眞可的弟子道開在神宗萬曆年間（1573～1619）撰《藏逸經書標目》評斥昭慶本說：「起止配合，率多牽强。」到熹宗天啓年間（1621～1627），嘉興葉祺胤，即以《南藏》別行本校訂昭慶本重刻，《玄談》八卷，《疏鈔》八十卷，收入嘉興《續藏》。淸龍藏本及金陵刻經處的刊本，都係以此本爲底本。但以原來刪節不全，會合不當，所以龍藏本及金陵本都跟著有訛略。1939年華嚴疏鈔編印會，廣泛搜集藏本及其他流通本，參互校勘，簡擇異同，經過六年而編印告成，可稱爲《疏鈔》較善的刊本。此外關於《疏鈔》的「懸談」部份述作，有遼・鮮演撰《華嚴經談玄決擇》六卷（現闕初卷），元・普瑞撰《華嚴懸談會玄記》四十卷等（《頻伽藏》收有《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》二十九卷，實在也是一種《疏鈔》的「懸談」部份會本，卷首有〈疏鈔序〉的註解一段，大概是編者所撰）。（黃懺華）

華嚴經傳記

五卷。唐・法藏撰。又作《華嚴經纂靈記》、《華嚴傳之記》、《華嚴傳記》、《華嚴經傳》、《華嚴傳》。收在《大正藏》第五十一册。本書係《華嚴經》之部類及傳譯、講解、諷誦等有關人物事蹟之集錄。凡立十門，即：

(1)**部類**：述《華嚴經》之三部原本及其品（章）數，並述龍樹入龍宮受持該書之傳說。

(2)**隱顯**：述龍樹傳出該經後，印度弘護之大略，及初傳中國之略史。

(3)**傳譯**：記《華嚴經》三位翻譯家東晉・佛馱跋陀羅、唐・地婆訶羅及實叉難陀之傳記與譯《華嚴》之經過。

(4)**支流**：錄《華嚴經》之其他節譯本及僞託本。

(5)**論釋**：記疏釋《華嚴經》之梵漢論著，並附有關譯撰者之事蹟。

(6)**講解**：述東晉至唐代以敷弘《華嚴經》著稱之十七名僧人事蹟。

(7)**諷誦**：敍十一位佛教緇素諷誦《華嚴經》之事蹟。

(8)**轉讀**：記擅長以音律唱誦《華嚴經》僧俗九人之感應事蹟。

(9)**書寫**：述書寫《華嚴經》僧俗六人之感應事蹟。

(10)**雜述**：著錄有關《華嚴經》之撰述十五種。

又，據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》所載，法藏輯《華嚴經傳》五卷，又名《纂靈記》；然書未撰畢，法藏即示寂，故由門人慧苑、惠英等人續成。由此推知，《纂靈記》爲本書之別名。然亦有別記此二書者，如《新編諸宗教藏總錄》卷一除列《華嚴傳記》五卷外，別出慧苑述《纂靈記》五卷；《佛典疏鈔目錄》卷上則列《華嚴傳》二卷，賢首述，《纂靈記》十卷，慧苑述。蓋此二本原爲同書，後世以慧苑加筆之故，乃名《纂靈記》

，以與法藏原本區別。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》〈雜記部〉。

華嚴五教止觀

一卷。相傳為唐・杜順撰。又稱《華嚴教分記》、《五教分記》。收在《大正藏》第四十五冊。旨在述說華嚴五教觀門的趣入次第。內謂行人修道簡邪入正止觀法門有五：

⑴**法有我無門**：為小乘教之止觀，闡明先以十八界之分別觀對治即身離身之我執。

⑵**生即無生門**：為大乘始教之止觀，闡明以無分別空觀更對治法執。

⑶**事理圓融門**：為大乘終教之止觀，謂觀空有二門本無互障礙，眞如理性與生滅事相自在圓融。

⑷**語觀雙絕門**：為大乘頓教之正觀，觀離諸言論與心行，唯存眞如與眞如智。

⑸**華嚴三昧門**：為一乘圓教之止觀，說明觀一多相即相入、一成一切成，可趣入究竟重重無盡、法界緣起之三昧海。

五教觀門為華嚴宗小、始、終、頓、圓五教判之先驅，頗受重視。

本書在古時傳為杜順（557～640）之作，但文中用及杜順寂後始返唐的玄奘的譯語，又有武周・垂拱元年（685）所改稱之「佛授記寺」之寺名，且其所說幾與法藏《華嚴遊心法界記》相同，因此有謂本書應是法藏所撰《華嚴遊心法界記》之草稿本。

華嚴金師子章

一卷。唐・法藏撰。又稱《大方廣佛華嚴金師子章》，略稱《金師子章》。收在《大正藏》第四十五冊。係以金製獅子之喻，說明華嚴法界緣起的深理。關於本書的撰述由來，依《宋高僧傳》卷五所載，謂賢首大師法藏奉則天武后之勅命，至長生殿說華嚴妙旨，而武后茫然不解。師乃指殿隅金師子，喻釋無盡緣起玄旨、六相圓融祕奧，武后遂豁然開悟，後結集其語而編成此書。

全書內容凡立十門，即：

⑴**明緣起**：說金無自性，隨工匠之緣而有師子相起，以金譬喻眞如不守自性，將匠喻為生滅隨順的妄緣。

⑵**辨色空**：說師子不有，金體不無。

⑶**約三性**：即將師子之情有、似有與金性不變配屬徧計、依他、圓成三性。

⑷**顯無相**：彰顯除金之外，師子相不可得之意。

⑸**說無生**：說明師子雖有生滅，金體本無增減。

⑹**論五教**：約師子之緣起論五教之別。

⑺**勒十玄**：以金與師子之各種本質、相狀配合十玄門而詮解緣起無礙之理。

⑻**括六相**：以六相之義理闡述圓融之理趣。

⑼**成菩提**：說見師子時，即見一切有為法本來寂滅之理，離諸取捨即流入薩婆若海。

⑽**入涅槃**：闡明若能見「師子」與「金」之二相俱盡，則煩惱不生，永捨苦源。

本書註疏有《章註》一卷（承遷）、《雲間類解》一卷（淨源）、《光顯鈔》二卷（高辨）等。其中，《雲間類解》異於其他註疏，所用名稱亦依智儼之古十玄，然次序與《探玄記》之新十玄完全相同。

◉附：馮友蘭〈法藏之金師子論〉（摘錄自《中國哲學史》第二篇第八章）

現象世界中，每一事物，皆是眞心全體。由此而言，則師子亦眞心全體也。故「金與師子，同時成立，圓滿具足；名同時具足相應門。」

「一即一切，一切即一。」「理不礙事，純恒雜也；事恒全理，雜恒純也。由理事自在，純雜無礙也。」（《華嚴義海百門》〈鎔融任運門〉明純雜條，《大藏經》卷四十五）現象世界中，每一事物，皆是眞心全體，即每一事皆是全理也。就師子眼是眞心全體之一點而言，則可謂師子眼是一切，則師子眼為雜；亦可謂一切皆是師子眼，則師子眼為純。如此，

「一一皆雜，一一皆純」，一一皆爲「圓滿藏」，「名諸藏純雜具德門」。

眞心爲一，現象爲多。就一方面言，每一現象皆爲眞心全體所現，則一即多，多即一，所謂「一全是多，方名爲一，又多全是一，方名爲多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多，艮以非多，然能爲一多；非一，然能爲多一。」（《華嚴義海百門》〈鎔融任運門〉了一多條，《大藏經》卷四十五）然若就另一方面言，則現象自是現象。金是理，師子是事；金是一，師子是多。「各住自位」，即各自有其地位。一多雖相容無礙，而自有不同，故「名一多相容不同門」。

自一方面言，現象世界中，每一事物，皆爲眞心全體所現，所謂一即一切，一切即一。「耳即鼻，鼻即舌」。但自又一方面言，每一事物，只是每一事物，耳只是耳，鼻只是鼻，「自在成立，無障無礙」，故「名諸法相即自在門」。此與「一多相容不同門」，同注意於各現象之各有自相；但彼就眞心與現象之異說，此就各現象之異說。

吾人若注意於現象世界中諸事物，則事物顯而本體隱；吾人若注意於本體，則本體顯而事物隱，此「名祕密隱顯俱成門」。

然則本體與事物，或一或多，或純或雜，或有力或無力，或爲此或爲彼，或爲主或爲伴。主伴者，《華嚴還源觀》云：「謂以自爲主，望他爲伴；或以一法爲主，一切法爲伴；或以一身爲主，一切身爲伴。」（〈起六觀門〉，《大藏經》卷四十五）若吾人注意於師子，則師子即爲主，其餘一切皆爲伴也。雖有如此不同，而皆互不相礙，此「名微細相容安立門」。

現象世界中，每一事物，皆是眞心全體所現。眞心包羅一切事物；故現象世界中，每一事物，亦包羅一切事物。此一事物，不但包羅一切事物，並且將每一事物中所包羅之一切事物亦包羅之。彼每一事物中所包羅之一切事物，亦各各包羅一切事物，所謂「一一毛中，皆有無邊師子；又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。」《宋高僧傳》謂法藏「又爲學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一。相去一丈餘，面面相對，中安一佛像。燃一炬以照之，互影交光，學者因曉刹海涉入無盡之義。」（卷第五，《大藏經》卷五十）蓋每一鏡中，不止有彼鏡之影，且有彼鏡中之影之影也。因陀羅網爲一珠網，每一珠中現一切珠，又現一切珠中之一切珠，如是重重無盡，此「名因陀羅網境界門」。

說師子以喻現象，即眞心之生滅門；說金體以喻本體，即眞心之眞如門也。眞心不覺故動，而有生滅。不覺，即無明也。以上二門，但各就眞心之一方面講；若合兩方面言之，則生滅與不生滅和合，即阿賴耶識也。說比喻以顯眞理，「名託事顯法生解門」。

一念爲眞心全體所現，九世亦眞心全體所現；故一念即爲九世，九世即爲一念。《華嚴義海百門》云：

「融念劫者，（中略）由一念無體，即通大劫；大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界，佛及衆生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法，依心而現。念既無礙，法亦隨融。是故一念即見三世一切事物顯然。經云：『或一念即百千劫，百千劫即一念。』」（〈鎔融任運門〉融念劫條，《大藏經》卷四十五）

此所謂九世同爲一念。然若就一念中分別，亦不妨有九世；此「名十世隔法異成門」。

總之，一切皆眞心所現，「各無自性，由心迴轉」，此「名唯心迴轉善成門」。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷三十九；《佛祖歷代通載》卷十五。

華嚴圓融念佛

南宋華嚴宗僧圓澄義和所提倡的法門。義和主張華嚴思想中應融入淨土念佛思想。並著《華嚴念佛三昧無盡燈》一書加以倡導。宋代儒學復興，佛教諸派逐漸衰落，但是，禪宗與

淨土宗仍然盛行不墜。其中，淨土宗更深入民間。而淨土信仰則多依附禪、天台諸宗而流行，故形成台淨融合、禪淨雙修等風氣。義和所倡導的華嚴圓融念佛，亦爲此中之一型。

◉**附：義和〈華嚴念佛三昧無盡燈序〉**

六道凡夫三乘賢聖，其根本悉是靈明清淨，一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名衆生。但此心靈妙自在，不守自性故，隨迷悟之緣，作業受苦，名曰衆生；修道證眞，遂名諸佛。

佛憫衆生顚倒妄想，執著而不證得，於是稱法界性，說《華嚴經》，欲令衆生知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。至於善財證入法界，參諸知識，最初吉祥雲比丘教以無礙智慧念佛門，又解脫長者教以唯心念佛門，又普遍吉淨光夜神教以觀德相念佛門。其後華嚴諸祖慮念佛者莫得其要，於善知識解脫門中復設諸門，意使諸佛與衆生交徹，淨土與穢土融通，法法彼此該收，塵塵悉包遍法界，相即相入，無礙圓融。儻得其門，則等諸佛於一朝；不得其門，則徒修因於曠劫。

夫不龜手之藥一也，有終身洴澼絖者，有裂土而封者。蓋用有工拙，而利有大小，念佛法門一也。有涉時之久，致力之多，而平素失其指歸，逮乎垂亡，他境强奪鮮能超邁，此終身不免於洴澼絖之謂也。唯華嚴觀行，得圓至功於頃刻，見佛境於塵毛。諸佛心內衆生，新新作佛；衆生心中諸佛，念念證眞，至簡至易。雖然諸佛拔苦與樂之心一也，不思議力一也，唯西方彌陀世尊接引娑婆衆生願力偏重，即本師故。是以流通經中，普賢行願獨指彌陀，極爲至切。

（義和）晚年退席平江能仁，遍搜淨土傳錄與諸論讚，未嘗有華嚴圓融念佛法門。蓋巴歌和衆，雪曲應稀，無足道者。嗚呼！不思議法門散乎大經與疏記之中，無聞於世，離此別求，何異北轅而之楚耶！於是備錄法門，著爲一編，使見聞者不動步而歸淨土，安俟階梯，非思量而證彌陀，豈存言念。諸佛則背塵合覺故明，衆生則背覺合塵故昏，欲使冥者皆明，明終無盡，因目其篇曰無盡燈云爾。乾道元年九月望，臨安府慧因院華嚴教觀義和序。

華嚴經探玄記

二十卷。唐・法藏（643～712）述。又作《華嚴探玄記》、《探玄記》、《探玄》、《華嚴經疏》。收在《大正藏》第三十五册。本書敍述舊譯《華嚴經》之要義，並解釋經文。內容首先闡明歸敬序及總序，其次分十門解釋《華嚴經》。此十門即：

⑴**明教起所由**：將《華嚴經》教法興起的理由，分爲法爾故、願力故等十項目述說。

⑵**約藏部明所攝**：顯示佛教聖典有經、律、論三藏及聲聞、菩薩二藏，或十二部經等類別，並作解說。據此以明《華嚴經》在佛教聖典上佔何種地位。

⑶**顯立教差別**：敍述中國、西域的代表性佛教觀，闡明華嚴宗的教判——五教十宗。

⑷**簡教所被機**：敍述《華嚴經》對教之機根。

⑸**辨能詮教體**：以十門敍說《華嚴經》之教體。

⑹**明所詮宗趣**：論述《華嚴經》之宗趣，首先介紹五位古德之說，其次敍說以因果緣起、理實法界爲其宗。

⑺**釋經題目**：詳細解析經題「大方廣佛華嚴經」之意趣。

⑻**明部類傳譯**：敍述《華嚴經》之種類、註釋書、異本別譯及翻譯之始末。

⑼**辨文義分齊**：敍述華嚴宗究極的世界觀——十玄門。

⑽**隨文解釋**：註解經文。

本書係法藏仿其師智儼之《華嚴經搜玄記》而作，二書同爲註釋舊譯《華嚴經》之名著。新羅・崔致遠在其所撰《法藏和尚傳》中評云（大正50・282b）：「先搜則艱矣，後探則便焉。」意謂《搜玄記》文章簡略，因此文

意較難索解。而《探玄記》之解釋詳細入微，對研究者頗為方便云云。至於本書的撰述年代，作者於《寄海東書》中嘗云：「華嚴探玄記二十卷，兩卷未成。」而於本書卷一〈部類傳譯〉中敍述實叉難陀翻譯新譯《華嚴經》之記事云（大正35·123a）：「今現於神都，更得于闐國所進華嚴五萬頌本，並三藏至神都現翻譯。」按新譯《華嚴經》之翻譯，始於證聖元年（695），而於聖曆二年（699）完成。據此推定，本書係法藏於四十五歲至五十歲間所作。

◉附：鎌田茂雄〈華嚴學的典籍及研究文獻〉（摘錄自《華嚴學論集》）

法藏之《探玄記》二十卷極為重要，是瞭解《華嚴經》的必讀之書。此《探玄記》不僅解釋《華嚴經》；其卷一所述的判教及教義等，與《五教章》同樣的，是瞭解法藏之華嚴思想的絕佳材料。日譯本方面，坂本幸男的《探玄記》（《國譯一切經》〈經疏部〉六～九），是一部優秀的作品，頗值得參考。

有關《探玄記》的註釋，雖然有很多日本學者加以註釋，不過，其中最權威的，仍推凝然的《探玄記洞幽鈔》，遺憾的是缺少首卷到卷四十五。其次，對凝然有影響的宗性，也有部分註釋書，即《三十講疑問論義抄》（現存四卷、東大寺）、《第十一卷文集》、《第十四卷尋要抄》、《要文抄》。

〔參考資料〕 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》；《新編諸宗教藏總錄》卷一；《華嚴宗經論章疏目錄》。

華嚴經搜玄記

五卷（每卷分上下）。唐·智儼（602～668）撰。全稱《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，略稱《華嚴經略疏》、《搜玄記》、《搜玄》。係舊譯《華嚴經》之註釋書，收在《大正藏》第三十五冊。

據《華嚴經傳記》卷三所述，智儼於終南山至相寺從智正學華嚴時，讀光統律師慧光之《華嚴經疏》而悟得一乘無盡緣起之理，又由於一異僧之啟示而研索《十地經》之六相義，經一、兩個月後乃大有所悟。遂立教分宗而製《搜玄記》，當時智儼為二十七歲。由此可推測，本書是撰於唐·貞觀二年（628）。

本書卷首，略記《華嚴經》之傳譯，其次以五門詮解文義。即：

(1)**歎聖臨機德量由致**：闡明如來大聖之德智圓通無礙。

(2)**明藏攝分齊**：敍說《華嚴經》為三藏中之修多羅藏所攝，為二藏中之菩薩藏所攝，為漸頓圓三教中之頓圓二教所攝。

(3)**辨教下所詮宗趣及能詮教體**：首先敍說所詮宗趣有總別二種，其次解釋能詮教體有五義。

(4)**釋經題目**：解釋「大方廣佛華嚴經世間淨眼品」之字義。

(5)**隨文解釋**：初總料簡教之分齊，次別釋文分齊。

其中，前四門可說是玄談，至第五門始將《華嚴經》三十四品，各設辨名、來意、宗趣、釋文四科加以解釋，以明其大要。

本書不論是從教判方面看，或是從唯心說之理解方面看，都可知係以地論南道派思想為基礎。並且，與淨影寺慧遠在思想上有強烈的共通性。智儼晚年所著的《五十要問答》及《孔目章》，在思想上即是繼承本書。又，法藏所著的《華嚴經探玄記》亦以本書為依據。

〔參考資料〕 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》；《續修四庫全書提要》。

華嚴一乘十玄門

一卷。隋·杜順說，唐·智儼撰。又稱《華嚴十玄章》。收在《大正藏》第四十五冊。本書係依海印三昧之所現而開立十門，以發揮玄旨。所謂十門，即(1)同時具足相應門，(2)因陀羅網境界門，(3)祕密隱顯俱成門，(4)微細相容安立門，(5)十世隔法異成門，(6)諸藏純雜具

德門，(7)一多相容不同門，(8)諸法相即自在門，(9)唯心迴轉善成門，(10)託事顯法生解門。此十門各具教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、法智師弟、主伴依正、逆順體用、隨生根欲性等十義。合計總成百門，以顯示重重無盡之玄義。

又，十玄緣起為華嚴教學之精華，歷代祖師均傾力研究，智儼《華嚴經搜玄記》、賢首《五教章》、《華嚴經探玄記》、《文義綱目》及其後諸師之著述亦皆有提及。其中，《搜玄記》所列十玄門次第，全同於本書。蓋立十玄門說法界緣起，係智儼之創見，法藏、澄觀等承繼其說，或稍稍改變順次，或有增減，然皆植基於智儼之所說。

此書末尾附有楊文會記。其註疏有李通玄《玄義》一卷、仲希《註》一卷等。

〔參考資料〕《續修四庫全書提要》；小林實玄《華嚴一乘十玄門講讚》。

華嚴五十要問答

二卷。唐・智儼撰。又稱《華嚴問答》、《要義問答》、《略疏》。收在《大正藏》第四十五冊。係以問答體論述《華嚴經》之五十三要義，問題則不依經文先後，大義先釋果德，次明心識、修行法則。皆約小乘、三乘、一乘釋會衆說，使無乖諍。

智儼詮解《華嚴經》之著述，有《華嚴搜玄記》、《華嚴孔目章》及本書。其中釋相極簡略者為《搜玄記》，相對於此，本書對《華嚴經》之要義，有極詳細的議論，常以小、始、終、頓、圓五教之立場判釋，或依小乘、三乘、一乘之立場考察。書中曾引用玄奘所譯（659年）之《成唯識論》。故今之學界推定本書為智儼五十八歲之後所撰。又，智儼之《搜玄記》中，未見有五教判，僅繼承光統之頓、漸、圓三教判。由此可知，小、始、終、頓、圓之五教判係在本書始告成立。

華嚴經疏論纂要

一二〇卷。清・道霈著。為《華嚴經》之註釋書。

清代學僧道霈熟玩澄觀《華嚴經大疏鈔》、李通玄《新華嚴經論》，認為《疏鈔》窮源極委，章句分析，不唯是《華嚴經》之標準，實乃世尊一代時教之標準，《論》則廣論佛意，會歸自心，實乃宗門之祕奧。自古以來，禪者喜讀《論》而不知《疏鈔》之廣大精微，講者喜讀《疏鈔》而不知論之直捷痛快。實則此二者皆有所失。因此，道霈將二書配列於《華嚴經》文之末而出版，此即本書刊行之緣由。

本書在清代似未見盛行，至清末其書已不多見，及1929年，弘一於福建鼓山湧泉寺發現本書，乃重印流通，並將若干部送與日本各寺院。台灣方面，大約在1970年代之後，有影印本行世。此外，台灣刊行之《佛教大藏經》、《大藏經補編》皆曾收錄此書。

華嚴遊心法界記

一卷。唐・法藏撰。收在《大正藏》第四十五冊。內容根據杜順《五教止觀》，闡明華嚴宗之觀門。但所釋與《五教止觀》略異其趣。即本書雖亦分別法是我非門、緣生無性門、事理混融門、語盡理顯門、法界無礙門等五門，以闡明觀法，揭示五教各門之教判，但於其次之隨門廣釋段中，則改前四門之稱為(1)入三科法門方便，(2)入諸法皆空相無不盡方便，(3)入事理兩門圓融一際方便，(4)入語言道斷心行處滅方便。並以前四門為第五門之方便門。依此意，乃可見同別無礙之一圓教觀。又，雖謂四門為方便，但各門在當位時，為能入之方便，即亦有五教為各自觀門之義，並謂除直入者之外，當用前方便。總言之，本書雖承襲自《五教止觀》，然而亦有其個別的特色。

此書於唐末五代兵亂時即散佚不傳，後由日本・雅山以其師白老人之正本校訂本，於享保六年（1721）刊行，此即今之流傳本，附有雅山、鳳潭之序文。

註疏有《錄》三卷（芳英）、《義翼》三

卷（眞徹）、《講辨》三卷（律藏）、《講錄》一卷（熱田靈知）、《備講》一卷（實道）。

虛空（**梵**ākāśa，**藏**nam-mkhaḥ）

㈠**七十五法之一，百法之一**：無爲法之一種。指不礙他，亦不爲他所礙；無開避，又能容一切法者，即今人所謂之空間。小乘視其爲無爲法，故亦稱虛空無爲。經論中，多用其於譬喻，故其義亦多，略如下列：

⑴**橫遍之義**：指橫無邊際，如北本《涅槃經》卷二十二云（大正12·495b）：「猶如虛空，無處不有，如來亦爾，遍一切處。」《淨土論》云（大正26·230c）：「究竟如虛空，廣大無邊際。」

⑵**豎常之義**：指豎無變易，如北本《涅槃經》卷三十七云（大正12·581a）：「虛空無故，非三世攝；佛性常故，非三世攝。」

⑶**無礙之義**：指虛空不爲任何物所障礙，北本《涅槃經》卷三十七云（大正12·581a）：「如世間中，無罣礙處，名爲虛空。」又如《讚阿彌陀佛偈》云（大正47·421a）：「光雲無礙如虛空。」

⑷**無分別之義**：指虛空無親疏、遠近、愛憎之差別，北本《涅槃經》卷十六謂（大正12·461b）：「譬如虛空，無有父母、兄弟、妻子，乃至無有衆生壽命，（中略）菩薩摩訶薩見一切法，亦復如是，其心平等，如彼虛空。」又如《淨土論》云（大正26·232a）：「同地、水、火、風、虛空，無分別故。」

⑸**容受之義**：指寬廣含容一切，無所餘，如北本《涅槃經》卷十六云（大正12·462a）：「譬如虛空，廣大無對，悉能容受一切諸法。」

虛空雖是所謂的空間，然說一切有部以之別有實體，與空界有別，亦即以之爲空界之增上緣；經量部則不立虛空與空界之別，亦即無所觸者即名爲虛空，非別有實體；大乘則謂虛空等無爲法乃是假有，離色心等雖非別有其體，然一依識變，二依法性，假施設爲有。所謂依識變者，即曾聞說虛空之名，由數習分別之力，心等生時，似虛空等無爲相現，此名虛空。此雖屬有爲，然所現之相，前後相似，無有變易，故假說爲常。依法性者，謂空無我所顯之眞如，雖心言路絕，然其體離諸障礙，故名虛空。此與擇滅無爲等相同，皆依眞如而假立者。又，《宗鏡錄》卷六說虛空有無障礙、周徧、平等、廣大、無相、清淨、不動、有空、空空、無得等十義，將之比況爲眞如之理。印度外道中，口力論師以虛空爲萬物之眞因，謂由虛空生風，乃至由地生種種藥草，由藥草生五穀生命；若還沒虛空，名爲涅槃，虛空是實，是常，是一，是涅槃因。

㈡「**空界**」**的別稱**：六界之一。又名空界之色，或相對於無爲虛空，而名有爲虛空。指離物體而無任何物存在之處。《俱舍論》卷一云（大正29·6c）：

「諸有門牕及口鼻等內外竅隙，名爲空界。如是竅隙，云何應知？傳說竅隙即是明闇。非離明闇竅隙可取。故說空界以明闇爲體。應知，此體不離晝夜，即此說名隣阿伽色。傳說，阿伽謂積集色，極能爲礙，故名阿伽。此空界色，與彼相隣，是故說名隣阿伽色。有說阿伽即空界色。此中無礙，故名阿伽。即阿伽色餘礙相隣，是故說名隣阿伽色。」

《瑜伽師地論》卷五十四（大正30·599b）：

「明闇所攝造色說名空界。此亦二種：㈠恆相續，㈡不恒相續。若諸有情所居處所常闇常明，名恒相續；餘不爾處，非恆相續。當知，此亦依止色聚。又此空界，光明攝者，名爲清淨，隙穴攝者，名不清淨。」

關於空界與虛空的差別，依《大毗婆沙論》卷七十五所載，虛空非色，空界是色；虛空無見，空界有見；虛空無對，空界有對；虛空無漏，空界有漏；虛空無爲，空界有爲。不過，經典中亦有稱空界爲虛空者，如：「世尊以手摩捫虛空」、「鳥歸虛空」、「虛空無鳥跡」等皆是。

◉附：〈虛空〉（摘譯自《哲學事典》）

印度哲學用語。在《奧義書》中，謂虛空爲一包容地、水、火、風之場所。由於認爲地、水、火、風爲阿特曼，因此虛空也被視爲是阿特曼。耶若婆佉（Yajñavalkya）更進一步認爲虛空包含了風、空、乾達婆城、太陽、月亮、星星、神、因陀羅、生主（Prajāpati）、梵，是宇宙的統一者，且謂從其內在性而言，虛空可謂爲不壞者（akṣara）。換句話說，虛空就是包容一切、支配一切的大法則。

耆那教將虛空區別爲靈魂（jīva）、非靈魂（ajīva）二者（後者包含法、非法、虛空、物質）。彼等並認爲虛空是能令靈魂、法、非法、物質四者成立活動的大空處，是唯一、無限、常住、無作。勝論派說虛空爲九實（地、水、火、風、空、時、方、我、意）之一，是聲（śabda）的主體。

〔參考資料〕　《法蘊足論》卷十；《順正理論》卷二；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三；《大乘義章》卷二；《百論疏》卷下；《俱舍論光記》卷一（末）；《瑜伽論記》卷十四（下）。

虛雲（1840～1959）

清末民初之著名禪師。原籍湖南湘鄉人，生於福建泉州。俗姓蕭。初名古巖，又名演徹，字德清，別號幻游。生而茹素，不樂世典，見佛像、佛書則喜。咸豐六年（1856），父爲娶田、譚二氏。師與二氏同居而無染，並爲說法。八年，偕弟富國禮鼓山湧泉寺常開披剃。次年依鼓山妙蓮受具足戒。此後，行脚天涯，參訪學道，遍參金山、高旻、天童、天寧諸名刹，巡禮佛教四大名山。光緒二十一年（1884）住江蘇高旻寺。臘月初八在沸水濺手，茶杯落地時大悟。

光緒二十六年去北京，適値八國聯軍入侵，即隨清帝后一行至西安。越二年，經終南山入川，轉赴西藏，折至雲南大理，重興鷄足山迎祥寺（即祝聖寺）。光緒三十年前往泰國、檳城等地，考察東南亞佛教。1920年重興昆明西山華亭寺，改名雲棲寺。歷任福建鼓山、廣東南華、雲門諸大寺住持。1953年被推爲中國佛教協會名譽會長；同年，應請復興江西雲居山眞如寺。1959年圓寂於雲居山，世壽一二〇。

師一生說法度生，感應道交，所作所爲，無一爲己，到處開荒，修葺寺廟。不主持現成寺院，不受豐腴供養。四衆弟子前後得戒者萬餘人，乞戒皈依者百十萬人，手興大小梵刹數十所。又，師於鼓山傳法曹洞，兼嗣臨濟，中興雲門，匡扶法眼，延續潙仰，以一身而繫五宗法脈。師之禪觀、苦行、操守，皆甚爲世人所推，堪稱近代中國禪宗代表人物之一。著有《楞嚴經玄要》、《法華經略疏》、《遺教經註釋》、《圓覺經玄義》、《心經釋》等，然咸毀於「雲門事變」。今僅存法語、開示、書問、詩歌，後人編爲《虛雲和尚法彙》、《虛雲和尚法彙續編》。

◉附：拙編〈虛雲和尚行業記〉（摘錄自《禪》雜誌，1989年第三期）

虛雲和尚名滿天下，望重宗門，海內外談禪者莫不仰爲泰斗。他一生尋師訪道，參禪見性；復興名藍古刹，倡導農禪道風；弘揚佛法，利濟羣生，悲深願大，心堅行苦，孜孜矻矻，至老不移，深受佛教徒及社會人士的尊仰與欽敬。

筆者不敏，障深慧淺，聞道於童年，遇師於晚景。憶自1951年春於雲門依止納具，至1959年老人於雲居茅蓬示寂，春秋十易，或親炙教益於麈拂棒喝之下，或隨侍巾瓶於燕山楚水之間，期許有加，道業未成。對於老人言教事蹟，向所留心。1962年秋，曾有《虛雲和尚法彙續編》之輯。茲不揣陋劣，述其行業，冀發幽光於萬一，昭信史於千齡。

虛雲和尚名古巖，又名演徹，字德清，晚年自號虛雲、幻遊，祖籍湖南湘鄉縣，俗姓蕭，父玉堂，生母顏氏，庶母王氏。因其父在福

建做官，所以虛雲和尚出生在福建泉州。他出生後不久，其生母顏氏夫人即去世，乃由庶母王氏夫人撫育。十三歲時隨父回湖南湘鄉。自幼不喜葷腥，見三寶物即生歡喜心，喜讀佛書。十七歲時萌出家之念，乃與堂弟一起出走南嶽，行至半途，被家人截回。父母爲了打消他想出家的念頭，强其離湘至閩，並命與田、譚二氏成婚。雖如此，同居而無染，處濁而不緇，出塵之志益堅。十九歲時，又潛往福州鼓山湧泉寺從常開法師披剃出家。次年，依妙蓮（1844～1907）和尚受具足戒。

中國佛教叢林晚近以來，按其住持人選產生的方式而分爲傳賢、傳法、子孫三種類型，鼓山即爲傳法叢林，且臨濟、曹洞二宗並傳，虛老受戒後，頗受妙蓮和尚器重，遂於光緒十八年（1892）受臨濟衣鉢於妙蓮和尚，爲臨濟宗四十三世；受曹洞衣鉢於耀成和尚，爲曹洞宗四十七世。筆者曾親見虛老接法時法卷二件，虛老接法的年代即根據法卷的記載。

虛老在青年時期，志篤行堅，苦心向道。他雖然出生在富貴家庭，出家後一切放下，苦節自勵。在鼓山隱居岩洞多年，冬夏一衲，並且常以野菜充飢。。

虛老二十四歲時，其父親玉堂公在湖南湘鄉病逝，庶母王氏遂領田、譚二氏於湘鄉觀音山削髮爲尼。庶母王氏法名妙淨，田氏法名眞潔，譚氏法名淸節。虛老知此消息，悲喜交集。悲者父亡而未盡孝，喜者一家歸佛，共結菩提勝因，可免後顧之憂。從此虛老即離岩洞，回湧泉寺服勞事衆，曾任水頭（叢林專司擔水之職）、園頭（專司種菜）、行堂（食堂服務）等苦行職事，前後四年，手胼足胝，不以爲勞。

二十七歲離鼓山，先後在浙江天台山、普陀山、天童寺、阿育王寺、杭州三天竺、常州天寧寺、鎭江金山寺、揚州高旻寺等名山大刹，從融鏡、敏曦、天朗、觀心、大定、朗輝諸老宿研習經教，參究禪宗。爲報父母養育之恩，虛老曾三步一拜從普陀山一直拜到山西五台山，歷時三年，才圓滿成就這深心大願。途中風霜雨雪，疾病飢寒，行人之所難行，忍人之所難忍，艱苦備嘗，道業日隆。此後又參訪陝西終南山、四川峨眉山、拉薩三大寺，並由西藏至印度、錫蘭（今斯里蘭卡）、緬甸等國，朝禮佛蹟。由緬甸回國，朝拜雲南鷄足山，經貴州、湖南、湖北等地，禮安徽九華山，再至揚州高旻寺參加禪七法會。此次禪七由赤山法忍和尚主七，一連十二個禪七，共計八十餘天。虛老在此期間，精進勇猛，以悟爲期。進堂二十餘天後，工夫落堂（定境現前，妄念頓息），晝夜如一，行動如飛。某日夜晚放養息香時，忽睜眼見大光亮，如同白晝，見河中行船，上下遠近皆悉了然。自知是參禪工夫純熟的境界，置之不理。至第八七的第三晚六枝香開靜時，護七師倒開水冲到手上，茶杯落地，一聲破碎，使疑根頓斷，如從夢醒，悟透禪關，因述二偈以記悟境：

「杯子撲落地，響聲明瀝瀝，
虛空粉碎也，狂心當下息。」

「燙著手，打碎杯，家破人亡語難開，
春到花香處處秀，山河大地是如來。」

光緒二十七年（1901）至終南山結茅潛修，與戒塵（1871～1948）法師結爲同參（見戒塵撰《關中寱語》），有聯袂偈一首：「孤身遊世兄弟無，暗悲獨自向外馳。」（虛雲句）「禪兄若欲有此念，相結蓮友睹吾師。」（戒塵句）自後數十年兩人在弘法事業上相互扶持，情同手足。光緒二十九年（1903），二人同時離終南山，朝峨眉山後至鷄足山。虛老在昆明江南會館閉關，戒塵爲護關。三年出關，再至鷄足山，大覺寺道成長老請虛老主持鉢盂庵，改建十方叢林，由戒塵襄理寺務，自往南洋等地募緣建寺。至宣統元年（1909）自北京請得《龍藏》全部回鷄足山，敕改鉢盂庵爲護國祝聖寺。

宣統元年（1909）虛老庶母王氏（出家後法名妙淨）在湖南觀音山留偈西逝，享年六十餘歲，出家十六年。民國壬戌（1922）陳榮昌

撰《妙淨尼留偈記》誌其事，虛老爲之樹碑於雲南昆明華亭寺，至今猶存。

宣統三年（1911），革命軍興，清政權被推翻，革故鼎新，民國肇建。時李根源任雲南省革命軍協統。李素惡諸方僧徒不守戒律，率兵進駐鷄足山悉檀寺，毁金頂鷄足天王銅像及佛殿，並指名要捕虛老問罪。虛老置個人安危於度外，直詣軍門，同李根源往復論辯，終使李氏開顏致敬，停止毁寺逐僧之舉。自後李氏皈依佛教，數十年護持法門，老而彌篤。當時佛教界有中華佛教總會之籌，虛老由滇至滬，參與其事。後爲保護廟產事，又偕寄禪和尚同至北京。事未息而寄禪和尚在法源寺示寂，遂又扶柩至滬，旋回滇成立佛教會滇省分會。1918年自南洋迎請玉佛回祝聖寺供養。其後常至昆明等地講經說法，主持水陸道場，深得雲南督軍唐繼堯等人的歸信，法緣之盛，同世罕匹。至1920年，祝聖寺興建工程大體告竣，應滇督唐繼堯之請，移錫昆明華亭寺，重興古刹，改名雲棲寺。後掘地基而得「雲棲」殘碑，無心合古，亦宿緣也。住華亭寺期間，衆弟子曾爲虛老六十壽辰舉行隆重慶典，至今寺內尚存當時門弟子奉獻之壽屏多幅。虛老在此十載辛苦，百廢俱興。1929年應福建省主席楊幼京之請，回鼓山任住持。講經傳戒，整頓寺規，創辦戒律學院，恢復禪堂規則，修建頹廢殿宇，整理經版文物，除舊布新，艱苦備嘗。

1934年，應廣東諸護法及李漢魂將軍之請，虛老移錫曹溪，主持重興六祖道場南華寺。1936年，林森、蔣介石、居正等巡禮南華，並各捐俸助修殿堂。當時日軍侵華，國難當頭，全國處於抗戰救亡緊急關頭，虛老提議全寺大衆每日禮懺二小時，爲我前線官兵祈福消災；全體大衆減省晚食，節積餘糧，獻助國家賑濟災民。1940年，廣州淪陷。1941年，曲江縣嚴重缺糧，飢民甚衆，虛老乃將諸方善信供養的果資二十多萬元，悉數交與粵省政府以爲賑濟災民之用。1942年於南華寺東建無盡庵，以爲比丘尼道場。這年冬天，國民政府主席林森等派屈映光等到粵，請虛老赴重慶主持「護國息災大悲法會」。十一月六日由南華寺啓程，至1943年一月二十六日法會圓滿，歷時三個多月。法會在慈雲寺、華巖寺同時舉行。期間，名公巨卿贈給虛老的名貴古玩及字畫等，共五大箱，於歸途中分贈各地寺廟，自己不留一物。侍者問之，虛老以「徒費保存，徒亂人意」爲答。所收果資，亦命侍者一一登記，移作南華寺修建海會塔之用。

1943年冬，南華寺修建事畢，因知粵北乳源縣雲門山大覺寺爲雲門宗之發源地，遂辭別曹溪，開法雲門；並撰《重興曹溪南華寺記》一文。詳敍重興南華寺的因緣，以十事述其經過。自謂「十載經營，綜理次第，心力交瘁，始具規模。」總計新建殿堂房舍等二四三楹，新塑大小佛像六九〇尊。重樓寶閣，備極莊嚴，使曹溪法乳重灑人寰，六祖禪燈再耀南天。

虛老初抵雲門，殘屋頹垣，淪於榛莽，惟祖殿尚存，亦岌岌危樓，隨時有坍塌的危險。1945年春夏間，粵北淪陷，避兵難者多來雲門，口糧不足，以木薯代餐，大衆同甘共苦，依止參禪。是年九月八日，日本無條件投降。中國人民八年浴血抗戰，至此河山光復，萬民同慶。1946年秋，國民政府通令全國寺院誦經追荐我陣亡將士，虛老應請往廣州主持水陸法事，設壇於六榕寺，隨喜者前後十餘萬人，極一時之盛。

1948年五月二十一日，與虛老結爲禪侶之戒塵法師在滇圓寂，世壽七十一，僧臘五十三（見昆明文人孫佛海撰《戒塵法師傳》，載《虛雲和尚年譜》民國三十七年條下）。同年冬，有美國詹寧士女士來華依止虛老習禪，執弟子禮，賜法名寬弘。虛老乃於南華祖庭結禪七以接引之。虛老於禪七中每晚開示禪宗要義，由香港顏世亮居士（後出家，即忍慧法師）任翻譯。禪七結束，復隨虛老赴雲門禮祖，住半月乃去。此事乃經中美外交當局協商經辦，故極鄭重。詹寧士原爲天主教徒，研究神學二十年，後接觸佛法，乃往印度閉關四年，於禪有

所得。萬里來華，求師印證。故詹氏來華習禪，實開中美佛教文化交流之先河，是不容忽視的一件往事。

1949年十月，中華人民共和國成立，《共同綱領》規定人民政府保護宗教信仰自由。雲門修建事宜基本完成。虛老自1943年由曹溪來雲門，決心重興大覺禪寺，復振雲門宗風，如是晝夜辛勤，宏規碩劃，巨細親躬，因高就遠，審地爲基，大興土木，廣造梵宇，歷時九年，重建殿堂樓閣共一八〇楹，新塑大小聖像亦八十餘尊，寶相莊嚴，梵刹清淨，士庶瞻依，衲子雲來。

1951年春，雲門擬於春期傳戒，各地聞訊前來求戒者頗衆。其時適全國「鎮反」運動開始，有湖南某縣不良分子某等混入其中，湖南公安部門追至雲門，將其捉拿歸案。由是之故，遂引起乳源地方當局對雲門寺新老僧衆產生懷疑，甚至誤傳雲門藏有軍械、電台。地方當局乃於夏曆二月二十四日派出百餘人，於午齋時抵寺，將寺團團包圍，寺之左右及後山高地，均架起機槍，對準寺內，如臨大敵，氣氛極爲緊張。當時全寺僧人百餘人正在齋堂用齋，均不許離座。爲搜尋軍械電台，所有殿堂房舍均經詳細搜查，一無所獲。對於諸執事僧稍有可疑的人員，均次第叫出問話。至掌燈時分始離去。此即海內外一時盛傳的「辛卯雲門事變」的開始。直至夏曆五月二十三日，京穗調查組至寺，一場鎮反擴大化事件始告平息。這場歷時三個月的「雲門事變」，前後被拘禁僧人二十六人。

在「事變」中，由於地方當局對雲門寺作出了完全錯誤的估計，因而認爲虛老及全寺絕大多數僧人都是他們眼中的「反革命」，以至對在當時最受崇敬的虛雲老和尚也施以無禮的手段，使他的身體受到嚴重摧殘。在這期間，全寺僧衆百餘人集中禁閉於禪堂者十八日，飲食睡眠均在其中，大小便有軍警看守，使清淨佛地變成了恐怖的監獄。

筆者於1951年夏曆二月初由武昌三佛寺赴雲門受戒，至未旬日，即遭此「事變」，三個月中亦備歷艱危。「事變」平息後，於夏曆六月下旬，虛老抱病爲遠道前來求戒者授三壇大戒。此爲雲門復興後第一次傳戒，雖然受戒者人數不多，由於天氣酷熱，戒期時間也不長，但風息波平，人心安定，與會者深懷希有之心、難遭之想，實非平時傳戒法會所能匹。

1952年，虛老應京漢諸弟子之邀，於陽曆四月二十七日離開雲門，由佛源、法雲等隨侍北上。至武昌，住三佛寺，因沿途勞頓，遂臥病月餘。寺主大鑫和尚（係筆者剃度師之師祖，1961年寂）爲照料一切，殷勤備至。時陳銘樞居士在漢，亦往返操勞，護持照應，頗爲周到。至陽曆九月十七日到達北京。初駐錫廣化寺，旋遷廣濟寺。其時亞洲及太平洋區域和平會議在京召開，圓瑛法師、趙樸初居士代表我國佛教徒出席和會。故圓老亦於九月二十三日抵京。九月二十五日上午，北京佛教界在廣濟寺舉行盛大歡迎會，歡迎兩位老人晉京弘法。九月二十六日至十月二日，北京市佛教界爲擁護亞太和會在京召開，在廣濟寺舉行祝願世界和平法會，恭請虛老主壇，圓瑛法師、巨贊法師爲副主壇。十月一日，虛老代表全國佛教徒接受錫蘭（今斯里蘭卡）出席和會代表團團長達馬拉塔納法師所獻佛舍利、貝葉經和菩提樹等三件珍貴禮物。十月十五日，虛老在北京代表中國佛教徒向出席亞太地區和平會議的錫蘭、緬甸、泰國、越南等國佛教代表贈送禮品。十一月五日，虛老在京出席中國佛教協會發起人會議，並被推舉爲首席發起人。

虛老此次在京期間，適逢李濟深及夫人周月卿七旬雙壽，老人以無量壽佛銅像一尊及詩爲賀。詩云：

「蟠根仙李郁蒼蒼，斡運欣開日月光。
已建神功萬世遠，更扶元化與年長。
清修白業偕賢助，雅味黃花晚節香。
我愧草鞋錢空費，來依佛壽頌無量。」

是年冬，上海佛教界發起舉辦祝願世界和平法會，虛老應請主法，於十二月十一日由京

抵滬。法會自農歷十月二十六日開始，歷時四十九天，至農曆十二月十四日圓滿。虛老在武昌三佛寺卧病期間，筆者亦由雲門返三佛寺侍奉湯藥。虛老病癒晉京，幸得隨侍巾瓶，躬逢其盛，並以此因緣，朝禮五台山及大同雲岡諸勝蹟，至年底始奉命與法雲兄一同返粵。

1953年農曆正月，上海玉佛寺舉辦禪七法會二周，請虛老主法。二周中，每天入堂講開示，由月耀、佛源等記錄整理，編成《虛雲和尚禪七開示錄》出版流通。又應蘇杭兩地佛教界之請，蒞臨主法開示，並發起重建虎丘紹隆禪師塔，重刻宋代徐林所撰〈臨濟正傳虎丘紹隆禪師碑〉文（筆者1984年冬訪虎丘，得知紹隆祖塔又毀於十年「文革」之災）。事畢仍回上海。旋接北京電催赴京出席中國佛教協會成立會議。大會於陽曆五月三十日開幕，六月三日中國佛教協會正式成立。虛老被推舉爲名譽會長。會議期間，虛老就中國佛教協會的成立發表感想。（中略）

會議結束後，虛老前往山西大同參禮雲岡石窟後離京，經武漢赴江西廬山養病，暫憩大林寺。時雲居山有數禪人至大林寺參禮虛老，言及雲居勝概，惜殿堂毀於日軍侵略炮火，明代銅鑄毗盧佛像坐於荒烟蔓草之中。虛老得知此狀，惻然傷之，遂發願重興雲居祖庭。在當地有關部門的陪送下，虛老率二三弟子前往雲居，結茅而居，以圖復興。是年虛老當選爲中國人民政治協商會議全國委員會委員。

各地僧人聞虛老駐錫雲居，紛紛前往依止，不到一年，座下集百餘人。虛老遂商諸護法，一面組織僧衆實行農禪生活，開荒種地，植樹造林，一面籌集資金，修復殿堂，以安僧衆。所有僧衆亦分爲修建與農墾二部，衆皆盡心竭力，踴躍從事。1954年夏，即新建法堂一座，樓上藏經，樓下安禪；新墾農田六十畝，嘉禾滿壠，衲僧滿堂，耕田博飯，儼然百丈家風。

1955年八月十六日至三十一日，中國佛教協會在京召開第二次理事擴大會議，虛老寫成《雲居管見》一文（見《現代佛學》1955年第九期），「以極其愉快的心情，期待這次會議通過成立中國佛學院的決議」。他在文中說：「佛學院一成立，就可根據這次會議所通過的決議，精研教理，努力修持，以造就弘法人材。」虛老在這篇文章中對新中國的佛弟子應如何適應時代的問題談了他自己的觀點。他說：「我認爲佛弟子的日常生活、衣食住等有可以權變的；唯三學思想，即戒定慧等理論，不能改動。中國千餘年來佛弟子衣食住等制度久與印度大不相同，既然時間、地點、條件都變了，則佛教中的若干生活習慣，自也應因時制宜。談到教義，則『佛佛道齊，宛爾東西，釋迦彌勒，如印印泥。』是以，『同行不妨同人，同見必須同佛。』」

是年冬，虛老擬爲山中未受具足戒者傳授三壇大戒，不期全國各地聞風而至者達數百人，不僅食宿無著，而且照管亦甚困難。又以當時全國正開展「肅反」運動，地方當局爲維護山中清淨，保證修建工程順利進行，遂協助虛老勸說外地來歷不明者下山。爲不使來者失望，虛老根據《梵網經》「自誓受戒」規定，權開方便，爲來者開示十戒、具足戒及菩薩三聚淨戒精神，勸令各歸本處，依照山中戒期，於佛前自誓受戒。山中僅留百人，如法入壇。

筆者何幸，於1954年、1955年兩度登山領棒，親見諸方衲子瓶鉢遙臨，打地拋磚，重建梵刹；烟簑雨笠，躬耕南畝。青疇綠畝，繞禪舍以烟霞；寶殿金身，樹法幢於雲端。更有幸者，虛老中興雲居首次傳戒，即得躬逢勝會，並受命司第三引禮之職。承老人耳提面命，言傳身教，得以不辱師命，勉效微勞。

1956年，老人繼續督衆興工，建大雄寶殿、天王殿及鐘鼓樓。雲居各殿堂布局，多仿照南華、雲門殿堂圖式，僅依地形之不同而稍有變化。山中衲子近二百人，開水田一八〇餘畝，旱地七十餘畝，收稻穀四萬多斤，雜糧二萬多斤，糧食自給有餘。

1957年，有山陰吳寬性居士發起修路浚

湖。自張公渡上山至寺，計十八華里，均拓寬至六市尺，以便往來行人；修浚寺前明月湖，培植天然風景，使水光山色，相映成趣。

1958年春，「社會主義教育運動」及「反右派鬥爭」在全國佛教界普遍展開，雲居山大衆亦在受教育之列。五月三十日，老人書〈雲居山學習會示衆〉（「大字報」）五言偈一首以告大衆，全文四十八句，是一篇很寶貴的歷史資料。在此席捲全國的政治激流中，出現指向老人之「大字報」或「意見書」，乃意料中事。老人〈示衆偈〉末後兩句說：「荷蒙賜艮誨，感謝愛我厚」，多少道出了虛老當時極度憂傷的心境。

1959年，雲居修建工程基本竣工。以清．康熙時所修《雲居山志》寄港重印，附錄〈重建雲居山眞如寺事略〉，紀述中興雲居因緣及過程。老人自感老病交加，恐來日無多，對衆每作囑托語。十月十三日（農歷九月十二）圓寂於雲居茅蓬。十八日封龕，十九日荼毗，二十一日奉安骨灰於雲居山海會塔中。中國佛教協會副會長巨贊法師等專程赴雲居山吊唁，首都佛教界於十月十七日在廣濟寺舉行追悼會。

虛老圓寂的消息公布後，海內外佛教界同聲震悼。台灣、香港、澳門等地佛教徒均隆重舉行虛雲老和尚涅槃法會。新加坡、美國、菲律賓、泰國、馬來西亞、越南等國華人佛教界均舉行法會，以寄哀思。各地佛教知名人士多撰文表彰虛老一生之道德建樹。茲略舉數例，以見其概。

倓虛法師說：大師之行履，具見於《年譜》，綜其一生，志大氣剛，悲深行苦。興建梵刹數十處，度生無量，難忍能忍，難行能行，爲法忘軀，九死一生。（中略）其建樹、道德、年齒、悟證之偉大高深，爲近千年來所罕見。

印順法師說：在禪風掃地的現代，使我們還多少想到一點，也許就是幸有雲長老一人。他的深入禪慧，姑且勿論，他的淸苦淡泊，百年如一日，他總是一笠、一拂、一鏟、一背架、一衲隨身，進山如此，退院也還如此，一切爲了常住，不圖自己，這是出家人的本色。但是在近代，尤其是位居領導的大德們，就很少這樣了。長老到處修復廢圮的古剎，領導大衆搬磚擔土，坐香參究，二時課誦，半月布薩，保存了古代禪門的風規。尤其是隨緣修復，又隨緣付託，毫沒有居功歸己的私意。

南亭法師說：人們往往愛以「泰山其頹，哲人其萎」來悼念死者，假如要使這四個字用得恰如其分的話，那麼，民國以來惟有虛雲老和尚當之而無愧。

覺光法師說：世人論虛老和尚，多從其大處遠處觀之，我則異是。夫佛家要旨，以慈悲爲第一。慈能捨己救人，悲能拔苦與樂，（中略）僧律中有六和敬之說，（中略）亦即含有慈悲之意，實爲我僧伽輩應守行之規律也。然而實和者少，怠和者多；普和者少，偏敬者多。雲公則以此人多未注重之律儀而能一一實踐行之。觀師每至香港講經說法，有專參拜謁之眞實善信、四衆弟子，無論階級，無論貴賤，凡知其蓮宮之處、蘭若之名、靑園之所、林下之棲，舟車能至者，無不躬自復步訪問，不敢有違，以表和心，不敢有慢，以表敬心。蓋禮重往來，亦即和敬之意。故港中四衆對於老和尚印象之深，感情之厚，法緣之樂，實有由焉。

陳攖寧先生說：虛公發願宏法，歷年以來，屢興古剎，如大理鷄山祝聖寺、昆明西山雲棲寺、曹溪南華寺、乳源雲門寺，皆除舊布新，宗風丕振。當其事業未成，則竭蹶以赴，而不畏辛勞。及至功德圓滿，則去往他山，而絕少貪戀。其募緣修建，純從護持佛法著想，並未嘗一顧其私。較彼廟產獨占，子孫相傳，爲世詬病者，賢愚蓋有別矣。老子云：「生而不有，爲而不恃，功成而弗居。」殆亦類是乎！（中略）《易經》云：「謙謙君子，卑以自牧。」乃儒教之美德。佛教力戒貢高驕慢，亦同此義，虛公以如此年齡，在雲門時尚不辭勞瘁，隨衆出坡。諸方錫杖所臨，亦不肯儼然受人恭敬禮拜。處世接物，一律平等，慈顏溫語，滿座騰歡，而日用四威儀中仍不失其嚴肅。奉養

色身，素極儉約，一切與大衆共之。凡此各節，皆難能可貴者。

曉雲法師說：虛雲和尚一生奇蹟，所謂「坐歷五帝四朝」和「受盡九磨十難」。他的生活多麼豐富，他的人生全部犧牲。唯其豐富，才有價值犧牲，唯能犧牲，才不負其價值貢獻。否則貧乏之人，不能談犧牲或貢獻也。（中略）佛教徒處此凌亂錯雜之際，須具高瞻遠眺之襟懷，以求適應今後發展佛教之設施。《寶篋經》云：「善教善導，隨宜之法，是名佛法。」在二十世紀末葉之今天，佛教徒應該效法虛雲和尚苦行和犧牲，抱定對己對人，善教善導的宗旨。

詹勵吾居士說：老人一生行履，總括起來，可說是沒有哪一種苦他不能受，沒有哪一種俗他不能除，沒有哪一種物他不能捨，沒有哪一種衆生他不能救。他是眞心無相如虛空，而一任羣相之發揮，但羣相也損傷他不得。

綜觀虛老一生的業績，可謂功追往聖，德邁時賢。舉其犖犖大端者可以概括爲八點：一曰建寺安僧，二曰振興禪宗，三曰提倡戒律，四曰興學育僧，五曰農禪並重，六曰重視史文，七曰愛國愛教，八曰福利社會。他生平百城雲水，萬里烟霞，中興六大叢林，維護僧伽命脈，在在處處都體現了慈悲救世、度生不倦的大無畏精神。虛老雖是禪宗大德，平生亦以振興禪宗爲己任，但他的思想並不偏狹。宗、教並重，禪、淨並重，解、行並重，內（學）、外（學）並重，是其思想的特點。說到虛老內學與外學並重，有一篇紀念文章裡說：虛雲和尚「對傳戒、講經，做水陸、做法會」樣樣都拿手，對於「建築、墾殖」也樣樣在行。虛老修廟從規劃設計到具體施工，都是他親自主持和督導，從不煩勞他人。對於農事上開墾種植諸項，更是因地制宜胸有成竹。虛老爲人志剛志大，心堅行苦，平易近人，大公無私。他的高風亮節，光耀照人，堪稱千秋典範，百代楷模。

虛雲和尚的著作，在「雲門事件」中佚失殆盡。弟子平日記錄的隻言片語，經佛源等整理成編，由香港岑學呂居士輯成《虛雲和尚法彙》在港出版流通。其生平事蹟，亦由岑氏訂爲《虛雲和尚年譜》在港台等地出版流通。1962年，老人圓寂三周年之際，筆者亦有《虛雲和尚法彙續編》之輯印。

在紀念老人圓寂三十年之際，適值臨濟宗祖庭——河北正定臨濟寺法乳堂落成，特將禪宗、臨濟宗傳法世系刻碑嵌於堂之兩壁，使佛祖源流一目了然。虛老爲臨濟宗第四十三代祖，其名亦列入臨濟宗源流，用志法流永續，燈傳無盡。

虛老示寂荼毗後，其靈骨舍利爲雲居山大衆珍藏供養。香港衆弟子首先在芙蓉山創虛雲和尚紀念堂，建舍利塔，以彰老人遺德。1980年以後，江西雲居山、雲南昆明雲棲寺、廣東乳源雲門寺等地均先後建塔供養老人舍利。曹溪南華寺將在今年動工建塔，雲居山眞如寺正在修建規模宏敞的虛雲和尚紀念堂。

〔參考資料〕 岑學呂《虛雲和尚年譜》、《虛雲和尚法彙》；淨慧《虛雲和尚法彙續編》。

虛無僧

日本普化宗僧侶的別稱。又稱虛妄僧、薦僧、菰僧、普化僧、暮露、梵論、梵論子、馬祖。普化宗爲臨濟禪之支派。虛無僧頭戴名爲「天蓋」之深草笠，不著僧衣，頸掛袈裟及方便囊，口吹尺八，行乞諸方。關於「虛無」一語，有說係源自鎮州普化禪師「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打，四方八面來旋風打，虛空來也連架打。」的本則頌，另一說謂係源自楠木正成之孫正勝號爲虛無，常吹尺八行遊諸方，故名。

依《三十二番職人歌合》所載，可知日本在足利中期已有「虛無僧」之名傳世。江戶時代，普化宗成爲武士修行之宗派，非武士者不得入門，虛無僧遂多爲勇士浪人。時，彼等以尺八、天蓋、袈裟，或掛絡等爲宗具，被允許攜帶木太刀及懷劍，並以武藏國（東京、埼玉

）青梅之鈴法寺、下總國（千葉、茨城）小金之一月寺，及京都明暗寺為本寺而行腳全國。但自江戶中期以降，遊蕩無賴之徒多藉虛無僧之身份而橫行於世。明治四年（1871），普化宗遭廢止，虛無僧乃告劇減，明治二十一年，組織明暗教會之後，稍恢復此一傳統。

〔參考資料〕《虛鐸傳記》卷上；《普化宗雜記》卷上；《普化宗問答》。

虛妄分別（梵vitatha-vikalpa）

簡稱妄分別。即指錯誤而不契於佛法的思慮分別。《正法念處經》卷五云（大正17・25b）：「一切愚癡凡夫，虛妄分別之所誑惑。」《瑜伽師地論》卷三十六云（大正30・490a）：「由宿串習彼邪執故，自見處事為緣所生，虛妄分別，如是名為我我所分別。」

《成唯識論》卷八云（大正31・46a）：「有漏心等不證實故，一切皆名虛妄分別。」蓋萬法唯心所造，心外非有別體。然迷倒凡夫起種種妄心亂識而加以分別，或執於心外有實法，或執著有實我。此實我、實法之見即遍計所執，不契眞性，故稱之為虛妄分別。《辯中邊論》卷上云（大正31・464b）：「虛妄分別有者，謂有所取能取分別。」陳譯《攝大乘論釋》卷五云（大正31・181c）：「亂識及亂識變異即是虛妄分別，分別即是亂識，虛妄即是亂識變異。」

又，《大乘阿毗達磨雜集論》卷十四將虛妄分別分為根本分別、相分別、相顯現分別、相變異分別、相顯現變異分別、他引分別、不如理分別、如理分別、執著分別、散亂分別等十種，並詳加解說。

◉附一：熊十力〈情識〉（摘錄自《佛家名相通釋》）

虛妄分別，不如理故，說名情識。眾生從無始來，於日常實際生活中，因析別與處理物界，而發展其慧解（此慧解即俗云理智，參《新論》〈明宗章〉），故此慧解作用恒有染著，即常執有外界實物之相，而為析別故。易言之，即恒本其析物之執著心習，以推求眞理。由此，不得與眞理相應，故名虛妄分別，亦名情識。又名情計，又名情見，又名意計。

◉附二：〈虛妄〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

(一)（梵a-santa-bhāva）略作妄。虛假非實之意。如妄法、妄境、妄有等都含有非實在之意。《成唯識論》卷九云（大正31・48a）：「唯識性略有二種：一者虛妄，謂遍計所執；二者眞實，謂圓成實性，為簡虛妄說實性言。」《大乘起信論》云（大正32・577b）：「一切法如鏡中像，無體可得，唯心虛妄。」皆是其義。

(二)（梵vitatha）非理迷執之意。如《瑜伽師地論》卷三十六所謂（大正30・490a）：「由宿串習彼邪執故，自見處事為緣所生，虛妄分別，如是名為我我所分別。」其中「虛妄分別」的虛妄，即是此義。又，妄心、妄識、妄念、妄執、妄分別等，皆是非理迷執之意。

(三)（梵mṛṣā）虛誑之意。如《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・7c）：「諸佛如來言無虛妄。」又，妄言、妄語等，皆是虛誑之意。

〔參考資料〕《成唯識論》卷七；《成唯識論述記》卷七（末）；無性《攝大乘論釋》卷四；《辯中邊論述記》卷上。

虛空藏菩薩（梵Ākāśa-garbha、Gagana-gañja，藏Nam-mkhaḥi-sñin-po、Nam-mkhaḥ-mdsed）

漢譯又稱虛空孕菩薩。相傳此菩薩所具之福智二藏無量無邊，猶如虛空，因此乃有此名。

依《虛空藏菩薩神咒經》所載，世尊對此菩薩甚為讚嘆，該經云（大正13・657a）：「虛空藏菩薩（中略）禪定如海，淨戒如山，智如虛空，精進如風，忍如金剛，慧如恒沙。（中略）其身即是諸佛法器，（中略）諸天眼目，人之正導，畜生所依、餓鬼所歸，地獄救護

衆生法器。（中略）應受一切衆生最勝供養。」可見此一菩薩功德之殊勝。

依佛典所載，虛空藏菩薩對一切衆生甚為慈愍，常加護持。如果有人赤誠、如法地禮拜過去世三十五佛之後，再別稱大悲虛空藏菩薩名號，則此菩薩當會現身加以庇佑。依《觀虛空藏菩薩經》的描述，他的形像是「頂上有如意珠，作紫金色。若見如意珠，即見天冠。此天冠中有三十五佛像現。如意珠有十方佛像現。菩薩身長二十由旬，若現大身，與觀世音等。」關於此菩薩之住處，依《大方等大集經》卷十四所載，此菩薩住在東方大莊嚴世界之一寶莊嚴佛所。曾與十二億菩薩俱來娑婆國土，對釋尊發出諸問，並述說種種法義。依《虛空藏菩薩經》所載，此菩薩住在西方一切香集依世界之勝華敷藏佛所。曾與十八億菩薩來詣娑婆世界，說破惡業障陀羅尼，令衆生得福德，諸願滿足。

在密教中，此菩薩為胎藏界曼荼羅虛空藏院之主尊，釋迦院釋迦之右方脇士，亦為金剛界賢劫十六尊之一。

在我國佛教界，「虛空藏菩薩咒」也是佛教徒常持誦的眞言。一般人總以為該咒的特色是增長記憶力。實則虛空藏菩薩的慈悲、方便與願力，與觀世音菩薩都甚為相似。經典曾說他「為諸衆生成就大慈，常化衆生而無休息。」可見增長衆生的記憶力，只不過是其無量菩薩行願的一小部分而已。

八世紀時，虛空藏信仰傳入日本，僧侶間頗盛行虛空藏求聞持法以增進記憶力，日僧空海即曾修此法。而在民間，也普遍信仰虛空藏菩薩能增進福德、智慧，消除災害。此菩薩在日本所受的信奉，其熱烈程度較中國猶有過之。

◉附一：〈虛空藏菩薩經〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

《虛空藏菩薩經》（梵 Akaśagarbha-sutra，藏 Nam-mkhaḥi-sñiṅ-poḥi mdo），一卷。姚秦・佛陀耶舍譯。又稱《虛空藏經》、《虛空藏神咒經》。收在《大正藏》第十三冊。內容敍述佛住佉羅底翅山時，虛空藏菩薩從西方一切香集依世界的勝華敷藏佛所來詣，以其神力變娑婆世界為淨土，令一切大衆兩手皆有如意摩尼珠，其珠內出大光明，遍照世界，並奏天樂，出種種寶。其次復說除病、得福等諸陀羅尼，謂念此菩薩可得憶持不忘力，可圓滿諸願。

本經之同本異譯有《虛空藏菩薩神咒經》一卷（劉宋・曇摩蜜多譯）、《虛空孕菩薩經》二卷（隋・闍那崛多譯）等。西藏所譯與漢譯經文大同小異，其中與闍那崛多譯本雷同之處頗多。但卷末之神咒以下，漢譯諸本今仍保存，藏譯經文此段則已佚失，如陀羅尼也僅存正念三昧陀羅尼（dran daṅ tiṅ-ṅe-ḥdsin）。

◉附二：〈虛空藏菩薩法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

虛空藏菩薩法是指以虛空藏菩薩為本尊而修的祕法。簡稱虛空藏法。即依不空所譯《大虛空藏菩薩念誦法》，通修福德、智慧、音聲之法。《大虛空藏菩薩念誦法》云（大正20・603a）：

「我今依瑜伽金剛頂經，說寶部虛空藏菩薩眞言教法，為愍念在家出家薄福少德乏少資具者，所求世間、出世間勝願多不遂意。若依此教法修行，業報等障皆悉消除，福德增長，心神適悅，淨信大乘，利樂有情，心無退轉，世間、出世間所有財寶悉皆獲得，於一切衆生能作利益，一稱一念所得福聚尚猶虛空，何況作意如法修持。所願必獲殊勝成就。」

◉附三：〈虛空藏求聞持法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

《虛空藏求聞持法》，一卷。唐・善無畏於開元五年（717）在西明寺菩提院譯出。具稱《虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法》。又稱《虛空藏菩薩求聞持法經》、《求

聞持經》、《求聞持儀軌》。收在《大正藏》第二十册。別出於《金剛頂經》〈成就一切義品〉，內容乃爲求聞持者解說能滿諸願最勝心陀羅尼，並述及壇法與印法。現行之求聞持法，即依此經而來。

〔參考資料〕《虛空藏菩薩神咒經》；《虛空孕菩薩經》；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三；《聖虛空藏菩薩陀羅尼經》；《般若理趣經》；《大日經疏》卷五、卷十。

補陀洛山（梵Potalaka、Potala、Potaraka，藏Gre-ḥdsin）

佛典所載之觀世音菩薩住處。又作補怛落迦山、布呾洛迦山、寶陀羅山、逋多羅山。意譯白華山、小白華山、小花樹山、小樹蔓莊嚴山，或稱海島、光明。相傳此山位於印度南方海上。據新譯《華嚴經》卷六十八所載，此山中多聖賢，充滿寶石，極清淨，且有泉流池沼，華果樹林皆遍滿，善財童子遊行南方時，嘗入此山謁見觀自在菩薩。

關於「補陀洛」之音義，《華嚴經探玄記》卷十九謂舊譯名光明山者，彼山樹華常有光明，表大悲光明普門示現；此山在南印度南邊，天竺本名逋多羅山，此無正翻，以義譯之名小樹蔓莊嚴山。《慧苑音義》卷下記載，山名「補怛洛迦」，此翻爲小花樹山，謂此山中多小白花樹，其花甚香，香氣遠及。又，《陀羅尼經》卷二之夾註中，謂補陀落迦山此云海島。

有關此山之所在，有多種說法，如新譯《華嚴經》謂在南方海上；《大唐西域記》卷十〈秣羅矩吒國〉條則載，此山位於南印度秣羅矩吒國秣剌耶山（Malaya）之東，中有觀自在菩薩往來之石天宮。此外，瓊斯頓（R. F. Johnston）依《西域記》，認爲此山即南印度柯摩林（Comorin）附近秣剌耶山東方的巖谷敧傾丘；其他學者亦多作推測，然迄無定論。

在佛教界，補陀洛山被視爲觀音菩薩居住之聖地，古來即甚受崇信，《多羅那他佛教史》第二十三章記載，陳那之時，有一優婆塞寂鎧（Śantivarman）來詣此山；第二十四章又載，戒日王之時，月官（Candragomin）曾登此山，並建立救度佛母之堂祠及觀音堂各百座，後遂示寂於山中；第三十章載，覺密（Buddhaguhya）曾登此山，向觀音石像祈誓而得靈驗。又，《陀羅尼集經》卷二所載之《阿彌陀佛大思惟經》、《不空羂索神變眞言經》、《聖觀自在菩薩一百八名經》、《十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經》、《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》等，皆係佛於補陀洛山觀自在菩薩之宮殿中所宣說者。另外，《不空羂索神變眞言經》卷十五〈出世解脫壇像品〉，曾敍述補陀洛山變相彩畫之法。

其後，隨著觀音信仰盛行，中國、日本等將安置觀音之靈山，或與觀音有關係之殿宇，亦常以「補陀洛」或其異譯命名。如浙江省舟山羣島上奉祀觀音的島嶼稱爲普陀山，承德有補陀洛寺。西藏以達賴喇嘛爲觀音之化身，其住處拉薩西北的宮殿稱爲補陀洛（布達拉）。朝鮮江原道襄陽五峯山海邊窟中安奉觀音，稱之爲洛山。日本方面，紀州那智山曾被比擬爲擬於補陀洛山之東門，山麓濱宮的寺院稱爲補陀洛寺；下野日光山原亦稱爲補陀洛山，凡此，皆係自「補陀落山」一詞所衍化而來。

〔參考資料〕《觀世音菩薩往生淨土本緣經》；《華嚴經疏》卷五十七；《慧琳音義》卷四十；《朝鮮金石總覽》卷下；《元亨釋書》卷二十三；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》。

補特伽羅（梵pudgala，巴puggala，藏gaṅ-zag）

即通常所謂「衆生」之別名。也是生命主體（「我」或「靈魂」）的別名。又作富特伽羅、弗伽羅、福伽羅、富伽羅。意譯人、數取趣或衆數者。《發智論》卷十八（大正26・1015b）：「七補特伽羅，謂隨信行、隨法行、信勝解、見至、身證、慧解脫、俱解脫。」

《法蘊足論》卷二（大正26·463a）：「於此僧中，有預流向、有預流果、有一來向、有一來果、有不還向、有不還果、有阿羅漢向、有阿羅漢果，如是總有四雙八隻補特伽羅。」

《集異門足論》卷四（大正26·379c）：「三補特伽羅者，一者覆慧補特伽羅，二者膝慧補特伽羅，三者廣慧補特伽羅。」由此可知，隨信行等七種聖者乃至覆慧等凡愚，皆名爲補特伽羅。此係以「人」爲補特伽羅。

按梵語pudgala，係由puṃs（有「人」或「靈魂」之義）發展成的名詞，有身體、靈魂、個人等諸義。又，此語亦爲pun（地獄）、gal（墮）的合成字，其義爲墮地獄者。綜上所述，可知補特伽羅被視爲與「我」、「有情」、「命者」等語同義，是輾轉輪迴六道（趣）的生命本體，故名爲補特伽羅（數取趣）。

原始佛教由於不承認有「我」，因此雖用補特伽羅之稱，然僅以之爲「人」之「假名」而已。及至部派時代，輪迴之主體論勃興，諸部之間逐漸承認補特伽羅之存在。據《異部宗輪論》所載，說一切有部主張無有少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅，有移轉；犢子部的本宗同義謂實有補特伽羅，命根滅時，五蘊諸法亦滅，然補特伽羅不滅，轉至後世，取諸趣生；經量部則別立勝義補特伽羅。此中，說一切有部所說，係以補特伽羅只是假立；犢子部、正量部及經量部則認爲係實有。尤其犢子部將補特伽羅攝於五法藏中之不可說法藏，而稱之爲非即非離蘊我。對此，《大毗婆沙論》卷九、卷十一及《大智度論》卷一等處，曾破斥其所立。巴利《論事》（Kathā-vatthu）所立〈補特伽羅章〉，亦反駁此等說法。

◉附：印順《如來藏之研究》第二章第三節（摘錄）

補特伽羅（pudgala），義譯爲「數取趣」，意義爲不斷的受生死者，是「我」的別名。佛教內的犢子部等，與神教的有我論，其所以非有我不可，理由是完全相同的。不過佛法是「諸行無常」論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。「常我」，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派、說轉部（Saṃkrāntivādāḥ），而這都是從說一切有部（Sarvāstivādāḥ）分化出來的。我在《唯識學探源》、《性空學探源》，已一再的加以論述，這裏再作簡要的說明。《異部宗輪論》說（大正49·16c）：「說一切有部（中略）有情但依現有執受相續假立。說一切行皆刹那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。」

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅（saṃvṛti-pudgala）。有部以爲：在世俗法中，一一有情（sattva）營爲不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心爲自己，所以成爲一獨立的有情，一直流轉不已。有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅，卻沒有實體的我可得。原來，說一切有部以爲：一一法（色蘊等）「恒住自性」，法性是如如恒住的。依於因緣，安住未來的法，刹那起用，入現在位；作用又刹那滅，入過去位。有三世不同，而一一法性卻始終恒住自性，沒有變異。這可說「法性恒住，作用隨緣」。依法的體性與作用來說，都沒有什麼是從前世到後世的，也就沒有移轉可說。但刹那起用時，不但有同時的「俱有」、「相應」，又能引發後後的「相續」；依五蘊的和合、相續，假名爲補特伽羅，也就依假名補特伽羅，可說有生死相續，從前生到後世了。說一切有部的解說，是站在體（法性）用（作用）差別的見地；不過體與用的關係，雖不一而還是不異（沒有別法）的。了解說一切有部所說，說轉部的見解，就容易明白了。如《異部宗輪論》說（大正49·17b）：「其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。（中略）有根邊蘊，有一味蘊。（中略）執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部。」

銅鍱部（Tāmraśāṭīyāḥ）所傳，從說一切有部分出說轉部，又從說轉部分出說經部（Sūtravādināh），也就是經量部。《異部宗輪論》是說一切有部所傳的，以為說轉與經量，是一部的別名。然從特有的教義來說，這是說轉部，與後起的經量部不合。說轉部以為：五蘊有二類，有可以移轉到後世的；有勝義——眞實的補特伽羅。從說一切有部分出，而與說一切有部略有不同。所說的「有根邊蘊，有一味蘊」，唯識學者解說為種子與現行，是不正確的！（中略）

犢子部立「五法藏」：過去法藏、現在法藏、未來法藏、無為法藏、不可說法藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說藏，就是不可說我。如《異部宗輪論》說（大正49・16c）：「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。（中略）諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」

犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。犢子部所立的補特伽羅，分為三類，如《部執異論》說（大正49・21c）：「犢子部——可住子部（中略）攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：(一)攝一切假；(二)攝一分假；(三)攝滅度假。」

屬於犢子部系的《三法度論》，說到「受施設、過去施設、滅施設」——三種施設。《三彌底部（正量部）論》立三種人：「依說人、度說人、滅說人」；「說者，亦名安，亦名制，立名假名」。假名、施設、說，都是prajñapti的義譯。施設、說，與《部執異論》的「假」相合。犢子部系的不可說我，依蘊、界、處而施設的；約現在的、過去的、涅槃的，立為三種補特伽羅，都是施設假。依說一切有部，立「實法有」與「假名有」的差別，假名有是沒有自性的。「我」既依蘊、界、處施設，是假有，就沒有自性，怎麼又立有「不可說我」呢？這在說一切有部（及經部）的立場，是難以通解的，所以《俱舍論》問他：到底是實有？是假有？犢子部的意見，如《阿毗達磨俱舍論》卷二十九說（大正29・152c）：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。（中略）此如世間依薪立火。（中略）謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。」

說一切有部的責問，到底是實是假，被犢子拒絕了。犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。如依薪立火那樣，火不能離薪，但火也並不是薪。這樣，我是不離蘊的，但依蘊立我，我並不等於蘊，所以別立不可說我。《智度論》說：犢子部「四大和合有眼法，如是五衆和合有人法」。如依四大成柱，柱是依四大施設的，但柱有柱的體相、作用，與四大是不同的。所以，說一切有部是「假無體」說，犢子部是「假有體」說。施設而可說有體，所以不可說我，不能以實有或假有去分判的，只能這樣說：不可說我不是有為（無常），不是無為（常），而是不可說的有。犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我、說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。犢子部立不可說我，當然用來說明記憶、業報的現象，還有執取根身的作用，如《中論》卷二說（大正30・13b）：「有論師言：先未有眼等法，應有本住，因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼、耳諸根，為因何生而得增長。」

本住（prāg-vyavasthita-bhāva），指不可說我而說。依《般若燈論釋》說：「唯有婆私弗多羅（犢子）立如是義。」人在結生相續的胎中，身根等漸漸增長起來。《阿含經》說：「緣識有名色」，依識的執取而漸長。然犢子部以為：這是不可說我的力量，如不是先有「本住」——我，識是不能執取而使諸根增長的。在生死相續，根身漸長中，不可說我有生

命主體的意義，與神教的神我說相近。又《阿毗達磨順正理論》卷三十八說（大正29・556c）：「婆雌子部作如是言：補特伽羅是所歸佛。」

什麼是所歸依的佛？婆雌子——犢子部以爲：歸依不可說我，歸依於成正覺的所依蘊而立的不可說我。佛就是「我」，是不可說與蘊是一是異的「我」。犢子部一系，在中印度、西印度一帶，非常興盛。以不可說我爲佛（如來），對後期大乘的如來大我說，應有不容忽視的影響！

〔參考資料〕《大日經》卷一〈住心品〉；《大毗婆沙論》卷二、卷二十二；《大智度論》卷三十五；《俱舍論》卷十七、卷二十九；《異部宗輪論述記》；《成唯識論掌中樞要》卷上（本）。

補續高僧傳

二十六卷。明・明河撰。收錄於《卍續藏》第一三四册。作者鑑於歷代高僧傳搜討不足，遂擔囊負笈，遍遊山岳，於荒壟殘碣間，搜剔碑刻，又托同學讀徹代爲搜輯資料。前後歷時三十年，曾數易其稿，臨終又囑其弟子自扃繼承其業。至清・順治四年（1647），全書始大致完成。

本書內容分爲十篇：(1)〈譯經篇〉（卷一），(2)〈義解篇〉（卷二至卷五），(3)〈習禪篇〉（卷六至卷十六），(4)〈明律篇〉（卷十七），(5)〈護法篇〉（卷十八），(6)〈感通篇〉（卷十九），(7)〈遺身篇〉（卷二十），(8)〈讀誦篇〉（卷二十一），(9)〈興福篇〉（卷二十二），(10)〈雜科篇〉（卷二十三至卷二十六）。

全書總計收錄僧傳五百餘人。內含唐、五代、宋、遼、金、元、明之歷代僧人傳記。卷首有范景文、黃端伯、中峯讀徹、周永年等人之序，卷末有毛晉、自扃、馬弘道等人之跋。

本書分科之體例，大體仿自《唐高僧傳》（道宣）與《宋高僧傳》（贊寧）。惟每一篇或每一傳後，作者甚少有如道宣或贊寧之論贊語。偶有之，亦寥寥數語即止。然本書所載唐、五代、宋之僧傳，頗可補贊寧《宋高僧傳》之不足。其所錄遼、金、元之僧傳亦多。此外，所錄明代僧人傳記之多，更爲本書特色之一。

訶梨跋摩（梵Harivarman）

佛滅後九百年左右的印度佛學思想家。意譯師子鎧、師子胄。爲《成實論》的作者。生於中天竺婆羅門族。幼時神悟秀俊，曾入數論派之門研習。除通吠陀外，亦精陰陽、奇術。後對數論有所不滿，便脫離數論派，從薩婆多部沙門鳩摩羅馱出家。鳩摩羅馱甚加器重，授以迦旃延之《發智論》。跋摩遂潛心鑽習，功不踰月便通其文義。然覺其論旨卑淺，非佛化之本源，遂潛心修習三藏。

時摩訶僧祇部有一僧駐錫巴連弗，遵奉大乘。師乃前往師事之。深究幽旨數年，於是博引百家衆流之談，以檢經奧通塞之辯，淘汰五部，商略異端，考覈迦旃延，斥其偏謬，作《成實論》二十卷，計二〇二品。此論隨即在佛學界廣爲流行，師乃名震摩揭陀國。

又，師嘗奉摩揭陀國王之命，論破勝論外道，而被奉爲國師，獨步當時。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十一章第五節（摘錄）

《成實論》主訶黎跋摩，譯義爲「師子鎧」，或「師子胄」。玄暢的《訶黎跋摩傳》說：「佛泥洹後九百年出。」僧叡的〈成實論序〉說：佛「滅度後八百九十年」；嘉祥與均正，都是承用此說的（嘉祥《大乘玄論》作七百年，應是訛寫）。依古代的傳說，訶黎跋摩比「八百年出世」的提婆（Arydeva）遲一些。《薩婆多部記》，訶黎跋摩列於婆藪盤頭（Vasubandhu）以前。所以，訶黎跋摩爲提婆與（古）世親間的大師。依北方第二期所傳的佛滅年代（佛滅爲西元前540頃）來推算，訶黎跋摩爲西元三、四世紀間的大師。

訶黎跋摩是中天竺人，爲鳩摩羅陀（Kumārarāta）弟子，如說：「罽賓小乘學者之匠鳩摩羅陀上足弟子。」「爲薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子。」

這位鳩摩羅陀，傳說爲薩婆多部，所以有人以爲，不是經部本師鳩摩羅陀，而另有其人。然在實際上，《成實論》是經部異師；而鳩摩羅陀，也見於《薩婆多部記》。所以，雖說薩婆多部鳩摩羅陀，仍不妨是經部本師。譬喻師本爲說一切有部的一系；鳩摩羅陀是譬喻師獨立而成經部的創始者，被推爲經部本師，而自己從薩婆多部中來。那末，說他是薩婆多部，有什麼不對呢？從傳說的時代來說，訶黎跋摩還不能是鳩摩羅陀及門弟子，如說是經部譬喻系的學者，就差不多了。從西方傳來中國的傳說，每以思想的承受爲及門弟子；古代的傳說，是不能過於拘泥的。窺基說：「成實論師名師子胄，本於數論法中出家。」這並無古代的傳說爲據，也與《傳》說的「跋摩抽簪之始，即受道吾黨」（說一切有部）不合。這不過因論義的部分相合，而作出這樣的推論。玄奘門下，慣常作此等說，如說清辯（Bhavya）「外示僧佉之服」。

《訶黎跋摩傳》，有幾句重要的話，如《傳》說（大正55・78c）：「時有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘，云是五部之本。（中略）要以同止。遂得研心方等，銳意九部。」

巴連弗邑（Patriputra），就是華氏城。這是笈多（Gupta）王朝的首都；那時也就是笈多王朝創立的前後。訶黎跋摩不滿說一切有部的法相，離開北方而回到華氏城，與僧祇部——大衆部的僧衆共住，進一步而研究方等——大乘。大衆部多數是兼學大乘的。訶黎跋摩學出於北方，而能不爲說一切有系——論宗與經部所拘，貫通大衆、分別說系，直接大乘；從這修學的歷程中，可以得到適當的解說。據《傳》說：訶黎跋摩曾難破勝論外道，而受到當時國王的尊敬。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷十一〈訶黎跋摩傳〉；《三論玄義》；水野弘元《譬喻師と成實論》。

註心賦

四卷。宋・永明延壽述。明・崇禎七年（1634）刊行。又名《心賦註》。收在《卍續藏》第一一一册、《禪宗全書》第三十九册。

永明延壽，字仲玄，賜號「智覺禪師」，天台德韶法嗣、大鑑下十二世、法眼三世。宋太祖建隆二年（961）住永明寺，達十五年；開寶八年（975）示寂。本書是師於永明寺時之著述，主要依據《楞伽經》中「佛語心爲宗，無門爲法門」一語，以賦詠絕待靈知之一心，並引用諸經論自作註釋。

在本書中，師謂此心係「覺王同稟，祖胤親傳，大開眞俗之本，獨標天地之先，常爲諸佛之師，能含衆妙。恒作羣賢之母，可謂幽玄。靈性有殊，該通匪一。千途盡向於衆生，萬象皆從於此出。」「可謂履道之通衢，悟宗之眞訣。」闡明統合一代時教應歸入此一心。書中註釋部份所引用之經論頗多，有《楞嚴》、《淨名》、《金剛》、《圓覺》、《涅槃》、《法華》、《華嚴》等諸大乘經；《大智度論》、《肇論》、《釋摩訶衍論》、《起信論》、《唯識論疏》等諸論，以及《高僧傳》、《永嘉集》、《信心銘》、《證道歌》等書。卷末另附有〈音釋〉一卷。

象教皮編

明代所刊行的佛教辭典。六卷。萬曆年間（1573～1620）陳士元撰。收在《現代佛學大系》第十二册、《大藏經補編》第十七册。內容分爲梵譯、名數、異談、禪語、評經、移牘等六部份。作者號「環中迂叟」，該書自序云：「私擬平生所歷危疑之境，操心酬應之概，似與釋典暗合。余乃彙輯釋家語六卷，題曰象教皮編，於乎儒釋果同乎？果異乎？果似同而異、似異而同乎？覽者當自得焉。」可見該書頗有比較儒釋二教之意趣。

費長房

隋代佛教學者。四川成都人，生卒年不詳。初出家剃染，後周·建德三年（574），武帝廢道釋二教時，被逼還俗。隋朝興起後，受勅爲翻經學士，開皇四年（584）五月入大興善寺譯場，筆受那連提黎耶舍譯的《大方等大集日藏經》及《力莊嚴三昧經》。開皇七年筆受闍那崛多譯的《佛本行集經》、《善思童子經》、《移識經》、《觀察諸法行經》及《商主天子所問經》。開皇十七年十二月，自撰《歷代三寶紀》十五卷進呈文帝，帝敕令刊行於天下。後不知所終。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二〈達摩笈多傳〉；《歷代三寶紀》卷十二、卷十五；《開元釋教錄》卷七；《大唐內典錄》卷五。

貴霜王朝（梵Kushan、Kuṣāṇa）

西元一世紀末至三世紀中葉，統治西北印度與中亞的王朝。西元前二世紀末，月氏爲匈奴所敗，遂漸西移，至阿姆河一帶，征服希臘人所建的大夏。進入大夏的月氏，分休密、雙靡、貴霜、肸頓、都密等五部翕侯統治。其中，貴霜翕侯統有瓦罕（Wakhan）溪谷的西部。西元一世紀末，貴霜侯丘就却（Kujura）攻滅其他四翕侯，又侵安息（阿富汗南部），取高附（今喀布爾），滅濮達（在阿富汗境內）、罽賓（迦濕彌羅西北），統領喀布爾河流域，建立貴霜王朝。

丘就却享年八十餘而逝，子閻膏珍（Wema Kadphises）繼王位，更進兵印度河流域及其以東的地區。至第三代王迦膩色迦（Kaniṣka）時，又入侵恆河一帶，統治北印度，且定都於犍陀羅地方的布路沙布邏（Puruṣapura，或作丈夫城，即今巴基斯坦的白夏瓦），形成繼阿育王以後，橫跨北印度、中亞、伊朗的大帝國。但此帝國自迦膩色迦王歿後未幾，勢力漸衰，後爲三世紀興起於波斯的薩珊王朝所滅。

貴霜王朝的經濟甚爲繁榮，在第二代王閻膏珍統治時期，王即曾遣使至羅馬以開交通，並取其地之黃金鑄造貨幣。及迦膩色迦王時，更熱心於東方貿易。從現今新疆的和闐附近至塔克拉馬干沙漠南側一帶，分佈頗多迦膩色迦王時代及其他時代的貴霜朝貨幣，可知貴霜王朝的經濟範圍包括此等地方。

又，此王朝融合了印度、中國、希臘、塞族等多種文化，文化相當昌盛。其中，受希臘文化影響尤爲深遠，曾產生希臘式的犍陀羅佛教美術。此種藝術風格除影響同時代之中印度摩突羅、南印度阿摩羅婆提（Amaravatī）的雕刻之外，並隨著佛教的東傳，而影響到中國的佛教藝術。如雲岡石窟的雕刻即帶有犍陀羅藝術的色彩。

另外，迦膩色迦王曾積極保護佛教，除在首都郊外建寺造塔之外，相傳亦曾促成第四次結集，使犍陀羅成爲佛教中心，說一切有部之教義亦在該地風行一時。佛教詩人馬鳴即活躍於當時，而大月氏人支婁迦讖、支亮、支謙等多位學僧亦曾至中國，傳布佛教，翻譯佛典。

〔參考資料〕《後漢書》卷八十八〈大月氏〉；《雜寶藏經》卷七；《大唐西域記》卷二、卷三；古正美《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》；高田修著·高橋宣治譯《佛像的起源》第四章（《世界佛學名著譯叢》⑩）。

超永

清代臨濟宗僧。檇李（浙江省嘉興縣）人。生卒年不詳。俗姓姚。法號又稱靐崙。初習儒，後值崇禎甲申之變，遇盜賊而死裡逃生。後，有一僧持《金粟容語錄》見訪，師讀後有感，乃於順治七年（1650）夏，投嘉興（浙江省）深雲果薙染。同年秋，謁百愚淨斯。其後遊歷於天童山、徑山、報恩寺、金粟寺之間。

順治九年（1652）春，參福源之安田靜。於十二月八日佛成道日受記別。後勅住北京西山聖感寺。於浙江省平湖縣、上海、嘉興、陝西、浙江省永嘉縣等諸剎弘化。康熙三十二年

（1693），編《五燈全書》一二〇卷。依其弟子明誠所記，師另著有《靈嵓超永禪師語錄》二十卷、《深雪草堂集》三十卷、《法苑英華》、《讀書隨記》、《古今僧詩》六十卷等書行世。

超證

「次第證」的對稱。又稱超越證、超果。小乘聲聞爲證阿羅漢果，在四向四果的階次中，未依次第證入前果，而是超越前果直接證入者，稱爲超證；若順次證入則稱「次第證」。

依《俱舍論》、《大毗婆沙論》載，超證爲從凡夫直證第二果、第三果，此謂超前三果。若依大乘法相宗之說，超證也超中二果，初果行者可直接超越第四果；即《雜集論》卷十三、《唯識論述記》卷十（末）、《唯識論了義燈》卷二（本）等所說。又依《菩薩處胎經》卷五、《摩訶摩耶經》所說，也有從凡夫地超證羅漢果者。

天台宗之《摩訶止觀》卷六（上），總括此上所述而立四種超果之義，即：

⑴**本斷超**：超前一果、前二果。謂原本在凡夫外道，以有漏之六行觀斷欲界思惑之六品者，入見道於第十六心斷見惑已，超預流果、一來果，直證第三不還果。

⑵**小超**：超中一果、中二果。謂聖弟子於見道之第十六心證預流果，後更修無漏道，斷三界之思惑，或斷欲界之九品，超第二果而證第三不還果；或一時斷下八地（除有頂地）之惑，超中間第二果、第三果直爲阿羅漢向；或一時斷盡上九地之惑，直證阿羅漢果。

⑶**大超**：超前三果，直證第四果。如佛世時之凡夫外道，聞佛說法，直證阿羅漢果。

⑷**大大超**：無關四果者。謂三藏教之菩薩於三十四心斷一切煩惱而成佛果。

〔參考資料〕《俱舍論》卷三、卷五、卷二十一、卷二十四；《雜阿毗曇心論》卷五；《順正理論》卷九；《俱舍論光記》卷三、卷五、卷二十四；《華嚴五教章》卷三；《止觀輔行傳弘決》卷六之一；《觀經疏》〈玄義分〉。

超日王（梵Vikramāditya）

印度笈多王朝第三代王。又稱維克拉馬第特亞（Vikramaditya）、旃陀羅笈多二世（Chandragupta Ⅱ）。生卒年不詳。係笈多王朝創始者旃陀羅笈多一世（320～335在位）之孫，亦即第二代王沙姆陀羅笈多（Samudra-gupta；335～375在位）之子。此王生性英邁，文武卓越，西元375年（一說380年），紹繼父業，至414年（一說413年）傳位予子鳩摩羅笈多（Kumaragupta）。在位期間，領東南印度，又征服西北印度，統御全印。並遠與歐洲交通，建立笈多王朝之全盛時代。

東晉・法顯於402年至411年之間遊學印度，恰逢此王在位期間，故《高僧法顯傳》中所記述之有關中印等記事，亦即此王治下之國情。當時印度教復興，梵文學之研習亦頗爲盛行。佛教中，世親、無著等諸大論師輩出，大力鼓吹瑜伽佛教。據《婆藪槃豆法師傳》所載，王嘗歸依世親，並令王妃及王子等就彼受戒，復令世親之師佛陀蜜多羅與外道論議。又，相傳此王曾大力獎勵各種文藝宗教，嘗召請迦梨陀沙（Kalidasa）等詩聖九人於宮廷，稱彼等爲九寶（nava-ratna）。此外，賑恤貧苦，愛撫臣僚，故大臣等尊稱王爲「聖仙大王」（Rajâdhiraja-ṛṣi）。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷二。

超戒寺（梵Vikramaśilā、Vikramaśīla，藏Vi-kra-ma-śī-lahi gtsug-lag-khan）

古印度佛教著名寺院、密教學術中心。位於恒河南岸山坡上。又譯超行寺、超岩寺、毗俱羅摩尸羅寺。係波羅王朝第二代王達摩波羅於西元八世紀末至九世紀初所創建。然此寺遺蹟，今已無存。

據西藏資料記載，該寺規模宏大，裝飾華麗，藏有巨量財寶、文物。全寺共有一百餘座僧院及六座研究院，中心爲觀音殿，供奉男女

諸尊塑像。寺有六門，每門置有守門者接受各方問答、辯論或挑戰。又，印度佛教後期的著名學者多出身於此，因此成爲晚期大乘佛學的中心。阿底峽在入藏前（1034～1038）嘗任此寺住持。此外，密教大師那洛巴等人皆嘗在此修學、著述。

本寺頗受波羅王朝歷代君王的支持，然於1203年，與歐丹多富梨寺共毀於回教徒之手。現代佛教史家即以本寺的被毀年代，作爲印度佛教的結束年代。

〔參考資料〕 多羅那他《印度佛教史》；Sarat Chandra Das《Pag Sam Jon Zang》；H. Kern《Manual of Indian Buddhism》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

超峯寺

位於高雄縣阿蓮鄉。清・雍正九年（1731），紹光於現址結茅自修。乾隆二十八年（1763），台灣知府蔣元君爲建觀音殿。爾後香火鼎盛，成爲名刹。日據時代，日軍以大崗山爲軍事要塞，不許寺僧居留，寺衆被迫遷移另建新超峯寺。至台灣光復，寺衆始返本寺。

本寺歷任住持爲：永定、開照、開參。現任（1993）第四任住持爲法智。法智（1933～），俗姓賴，台南縣白河人。九歲出家於大仙寺，二十四歲於屏東東山寺受具足戒，先後畢業於台北三藏佛學院、圓山臨濟寺研究院。歷任超峯寺知客、維那、監院、代理住持。1977年被推選爲第四任住持。

〔參考資料〕 闞正宗〈超峯寺與新超峯寺〉（《普門》165期）

超佛越祖

禪林用語。謂內心超越佛陀、祖師而不被拘礙，亦即不執著任何事物，以抵達絕對自由的心境。又稱殺佛殺祖。《景德傳燈錄》卷十七〈越州乾峯和尚〉章（大正51・339a）：「問：如何是超佛越祖之談？師曰：老僧問汝！曰：和尚且置。師曰：老僧一問尚自不會，問什麼超越佛祖之談。」

唐末祖師禪常有超越祖佛言教之說，例如《景德傳燈錄》卷十七〈龍牙居遁〉章中引洞山之上堂語，云（大正51・337b）：「祖佛雖無謾人之心，爲時人透不得，祖佛成謾人去，不得道祖佛不謾人。若透得祖佛過，此人過却祖佛也，始是體得祖佛意，方與向上古人同。如未透得，但學佛學祖，則萬劫無有得期。」

此外，也有將超佛越祖强調爲「殺佛殺祖」的。此處之「殺」，即「超越、不拘執」之意。不拘執於一切外在的權威，乃得以顯現絕對主體的自在。《臨濟錄》示衆段云（大正47・500b）：

「道流！爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裡向外逢著便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。如諸方學道流，未有不依物出來底。山僧向此間從頭打，手上出來手上打，口裡出來口裡打，眼裡出來眼裡打，未有一箇獨脫出來底，皆是上他古人閑機境。」

該錄又云（大正47・502c）：「道流！莫將佛爲究竟，我見猶如廁孔，菩薩羅漢盡是枷鎖縛人底物，所以文殊仗劍殺於瞿曇，鴦掘持刀害於釋氏。」此即教人袪除「以佛爲究竟」之執著之意。此「文殊殺佛」之語，原載於《大寶積經》卷一〇五，佛弟子等受戒律的表面條文所拘束，各自爲精神上的罪苦惱，文殊爲誡彼等，故拔劍出佛身血。此一典故經常被引用於禪林語錄中。如《絕觀論》、《百丈廣錄》、《黃檗斷際禪師宛陵錄》等，對此都各有其獨特的解釋。

〔參考資料〕 《雲門廣錄》卷上；《碧巖錄》第七十七則；《五燈會元》卷十四；《祖堂集》卷六、卷八；《古尊宿語錄》卷九；《禪門拈頌集》卷二十四。

超越三昧

指能超越上下諸地而自在入出的三昧。乃天台家所謂觀禪、練禪、熏禪、修禪中的最高

境界，故又稱爲頂禪。又因於諸法門中能自在入出，故也稱爲自在定。此外，又有超禪、超越禪、超等至等異稱。智顗《法界次第》卷中，詳解此三昧，並分其爲超入三昧與超出三昧，更將超入分爲順入超、逆入超、順逆入超；超出分爲順超出、逆超出、順逆超出，合爲六種超越三昧。

《次第禪門》卷十曾廣解「超越」之義，謂超越三昧有不具足超與具足超兩種。不具足超，指聲聞僅能超越中間一地，不能自在地遠超；具足超，指菩薩可隨意由初禪直接超入滅受想定。《大智度論》卷十七（大正25・188b）：「從初禪起入第三禪，第三禪中起入虛空處，虛空處起入無所有處。二乘唯能超一，不能超二。菩薩自在超，（中略）或時超一，或時超二，乃至超九。聲聞不能超二，何以故？智慧功德禪定力薄故。」

唯識家以《大般若經》所說的集散三摩地爲本，而說超越禪。即如《瑜伽師地論》卷十二謂，八地以上的菩薩與佛超越一切等至；《顯揚聖教論》卷十八載，串習時能自欲界心入無色界心；《雜集論》卷五認爲下品串習力是次第漸入，中品串習力唯超一間，上品串習力可超一切地。《成唯識論》卷七說，八地以上的菩薩與佛在三無色、四禪的下七地心後，亦得直入滅盡定；窺基的《成唯識論述記》卷七（本）中謂，十地菩薩、廣慧聲聞與獨覺，皆可在定中聞聲，從無所有處心入欲界，故彼等皆可得超越三昧。

◉附：〈超定〉（編譯組）

超定，指小乘禪定中超越中間一地而入的禪定。又稱超等至、頂禪（超禪）。一般而言，第四禪定是從初禪、二禪、三禪，依序而進，但經由訓練，也可超越其中一段，由初禪進入三禪，由二禪進至四禪。

又，通常在有漏定之時，四禪定均屬有漏；如入無漏定時，皆成無漏。但是，已斷煩惱且得定自在的不時解脫阿羅漢，則可自有漏入無漏，或從無漏入有漏，上下順逆，自由地超越禪定的位次。似此超離有漏、無漏的禪定階位而出入的定，也稱爲超定。《俱舍論》卷二十八（大正29・149a）：「後於有漏、無漏等至，順逆間超，名超定成。此中超者，唯能超一。（中略）修超等至，唯人三洲，不時解脫諸阿羅漢，定自在故，無煩惱故。」

〔參考資料〕　《大品般若經》卷二十；《大般若經》卷三五〇；《大毗婆沙論》卷一六五；《成唯識論述記》卷七（本）。

越南佛教

越南（Vietnam）位於亞洲中南半島的東岸，東臨南中國海，西接寮國、柬埔寨（即高棉），南瀕東京灣，北鄰中國。國土呈狹長狀，原爲我國藩屬，稱爲安南。西元1885年，因中法條約而割予法國，二次大戰後始告獨立。1955年又以北緯十七度爲界，分裂爲南、北越，雙方時有衝突。1975年越共攻克南越，翌年成立越南社會主義共和國。

關於越南佛教的起源，諸說不一，有謂係二世紀時自印度輸入；有謂係二世紀末由我國東漢的牟子所傳入。姑且不論何者較爲正確，然至三世紀，越南已確有佛教流傳，且爲大乘佛教之一支。六世紀後，越南僧團逐漸形成，當時自我國來交州（今越南北部）弘揚佛教，或與越南僧同往印度、南海求經者有毗尼多流支、明遠、曇潤、慧命、智弘等人。其中，毗尼多流支更成爲越南佛教禪宗的始祖。另一方面，前往我國，隨我國僧人赴西域求法的越南僧人有運期、解脫天、窺冲、慧琰、智行、大乘燈等人。九世紀初，唐僧無言通在交州創立新的禪宗支派，對越南佛教的發展有重大影響。

十世紀下半葉至十四世紀，越南佛教進入發展鼎盛期，如丁朝先皇於太平二年（971）制定文武僧道的品階，黎朝第三主龍鋌在應天十三年（1006），仿宋制，改文武臣僚僧道的官制及朝服。逮李公蘊建立李朝（1010～1224

），則以佛教爲國教。爾後歷代國王亦廣興禪學，於各地建寺，度民爲僧，並設戒場，以傳授戒法。陳朝建立後，繼續尊崇佛教，曾遣使至我國求大藏經，國內亦印刷佛經與佛像。但至末年，朝廷逐漸限制寺院僧侶勢力的發展。總之，自丁、黎朝以迄李、陳朝期間，佛教可謂爲維護封建制度的重要精神支柱，其地位凌駕儒、道之上，對當時的政治、經濟、文化藝術亦產生深遠的影響。然而隨著陳朝的沒落，佛教亦漸趨衰微。

陳朝滅後，越南受我國明朝統治十三年，佛教面臨空前浩劫。至後黎朝（1428～1526）肇造，復行抑佛重儒政策，只許庶民信奉佛教，從此越南佛教由皇室庇護的貴族化宗教，轉爲以平民信仰爲主的民間宗教。十六、十七世紀，中央政權旁落，形成南北朝割據局面，此時北鄭佛教除傳入曹洞禪和創立蓮宗禪派外，幾乎停止發展，而南阮佛教卻迅速蓬勃，成立臨濟禪派。

十九世紀初阮朝興起，奉儒教爲國教，但國民大部分歸依佛教。由於佛教以民間宗教的姿態發展，常與俗化的道教、儒教混淆，其行事亦逐漸和傳統的精靈崇拜、祖先崇拜相融合，故形成儒道佛三教合一的獨特風格。爾後，越南淪爲法國殖民地，致使佛教遭天主教壓迫，於是淨土系之新興教團寶山奇香派急速流行於民間，對排法運動貢獻頗多。

1920年，越南佛教受我國佛教之革新運動所影響，亦萌生革新之機運。1930年後，西貢、河內等地陸續設立佛教研究協會，修復寺院，振興佛教教育，推展以越南語普及佛教的運動。1951年召開「越南佛教總會」，其後因國家分裂爲二，故南、北佛教的統一工作遂告受阻。在北越，以胡志明爲首的共黨政權下，宗教活動遭到全面禁止。在南越，由於總統吳廷琰信奉天主教，對佛教採取差別政策，致使1963年發生流血示威運動，進而擴大爲全國佛教徒的反政府運動，甚至有僧侶因不滿政府鎮壓而當街引火自焚。1964年統一越南佛教教會成立，除對政府進行長期的嚴厲批判外，各宗派的新興教團亦致力於發展組織，推展弘法活動。1966年該組織因內部意見分歧，遂分成親政府的國寺派與反政府的印光寺派。然在南越遭到赤化之後，佛教亦隨之瓦解。

越南佛教深受我國南宗禪風所影響，屬大乘佛教，其主要宗派有：

⑴**毗尼多流支禪派**：又稱滅喜禪派，於580年由南印度僧毗尼多流支（漢譯滅喜）所創。此派主張眞如佛性天生不滅、衆生同一眞如本姓等，爲越南佛教的早期的禪宗。門下有法賢、清辨、定空、法順、萬行等人。其中，法賢與清辨分別特重《楞伽經》與《金剛經》。

⑵**無言通禪派**：又稱觀壁派。820年由唐僧無言通所創。此派傳百丈懷海等的現成公案及體驗方法，宣揚佛性無所不在，心、佛、衆生三無差別等觀點。其勢力在李朝時達到顛峯，爲越南佛教的禪宗後派，今越南禪學大多承襲此派。門下有感誠、善會、雲峯、匡越、多寶等人。

⑶**草堂禪派**：又稱雪竇明覺派，爲北宋僧草堂禪師所創，主要弘傳「雪竇百則」（中國禪宗雲門宗系統），提倡禪淨一致思想，促進禪的大衆化。門下有李朝聖宗、般若、遇赫、吳益等人。

⑷**竹林禪派**：又稱竹林安子禪派，初祖爲陳朝仁宗。此派繼承無言通禪派法統，稟傳我國的臨濟禪法，宣揚佛法不離世間法，認爲心即是佛，佛在衆人心中，主張坐禪與採用臨濟宗之「四賓主」師徒問答方式傳道，爲陳朝時期的佛教主流，對越南佛教的發展影響深遠。主要道場在海陽東潮縣安子山的花烟寺。門下有法螺、玄光等優秀人才輩出，但自1334年玄光歿後，此派即急速衰微。

⑸**蓮宗**：竹林禪派僧白梅麟角在河內婆砱寺所創。此派思想淵源於南宋．慧照子元倡導的白蓮宗，將臨濟禪法與淨土思想合一。以教爲佛眼，禪爲佛心，主張禪淨一致，禪教雙運。並以阿彌陀佛爲禪的公案，實修方面則專念彌

陀名號，與我國宋、明以來的禪風類似，盛行於十七世紀的北方鄭府。門下有性泉、海瓊、寂傳、照寬、普性等人。

此外，自古流傳於越南的佛典除漢文經典外，亦有用字喃文字（仿漢字而成）撰寫的《金剛經國音》、《法華國語經》、《阿彌陀經演義》、《十六觀經演音》、《大阿彌陀經演音》等佛典。今日羅馬字拼音十分普及，故字喃文字已幾乎不用。

按，1970年代前後，南越佛教界曾派遣留學僧來台灣留學。先後有善議、德念、淨行等人。其中，淨行得台灣師範大學博士學位，並在台灣創辦靈山講堂等機構，頗致力於佛教文化之推動。此外，1980年代以後，來台受戒並推展「觀（聲）音法門」而倍受諍議的尼師清海，也是越南人。

◉附：高觀如〈中越佛教關係〉（摘錄自《中國佛教》一）

中國和越南壤地相接，交通便利。西元二世紀末，中國的著名學者牟融從蒼梧（今廣西梧州）奉母到交趾（今越南河內地區）居住，並篤志奉佛，著《理惑論》三十七篇，以顯揚佛教。三世紀初，康居高僧康僧會幼隨父母由印度移居交趾，雙親死後出家，於吳・赤烏十年（247）來到南京，先後翻譯出《六度集經》等七部二十卷；並創建建初寺，成爲江南最初的寺宇。同時又有西域高僧支疆梁接，於吳・五鳳二年（255）在交州（州治在龍編，今越南北部）譯出《法華三昧經》六卷，中國沙門竺道馨筆受（《開元釋教錄》卷二）。三世紀末，印度僧人耆域經扶南（今柬埔寨）到達交州，並來到中國洛陽（《高僧傳》卷九）。六世紀末、烏萇（今巴基斯坦）高僧毗尼多流支到中國長安譯經弘法，然後由中國到越南，住龍編古法寺，弘傳佛教。越南佛教徒從古以來通行的是漢文佛典，說明兩國人民和佛教徒的友誼，自古以來就很密切。

西元七世紀中，唐朝僧人明遠到越南，和越南僧人聯翩往西域求法。明遠，益州清城人，振錫南遊，到達交趾，然後由交趾乘船往訶陵國（今印度尼西亞爪哇），又到師子洲（今斯里蘭卡），更往大覺寺（印度摩訶菩提寺）。僧伽跋摩，康國人，顯慶年內（655～660），奉令往交趾採藥。他在交州正値災荒，每天營辦飲食，救濟孤苦，悲心涕泣，時人號爲常啼菩薩。曇潤，洛陽人，在交趾居住年餘，聲望頗隆。隨後他泛舶南行欲往印度，行到訶陵北渤盆國（今婆羅洲），遇疾而終。慧命，荊州江陵人，至占波（越南中部）後，遭逢大風，不能西行，折而歸唐。智弘，洛陽人，與荊州無行同往印度，至合浦登船，漂到匕景（越南中部），又回到交州，居住一夏，冬末復隨舶南行，到室利佛逝國（今印度尼西亞蘇門答臘），更到師子洲，往中印度（均見《大唐西域求法高僧傳》）。

同時和唐僧同往西域求法的越南僧人，有遠期、窺冲、大乘燈。遠期，交州人，與曇潤同行，後爲中國益州會寧的弟子，隨師至訶陵國，從訶陵高僧智賢受戒。窺冲，交州人，是明遠的弟子，與師同舶航行南海，到師子洲，赴中印度。大乘燈，愛州人（越南北部），幼隨父母往杜和羅鉢底國（今泰國境內）出家，後隨唐使郯緒到達長安，在慈恩寺玄奘法師處受具足戒，居長安數載，閱覽經書，後來曾隨義淨往中印度。這些都是中越佛教徒之間的友好史實。

至於越南佛教的禪宗前派、禪宗後派、雪竇明覺派、竹林臨濟禪和蓮宗，都和中國佛教有很深的關係。

越南前期傳弘的禪法，是毗尼多流支所傳入，據《大南禪苑傳燈輯錄》說，他在中國曾師事禪宗三祖僧璨，則其禪法顯然是由中國傳入。他的弟子法賢，據說是以《楞伽》爲心要；法賢的弟子清辨，則以《金剛經》爲眼目；從此以下各代，更接近中國南宗所傳的頓悟禪法。

唐・元和十五年（820）九月中國無言通

禪師到越南，開創了越南禪宗後派。他原籍廣東，姓鄭氏，出家於婺州（今浙江省內）雙林寺，曾依百丈禪師爲弟子。他這一系統在越南遞相傳持，綿延不斷。中國禪宗的現成公案和體驗方法，在這一禪派中也盛行傳承。直到現代，越南的禪學大多是無言通這一流派。

越南禪宗的另一流派是雪竇明覺派，創始於雪竇重顯的弟子草堂禪師，主要是傳「雪竇百則」，越南李朝君臣多向他參學。

此外還有竹林派臨濟禪，也是越南禪宗後派的一個支流。西元十三世紀間，越南陳太宗曾受教於由中國去越的天封禪師，又曾從宋朝德誠禪師參學。三傳而至陳仁宗，更篤志禪學，出家爲僧，稱爲竹林調御，即爲竹林派開祖。道場建於安子山花烟寺，以臨濟禪爲主。

十七世紀的竹林派禪，漸漸帶有淨土教的色彩。越南新宗派蓮宗，就是由竹林派中分枝興起，由白梅麟角倡導而大盛。其淵源是南宋・慈照子元所倡導的白蓮宗，主張禪教雙運，以教爲佛眼，禪是佛心，以「阿彌陀佛」爲一個禪的公案，但實修上專念彌陀名號。這和中國宋明以來禪教淨相融合的佛教風氣相似。

〔參考資料〕《大越史記》；《大越史記全書》；《大唐西域求法高僧傳》；《東南亞佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》㊽）；《東亞佛教概說》、《東南亞佛教概說》（《世界佛學名著譯叢》㊻、㊼）；楊曾文編《當代佛教》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開〉。

越三昧耶罪

又作越三摩耶罪。指違越自己的三昧耶（即本誓）之罪。爲密宗所謂三種重罪之一。如《大日經》卷四〈密印品〉云（大正18・30a）：「若異此者同謗諸佛菩薩。越三昧耶，決定墮於惡趣。」

《大日經疏》卷九云（大正39・675a）：「若菩薩於衆生諸法中，作種種不平等見，則越三昧耶法；若於此平等誓中，作種種限量之心，亦越三昧耶法；諸有所作隨順世間名利，不爲大事因緣，亦越三昧耶法；放逸懈怠不能警悟其心，亦越三昧耶法。以越三昧耶故，有種種障生，自損損他無有義利，是故諸菩薩等，奉持此三昧耶如護身命，不敢違越也。」

另依《大日經義釋演密鈔》卷十所述，越三昧耶罪又稱越法罪。凡夫但受不修，或濫授祕法予未受五種灌頂者，則受授之兩方皆犯此罪。又，非密宗根器者若閱讀祕密經卷，或未受悉曇之傳授而濫書梵字者，也犯此罪。然犯此罪時，若結誦大金剛輪印明、住無能勝明王三昧、修越三摩耶大事，則罪業得滅。

〔參考資料〕《金剛王儀軌》；《大日經疏》卷十四；《大日經疏演奧鈔》卷一。

跋祇國（梵Vṛji，巴Vajji，藏Spoṅ-byed）

佛陀住世時印度十六大國之一。跋祇又作跋耆、拔耆、跋闍、越祇、佛栗氏、弗栗恃、毗梨祇、毗離子，意譯增勝、避、聚，也是中印度北部的種族名。《長阿含經》卷二〈遊行經〉載，摩竭陀國王阿闍世（Ajātasattu）欲討伐跋祇，曾先遣大臣禹舍（Vassakāra）詣佛所請示，得佛教誡，知跋祇族人强而不可侮，遂築巴陵弗城（Pāṭaligama），防其入侵。《四分律》卷五十四等亦記載，佛滅後一百年有毗舍離跋闍子比丘（Vesālikā Vajjiputta-kabhilkhū）由於認爲「十事非法」，而舉行七百集法。

據《大唐西域記》卷七載，玄奘旅印時（大正51・910a）：

「弗栗恃國周四千餘里，東西長，南北狹。土地膏腴，花菓茂盛，氣序微寒，人性躁急。多敬外道，少信佛法。伽藍十餘所，僧徒減千人，大小二乘兼功通學。天祠數十，外道寔衆。國大都城號占戍拏，多已頹毀，故宮城中尚有三千餘家，若村、若邑也。」

此外，又記載大河東北有伽藍，其西有佛陀濟度漁夫的遺蹟，往東北百餘里，在故城附近更有阿輸迦王塔及佛的髮爪塔等；該書此處之註釋云，北人稱此地爲三伐恃國。

◉附：憍桑比〈佛世時印度十六國的政治形勢〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》61）

在共和政府的國家裏，只剩下三個是獨立的：一個是跋祇國，其他兩個是波瓦國（Pāvā）和拘尸那的末羅國。這三個國家中，跋祇國較爲富强，然而她的毁滅也比較快。（中略）佛陀出生於一個有同樣的共和政體的國家，但是釋迦族的獨立老早就被毁滅掉。跋祇國人民在佛世時能夠倚靠自己的團結和力量維持著自己的獨立，他從心裏尊敬他們，那是很自然的。在《大般涅槃經》中，佛陀看見梨車人（Licchavi，即跋祇人）從遠來，對比丘衆說：「沒有看見過三十三天的天人的人，可以看一看這羣梨車人！」

跋祇人的首都是吠舍離城（Vaisālī），住在它附近的人把跋祇人叫做梨車人。在它的東邊原是毗底訶人的國土，那裏曾出現過像經那迦（Janaka）這樣的賢王。人們從《神通遊戲經》中知道，毗底訶人的最後一個國王須密多羅（Sumitra）統治著密提拉城（Mithilā）。在這以後，毗底訶可能併歸於跋祇國。

關於佛陀所說跋祇國繁榮的七種方法，在《大般涅槃經》的開頭和《增一阿含經》中都有記載。《大般涅槃經》裏有這七種方法的詳細闡釋。從這可以推測，在跋祇國內存在著一種五人陪審制：一般不會對無罪者給予處分。跋祇人的法律是成文的，同時他們盡力依法律行事。

〔參考資料〕《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉；《中阿含》卷五十五〈持齋經〉；《優陂夷墮舍迦經》；《賢愚經》卷二〈降六師品〉；《法句譬喻經》卷四〈泥洹品〉；《有部毗奈耶藥事》卷六；《有部毗奈耶雜事》卷三十九。

都講

古代寺院講經時所設之職掌。即爲「都講」者，須負責發問，俾使聽衆容易理解文義。《佛祖統紀》卷三十七，天監三年（504）條記載梁武帝在重雲殿講經之情形，其文云（大正49・348c）：「以枳園寺法彪爲都講，彪先一問，帝方酬答，載索載徵，並通玄妙。」

《釋氏要覽》卷下〈說聽篇〉中謂（大正54・295b）：「都講，即法師對揚之人也。」並敍述上列法彪之事蹟，其後文云（大正54・295b）：

「晉・支遁至越，王羲之請講維摩經，以許詢爲都講。詢發一問，衆謂遁無以答，遁答一義，衆謂詢無所難。今之都講但擧唱經文，而亡擊問也。」

後世於安居時，常置「都錄」之職，此應係沿襲都講之制者。

◉附：《大宋僧史略》卷上〈都講〉

敷宣之士擊發之由，非旁人而啓端，難在座而孤起。故梁武講經，以枳園寺法彪爲都講，彪公先一問，梁祖方鼓舌端，載索載徵，隨問隨答，此都講之大體也。又支遁至會稽，王內史請講《維摩》，許詢爲都講。許發一問，衆謂支無以答。支答一義，衆謂詢無以難。如是問答連環不盡，是知都講實難其人。又僧伽跋陀羅就講，弟子法勇傳譯，僧念爲都講。又僧導者，京兆人也，爲沙彌時，僧叡見而異之，曰：「君於佛法且欲何爲？」曰：「願爲法師作都講。」叡曰：「君當爲萬人法主，豈對揚小師乎！」此則姚秦之世已有都講也。今之都講不聞擊問，擧唱經文，蓋似像古之都講耳。

量（梵pramāṇa，藏tshad-ma）

此詞有廣狹二義。狹義的「量」，指正確認識、論證對象的根據；若廣義而言，則包含作用過程及結果的正確知識。

此中，認識主體，稱爲「量者」（pramātṛ），認識對象稱爲「所量」（prameya），作爲結果的知識稱爲量知（pramiti，也稱量果）。

勝論派、正理派立四量。即量、所量、量者、量知。耆那教、彌曼差派、吠檀多派將量

含攝於量知之中，故僅立三量。佛教唯識派則立所量（相分）、能量（見分）、量果（自證分）等三量。

關於「量」的類別，大抵有下列數種：

(1)**現量**（pratyakṣa）：主要是依據五根而得。

(2)**比量**（anumāna）：依據推理論證而得。

(3)**譬喻量**（upamāna）：依類比而得。如由牛而知水牛。

(4)**聖教量**（āgama、śabda）：又稱聖言量、正教量、至教量、聲量。指依據足堪信賴的人所教示或依據聖典而得。

(5)**義準量**（arthāpatti）：指依據某種事實而推知另一事。如從「若無雲，則無雨」，而知「若有雲，則有雨」。

(6)**無體量**（abhāva）：指依矛盾關係而得。

(7)**隨生量**（saṃbhava）：指依據事物之不相離性，而從此知彼，從全體知部分。

(8)**傳承量**（aitihya）：依據傳說、耳聞而得。

(9)**肢體語言量**（cheṣṭā）：依據手勢動作而得。

對於上列諸量之定義，及應以何者爲正量，諸教派之間頗有爭議。此中，順世派僅承認有現量；勝論派說有現量、比量；耆那教、數論派、瑜伽派說有現量、比量、聖教量。正理派於此三量上，再加譬喻量，成爲四量。彌曼差派之古魯（Guru）派於此四量之上，再加義準量，而說有五量。同是彌曼差派中的帕達（Bhaṭṭa）派，則與吠檀多派相同，主張六量說。亦即於五量之上，另加無體量。

在佛教方面，《方便心論》列出現見（現量）、比知（比量）、以喻知（譬喻量）、隨經書（聖教量）等四量作爲知因。但一般說來，在陳那（五世紀）之前，佛教界是說三量的（即不包含譬喻量）。新因明之創始者陳那，在《集量論》、《因明正理門論》中，將所量限定爲自相（svalakṣaṇa）、共相（sāmānyalakṣaṇa）。因此，量亦被限定爲只有現量及比量二者。在這種情況下，聖教量被定義爲「足堪信賴的人之所教示」，故被包含於比量之中。然而認爲聖教量乃「非人所作」的正統婆羅門系學派，不能同意佛教這樣的定義，因而兩者之間曾有爭論。

關於現量的定義，《方便心論》說是「五根之所知」；《正理經》說是「由感官與對象接觸所生之認識，不可言詮，不錯亂，具有決定性的」；《瑜伽師地論》說是「非不現見、非已思應思，非錯亂」；《大乘阿毗達磨集論》說是「自正明了，無迷亂義」。陳那則認爲現量就是除去分別（kalpanā）的直接認識，並將此分爲(1)依據五根而得的感覺性的認識（indriya-jñāna），(2)與此同時生起的意識（mano-vijñāna），(3)自證（ātmasaṃvedana），(4)修定者的無分別心。前三者是散心的現量，後者爲定心之現量。這正好與勝論派、正理派的世間現量（laukika-pratyakṣa）、出世間現量（alaukika-pratyakṣa）相對應。

又，耆那教、數論派、瑜伽派、勝論派在無分別現量之外，另又提出有分別現量。

對於比量，《恰拉卡本集》（Caraka-saṃhita）謂爲「根據如理而得的論證」；勝論派說是依據證因而得的「知」（liṅgika）；《瑜伽師地論》說是「與思擇相共之已思應思之所有境界」；《大乘阿毗達磨集論》說是「現量外之信解」。《方便心論》又將比量分爲前比、後比、同比等三種；青目《中論註》分爲如本、如殘、共見；《金七十論》分爲有前、有餘、平等。此與數論派、正理派的有前（purvavat）、有後（śeṣavat）、共見（sāmānyato dṛṣṭa）相當。有前，是從現在比知過去，有後是指從現在比知未來，共見是從現在比知現在。

此外，《瑜伽師地論》又提出五種比量。即：

(1)**相比量**：從物相（例如煙）比知自體（例如火）。

(2)**體比量**：從現在的自體比知過去、未來的

自體。

⑶**業比量**：依作用、動作而比知其依所。

⑷**法比量**：依不相離的關係，而從某甲比知某乙。

⑸**因果比量**：由因而比知果，由果而比知因。

根據陳那所述，比量是依據因三相具足的證因而比知未知之共相，比量之對象的所比（anumeya），是「依據法而被限定的有法」。陳那又將比量分為自比量（為自比量）、他比量（為他比量）。前者是使自己瞭解的推理，後者是使他人知解的比量。

又，現量、比量、聖教量三者，或現量、比量、非量（似量，不正的量）三者，或所量、能量、量果三者，特稱為三量。而《大乘莊嚴經論》言及菩薩修習的四量，即：⑴能詮（如來所說的十二部經），⑵義意（文中之意涵），⑶了義（世間之可信及佛所印可），⑷無言（出世之證智）。

◉附：霍韜晦《佛家邏輯研究》第三章（摘錄）

所謂「量」，依陳那以後的見解，是指知識，即由量智（能知能力，或能緣心）緣境（所知對象，或所緣境）而產生的量果，簡稱為量（見《大疏》卷八），而說量有現比兩種；但在陳那之前，量之一名並不表示知識，而只是指知識的來源，或獲取知識的工具，而量的數目亦有多種。這種情形，非獨佛家為然，即印度各派哲學，也是如此。茲依阿得利雅博士（Dr. B. L. Atreya）所著的《印度論理學綱要》（中譯本於1936年由商務印書館出版，譯者楊國賓）一書中所引，列舉並略加疏釋如下：

⑴**現量**（patyakṣa）：指由感官的活動，接觸外境而產生知識（按：楊譯為感覺量）。

⑵**比量**（anumāna）：指透過推理的形式以獲取知識（按：楊譯為推理量）。在印度古代各派哲學，大都承認以這種方式而獲取的知識最為可靠。

⑶**聖教量**（śabda）：亦名聲量，指由聖者所述，亦足以作為我們正確知識的來源。

⑷**譬喻量**（upamāna）：指由譬喻而獲取知識。如不識野牛，可言其似家牛；即以家牛為喻，而獲取對野牛的認識。

⑸**義準量**（arthāpatti）：指通過兩概念間的函蘊關係而獲得知識（按：楊譯為假定量）。如云：「若法無我，準知必無常；無常之法，必無我故。」（《大疏》卷一）這就是說，「法無常」的知識，在「法無我」之義中已函；只須加以分析即可獲取。

⑹**無體量**（abhāva）：所謂無體，是指不存在的事物，由事物的不存在而產生知識，便是無體量。如云：「入此室中，見主不在，知所往處；如入鹿母堂，不見苾芻，知所往處。」（《大疏》卷一）

⑺**世傳量**（aitihya）：世傳量者，指知識世代相傳，自然也就成了下一代知識的來源。

⑻**姿態量**（chesta）：姿態也能夠成為一種量，是因為姿態能夠表達思想感情。如人因快樂而手舞足蹈，因痛苦而下淚悲歌，不必再加說明，他人即可以由此而獲得了解，所以這也是一條獲取知識的途徑。

⑼**外除量**（parisesa）：用排取某類中的分子的方法以獲取知識，稱為外除量。如言「白馬」，即在馬的類概念中排除一切非白馬的分子，如黑馬、黃馬、雜色馬……等，白馬的知識遂由此而得。

⑽**內包量**（sambhava）：內包量的意義在阿氏書中並無解釋，但列其名而置為十種知源之末。以意推之，內包量可能是指以普遍的原則應用於特殊事物，由此而產生對特殊事物的認識。如言「白馬」，我們知道在分類上牠是屬於馬的一種，那麼一切屬於馬的性質自然也完全適用於白馬身上，如此我們雖不曾見過白馬，但關於白馬的知識却可以由此而得。

以上所列舉的十種知識來源，印度各派哲學各依其理論系統而分別承認若干種。如順世只承認第一種，勝論、耆那則兼取第二種，數論與瑜伽承認前三種，尼耶也承認前四種，彌

曼差則承認前五種，吠檀多則承認前六種。此外，尚有其他的一部份思想家，則承認九種或十種不等（見阿氏書）。至於佛家，在陳那之前對於知識的來源似乎並無明確的分類，窺基之《因明大疏》雖亦舉出前六種量的名稱，但並未說明此爲佛家所專取。比較確定的說法，則爲龍樹（Nagarjuna）《方便心論》中的以現見、比知、喩知、隨經書爲四知因，及無著（Asaṅga）在《瑜伽》、《集論》中以現量、比量、正教量爲能成法的說法，但所謂「知因」，所謂「能成法」，在意義上仍不脫古師的那種以量爲獲取知識的途徑的色彩；這也就是說，和陳那直接以量爲知識的說法究竟不同。

至於說，陳那何以必須把量的意義加以改變？最主要理由是因爲陳那分析我們所知境的性質，發覺一切所知境在性質上不外爲兩類：一是自相，一是共相。自相即諸法之自體，共相是於諸法之自體之上所增益的標記。一切境既不外爲此二類，陳那遂由此而建設其大乘量論，認爲我們能知的能力亦應依此而劃分爲兩類：一類是了自相境，此即所謂現量智；一類是了共相境，此即所謂比量智；量智與境合，於是產生現量與比量兩種知識。陳那《集量論》云：「現及比爲量，二相所量故；合說無餘量。」何以無餘量？釋云：「所量雖有自相共相，更無其餘。當知以自相爲境者是現，共相爲境者是比。」（見《內學》第四輯〈集量論釋略抄〉）正因爲所量唯有自共二相，所以由能所結合而得的知識亦不能多於兩種，這也就是陳那之所以宣稱一切知識只有現比二量的原因；亦由此可見，陳那改革量論，問題並不在於删減量的數目，而是在於量的意義有所改變。

〔參考資料〕《解深密經》卷五；《大毗婆沙論》卷七十一；《迴諍論》；《大乘掌珍論》；《因明入正理論》；《成唯識論》；沈劍英《佛家邏輯》；Vidyabhuṣana《History of Indian Logic》；Th. Stcherbatsky《Buddhist Logic》。

量論

指與「量」有關的研究。量論的「量」，梵語作pramāṇa，可解作「正知」（prama）與「作具」（ana），意爲藉以獲得正確知識的方法，或依此方法而得的知識。

關於量論，可分爲兩個部門。一是知識論，涉及知識的起源、種類、性質與相互關係；一是論理學，研究論證的形式與過程。

古代印度哲學諸派中，以「量」爲其研究主題的，有正理學派。其學派名稱「正理」（nyāya）一詞，即有「依量而探究對象」之義。但對於量的研究，並不僅限於正理學派，印度其他學派的學說體系中亦不乏此類主題的探究。例如佛教界的因明學即是。

所謂因明，是指與「因」有關的學問；但它並非僅係論理學方面的討論，連知識論也在其論究之中。在古因明中，量論只不過是佛教體系中的一部份，不過從新因明的創始者陳那在《集量論》的歸敬偈中，稱如來爲「量之體見者」（pramāṇa-bhuta）看來，陳那係以量論爲佛教之本義。陳那之後，有法稱、法上等人承其學統，傳繼所謂佛教論理學派。

在研究「量」時，須從三方面來探究，即：(1)使用「量」來瞭解對象的人（量者）；(2)憑藉「量」而獲知的對象（所量）；(3)被量知的知識（量果）。勝論、正理兩大學派主張「量者」是我；「所量」是對象，「量果」是知；且說「量」是指「我的認識活動確定量果之前的作用過程」。陳那不承認作爲量者的我，而將量、所量、量果解釋成識的見分、相分、自證分，並認爲三者無別，皆是識上所設定的。

關於量的種類，依學派不同而說法有別。綜合各家所說，大抵可歸納爲現量、比量、聖教量、譬喩量、義準量、無體量、世傳量、想定量、內包量、姿態量等十量。此中，順世外道僅承認現量，數論及瑜伽學派主張現、比、聖教三量，正理學派係於此三量上加一譬喩量，成四量說。彌曼差學派以吠陀爲唯一權證，

故原僅承認聖教量，但於其經典中說現、比、聖教等三量，其後此學派分成二大支派，其中的帕達（Bhaṭṭa）派說現、比、聖教、譬喻、義準、無體等六量，古魯（Guru）派則承認無體量除外的其他五量。此外，高達帕達（Gauḍapada）在《數論頌》的註釋中所提出的義準、想定、無體、內包、世傳、譬喻等六量，據說也爲彌曼差派所承認。吠檀多學派的經典僅說現、比二量，但其後於此二量之上更加聖教、譬喻、義準、無體等四量，而主張六量說。此外，怛特羅行者更主張所謂的姿態量。至於佛教中，古因明係主張現、比、聖教等三量，而新因明家則立現、比二量。

關於量的相互關係，以正理學派與佛教論理學派所說，較具代表性。正理學派主張量的混合說，認爲同一所量可以依現量、比量、聖教量中的任何一量而被量知，佛教論理學派則說現量爲自相，比量爲共相，二量截然有別。其次，關於量的妥當性方面，可分爲量的「自立妥當性說」與量的「他立妥當性說」兩種。前者主張在量的本身中有量之妥當性的根據，彌曼差學派與後期吠檀多學派爲此說之代表；後者認爲在量之外（即量知的效用性）上，有量之妥當性的根據，正理學派乃此說之代表。量論的論理學部門所探究的，就是用宗等支分來論證依比量而得的知之妥當性。對於此問題的探究，可分爲五支作法與三支作法兩種。前者係依據喻的比論來論證宗的妥當性，帶有比論法的性質；正理學派的論證法可爲其代表。後者爲演繹法，以因三相說爲基礎；佛教新因明的論證法即屬此類。

又，量論所研究的，除了有關論證的形式與過程之外，還包括了論證時所犯誤謬的探究。

◉附：沈劍英〈現量、比量、聖教量〉（摘錄自《佛家邏輯》上）

知識論是研究知識的種類及獲得知識的方法之學問，在因明中稱之爲「量」（pramāṇa）。「量」有幾種？在古代印度衆說紛紜，歸結起來有十種：現量（pratyakṣa，又譯感覺量）、比量（anumana，又譯推理量）、比喻量（upamana，又譯義準量）、聖教量（sad-ba，又譯聲量）、假定量（arthapatti）、無體量（abhava）、世傳量（aitihya）、姿態量（chesta）、外除量（parisesa）、內包量（sambhava）。

佛家十分强調修行中的「智」、「覺」、「悟」，故亦非常注重知識論。然而無著只承認三種量，即現量、比量和聖教量。《阿毗達磨集論》和《瑜伽師地論》中所提出的能立八義，後三義即是這三種量。可以把這三種量歸爲二類，一是經驗根據的知識，即現量和比量，二是權威根據的知識，即聖教量。按照佛陀的觀點，這二者是一致的，佛陀更强調親身的證知。而實際上，在佛教的進一步發展中對教義出現了不同的解釋，經驗與經典權威常常發生矛盾，迫使人們去進行選擇，理智的選擇自然傾斜於經驗。

世親首先主張知識只有兩種：現量與比量，不再列出聖教量。在世親的著作中，這一部份內容基本都已亡佚，《如實論》也只有前小半部，現在只能從陳那《集量論》所引的世親《論軌》來了解。世親認爲：「由彼境義生識是爲現量」，「五識所緣是自相境，不施假名」，「觀不相離境義所知是爲比量」。這是對於現量、比量的概括界說。

陳那在此基礎上進一步作了詳細的闡發，形成了更爲系統的佛家知識論。《正理門論》云：「爲自開悟唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯二量。由此能了自、共相故，非離此別有所量，爲了知彼更立餘量。」這是說，用以自悟的知識只有二種，即現量與比量，這二者即已構成「立具」，現、比二量是眞能立之所須具者，而聲量（聖教量）和譬喻量都已包括在其中了；因爲通過現量、比量可緣知自相和共相，除了這二相之外不存在其他所量，故亦不必再有其他的認識手段（量）。

《集量論》〈現量品〉也明確指出：「量唯兩種，謂現、比二量。聖教量與譬喩等皆假名量，非眞實量。」這是因爲「所量唯有二相，謂自相與共相。緣自相之有境心即現量……緣共相之有境心即比量……除自相、共相外，更無餘相爲所量故」。

唯識宗認爲，由「識」變現爲境、色（認識的對象）等相分，亦由識生起「見分」（認識的主體）。再以見分去緣相分而達到「自證」，這就是認識的過程和本質。相分只有自相和共相二種，已分別爲現量和比量所緣。故除此以外別無他量。

《集量論》〈觀遣他品〉中進一步指出：「教（聖教量）與比量等，成不異故。」爲此，有人質疑道：「若天趣等聲（超根境之事物）不能詮唯義者，如何成爲比量耶？」陳那回答道：「『信語不欺誑，同故，即比量』謂受持可信解之語言，亦不欺誑相同故，即說爲比量。」

這是說對於超越根境之事，唯依可信解之聖言量，乃能了知。由信受彼言教，依之修行，即能得彼果，全無欺誑。故說彼聖教量亦是比量。

閑・不閑

指「閑」與「不閑」兩種境。「閑」，新譯有暇，指有閑暇可修行佛道之境。「不閑」，又作無閑，新譯無暇，指無閑暇可修行佛道之處，即八難處（地獄、餓鬼、畜生、長壽天、北鬱單越、盲聾瘖啞、世智辯聰、佛前佛後）。《慧琳音義》卷十八云（大正54・420b）：「無暇（中略），舊譯經或云八不閑，或名八難，其義一也。」

關於閑與不閑之名相，《八無暇有暇經》有詳細的解說，如解說「有暇」之文云（大正17・591a）：「於此世間，大師出現，十號具足，宣說諸佛所證妙法，善除煩惱，能趣菩提，究竟涅槃，盡諸苦際。說是法時，有人生在中國，而所受身，諸根具足，了善惡言，乃至生極正見，汝等苾芻當知，是人有暇修習。」

此外，《無量壽經》卷上載有（大正12・266b）「濟諸劇難，諸閑不閑」之語。古來對此中之「閑不閑」之見解頗不同於上述之解說。如慧遠《無量壽經義疏》卷上云（大正37・99a）：「此八難中，三塗爲劇，菩薩濟之。人天苦微，名曰諸閑。菩薩勸化，故曰不閑。」吉藏《無量壽經疏》則云（大正37・120a）：「閑者，濟心中劇難人，言其伏煩惱，故云閑。不閑者，外凡之人，爲煩惱所使，故云不閑也。或云不閑是人，閑是天也。」璟興《無量壽經連義述文贊》卷中則云（大正37・145b）：「今即八難名爲劇難，兼非想天，更有業惑二種障者，名爲不閑。若非八難及無二障，皆曰閑。」又云（大正37・145b）：「阿鼻受苦無間，故言不閑。餘七名閑。」又，義寂認爲人天趣中，非難處者，以容能起諸聖道故，名爲閑；墮難處者，以無容起諸聖道故，名爲不閑。

閑居編

詩文集。五十一卷。宋・孤山智圓撰。收在《卍續藏》第一〇一冊。作者孤山智圓，錢塘人，俗姓徐，字無外，號中庸子，於講佛經外，好讀周、孔、楊、孟書，往往學爲古文，以宗其道，又愛吟五七言詩。大中祥符九年（1016）夏，養病於孤山下，遂整理多年來之詩文，而成本書。

卷首載有吳遵路所撰之序及自序。內容大致分爲下列幾部份：

⑴**序文**：爲內典所撰之序文，大部份爲其個人之佛經註疏之序文。如〈首楞嚴經疏序〉、〈心經疏序〉等。關於外學之序文，有〈皇帝陰符經題辭〉、唐・皮日休〈法言後序〉等。另有一般序文，如〈送智仁歸越序〉。

⑵**與作者日常生活有關之文章**：如〈錢唐律德梧公門人覆講記〉、〈記夢〉、〈對友人問〉、〈中庸子自記〉、〈中庸子傳〉、〈自恣文〉等。

⑶書信：如〈與嘉禾玄清師書〉、〈答李秀才書〉、〈與門人書〉等。

⑷模擬古文家之文章：如〈辨荀卿子〉、〈讀中說〉、〈師韓議〉、〈感義犬〉等。

⑸與佛教教團有關之文字：如〈智者大師忌〉、〈自恣念誦迴向〉、〈結夏念誦迴向〉等。

⑹詩：大多爲近體詩。

此書雖是智圓個人之詩文集，然由於內容牽涉甚廣。於經義、弘法儀式、僧院生活、僧人交遊、佛教文學等皆曾涉及，故此書實爲一部宋代佛教史料集。又，宋代天台宗有山家、山外之爭，智圓即屬山外派之名僧，故本書亦可爲研究宋代天台宗史者參考。

開山

指寺院之開創者。古來修行道場（寺院）多向山中閑靜處開發，故稱開山。至後世，凡寺院之開創者，皆稱開山。然亦有親自開創寺院，而另請其師或有德者任開山者。**《佛祖統紀》**卷十四〈擇卿傳〉云（大正49・222a）：「建壽聖院，請師開山。」又，宗派之開祖亦稱開山，如稱道元禪師爲開山禪師，稱親鸞聖人爲開山聖人。此外，開闢寺基稱爲「開基」，與開山之意相同。日本禪家則將創建寺院的大檀越，稱爲開基，此與開山有別。而日本眞宗則稱宗祖爲開山，末派寺院之創建則稱開基。

〔參考資料〕 《元亨釋書》卷八〈祖元傳〉；《禪林象器箋》〈靈像門〉。

開堂

禪林用語。原爲古代譯經院之儀式，後轉指新任命之住持於入院之時，開法堂宣說大法之儀式。**《祖庭事苑》**卷八云（卍續113・235上）：

「開堂硒譯經院之儀式。每歲誕節必譯新經上進，祝一人之壽。前兩月，二府皆集，以觀翻譯，謂之開堂。前一月，譯經使潤文官又集，以進新經，謂之開堂。今宗門，命長老住持，演法之初，亦以謂之開堂者，謂演佛祖正法眼藏，上祝天算，又以爲四海生靈之福，是亦謂之開堂也。」

在這時，主事者亦祈祝國家安寧、聖壽無疆，故又稱開堂祝壽、開堂祝聖，或祝國開堂。有先開堂後入院、先入院後開堂，或開堂、入院同日舉行等三種情形。

開堂之儀式，先請有德識之僧一人任白椎師，迎至法座之東單上座，是爲照鑑開堂之師。官員等則於座前對面而坐。其次迎引住持，先呈公文，舉法語畢，維那宣讀諸疏。其後，住持乃宣說法語，又登座拈香祝聖。帝師及諸官員亦拈香畢，白椎師鳴椎一下，云：「法筵龍象衆，當觀第一義。」住持乃提示宗綱，並向官員、諸山等致謝。白椎師復鳴椎，唱「諦觀法王法，法王法如是」之文。其後，住持以拄杖卓地一下，開始問話，是爲問答折徵。問答折徵完畢，儀式即結束。

又，**《勅修百丈清規》**卷上〈住持章〉「入院開堂祝壽」之條下記載，古代之開堂，是依勅命或奏請，由朝廷派遣某部使者，以官府之錢財，設齋舉行。近來之開堂，則多由寺院各自籌備。

此外，近世中國佛教的傳戒法會上，「開堂和尚」是調教戒子的重要執事，也是戒子們學習戒場規矩的直接指導者。

〔參考資料〕 《元亨釋書》卷六；《禪林象器箋》〈叢軌門〉。

開眼

㈠指佛像完成後，要安置時所舉行的儀式：具稱開眼供養，又稱開光、開明、開光明。在台灣，俗稱開光點眼。**《禪林象器箋》**〈垂說門〉云：「凡新造佛祖神天像者，請宗師家，立地數語，作筆點勢，直點開他金剛正眼，此爲開眼佛事，又名開光明。」

㈡謂體證法性眞如一實之理：空海**《祕藏寶鑰》**卷中云（大正77・368b）：「佛法存故，人皆開眼。」其註釋言：「開眼者，開慧眼

也。」

開會

天台宗對《法華經》所作的判釋。開，開除之意；會，會入之意。即開除聲聞、緣覺、菩薩等三乘方便之教，而歸入眞實之一乘佛法之意。蓋法華以前（五時中的前四時）所說的大、小、漸、頓等權教，未顯眞實，恰如門之關閉。至《法華經》時，方顯出眞實之教，開示爾前所說，皆是方便權說，同時立即令大衆會入眞實之相，此即法華開會之要旨，亦即《法華經》被稱爲「經王」、佛出世本懷的原因。

又，開會有三義：(1)開權顯實：乃就教法之體而言，表示權教之法體即眞實之教法。(2)廢權立實：乃就化導之用而言，謂法華在開權顯實的同時，於爾前爲調機誘引的大、小、漸、頓等差別化用（施權化用）已無必要，此稱廢權，而大、小、漸、頓等皆會入一佛乘，即稱立實。(3)會三歸一：乃就所對之機、所修之行體而言，即將向來所修的三乘方便行體，直接會入一乘眞實行之意。

此外，開會有「法開會」與「人開會」二種。「法開會」者，拂卻大小一切法門各別之執情，令融合一致，而說一切法皆摩訶衍。「人開會」者，謂無聲聞、緣覺、菩薩之別，凡人皆能成佛。五時中，爾前三時之施化，所化之機雖漸次調熟，然未有開會之說，至第四時般若時，根機更純熟，故有法開會之說，謂一切教法皆一致，菩薩得成佛，二乘則不然。至第五時，所化根機純一無隔歷，故不僅開示法開會，更明示人開會，謂二乘等人皆得作佛。

〔參考資料〕《法華玄義》卷五（上）、卷七（下）、卷九、卷十（下）；《法華經義記》卷一～卷三；《法華文句》卷三（上）、卷四（上）、卷四（下）。

開經

(一)宣說本經之前，先講述另一部可視爲本經序論的經，謂之開經：而於宣說本經之後，再宣說一部可作結論的經，謂之結經。如最澄《註無量義經》卷一云（大正56·203a）：「無量義經者，法華開經分也。」即《法華經》之開經爲《無量義經》，而其結經則指《觀普賢菩薩行法經》。

(二)開始翻閱經文之意：又稱開軸。一般在讀誦經文之前，多先唱念：「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，我今見聞得受持，願解如來眞實義」之偈。此偈即稱爲「開經偈」。

開遮

戒律用語。又作開制。「開」，開許、開聽之意；「遮」，遮制、遮止之意。謂於戒律中，時或開許，時或遮止。如《四分律行事鈔》卷中曾明示五篇制戒中之開遮，意謂遭怨賊、非人、惡獸斷命之際，又恐壞我梵行時，開許五篇中的波逸提、提舍尼、突吉羅等三篇。但性戒一向不開，唯淫一戒，與境合、三時無染時，以不損境故，開許之，餘則唯制。若論遮戒，命梵二難雖時而開之，然上根者重法輕生，故護而不犯。

又，酒肉五辛雖佛制所禁食，然若患病，則開許之。如《四分律》卷四十二等，開許病比丘噉諸種肉，飲諸種汁漿。《十誦律》卷二十六、《摩訶僧祇律》卷三十二、《毗尼母經》卷三等，開許食離見、聞、疑三淨肉。《五事報應經》亦聽許病比丘於伽藍外之居士家中食五辛。

此外，《瑜伽師地論》卷四十一謂，安住淨戒律儀之菩薩，若見貪財之賊欲殺害衆生，害諸大德、聲聞、獨覺、菩薩，造無間業，不忍見此惡賊死後受大苦，遂以憐憫之心斷賊之命，以免其造無間業。由是因緣，於性戒無所違犯，且多生功德。

〔參考資料〕《梵網經菩薩戒本疏》卷一、卷二；《四分律行事鈔資持記》卷中一之上。

開靜

禪林用語。「靜」指睡眠或坐禪，「開靜」指起床（停止睡眠），或停止坐禪。分述如次：

(1)指禪林中之起床，或指禪林中報晨起的信號：《永平清規》卷上〈辨道法〉云（大正82．324b）：「未開靜前，不得收單摺被。」又，開靜有小開靜、大開靜二種。小開靜又稱開小靜、小靜，行者依此而先行起床；大開靜又稱開大靜、大靜，大衆依此而起床。如《瑩山清規》卷上〈行事次第〉云（大正82．425c）：「五更四點後，庫前版鳴三會，名小開靜，行者齊起也。卯時將終，五更五點後，鼓版擊動，長打三會也，名大開靜，大衆摺被。」

(2)開放「靜慮」：即開放（停止）坐禪之意，如《禪林象器箋》〈唄器門〉「小開靜」條云：「開，猶放也；靜，靜慮也。謂大衆自四更一點入堂坐禪，到此放禪，故曰開靜。」或謂於課誦、粥飯、聽講、普請、睡眠時，聽取散動之意。乃「止靜」之對稱。亦有大、小之分，大開靜謂朝課、粥飯、晚課及臥單時的聽取散動，小開靜則指止靜中的小休憩。又，報開靜時，須鳴開靜板，其所用法器及擊打方式，各宗派皆不同。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷六〈大衆章〉；《洞上清規》；《黃檗清規》。

開題

解釋經論之題意並提示全經綱要之著述。與「玄義」或「玄談」之義略同。如日僧空海對《大日經》、《法華經》、《最勝王經》、《梵網經》、《金剛頂經》、《教王經》、《理趣經》、《仁王經》等經所作的開題，皆係解說該經之題意並提示全經要義之著述。

又，《佛祖統紀》卷三十七〈梁武帝中大通元年〉條記載，武帝曾在同泰寺，親升法座，爲衆開涅槃經題，並設道俗五萬人之大齋。同卷〈陳後主至德三年〉條下亦記載顗禪師講大智度論題及般若經題之事。此外，重新書寫經文，而加以講讚供養，稱爲開題供養。

開證（1925～　　）

台灣省高雄人。俗姓黃。1951年依永達出家。1953年，受具足戒於大仙寺。1955年，參學於台灣佛教律學研究所。曾先後開創義永、宏法、紫雲等寺。其中，宏法寺落成於1964年。該寺爲師推動佛教弘法利生事業之主要道場。

師自出家以來四十餘年，對教育、文化、慈善事業均極爲重視。曾與心田、隆道、正定、修妙、如學等諸師共同創辦僑仁中學（今改名爲能仁家商職校），又組織佛教慈恩育幼基金會，舉辦中醫義診，發起編輯《中華佛教百科全書》。現任高雄宏法寺住持、中華佛教百科文獻基金會董事長、中華佛寺文教基金會董事長、台東縣佛教支會理事長等職。著有《慈恩集》、《美西遊記》、《美加之旅》等書。

師胸懷灑落，平易近人。平素除推動佛教事業之外，並樂於獎掖後進。其及門弟子中，傳道主持台南妙心寺、傳孝主持慈恩寺，皆弘化一方，卓然有成。

〔參考資料〕《慈恩集》。

開山堂

奉祀本寺開山祖的堂殿。又稱祖堂。通常設於佛殿前面之西邊，與東邊伽藍堂相對峙。《白雲守端禪師廣錄》卷一〈祖堂綱紀序〉云（卍續120．417下）：

「吾道盛於此土，初祖菩提達磨之綱焉，創立禪林之制，百丈大智之紀焉，此實天下之共知，而奈何天下祖堂中，各以開山傳次者爲其祖，殊不思乃宗乃祖，所傳所持之最者乎。（中略）吾欲天下祖堂中，以達磨、大智正其位，以開山傳次者陪之。」

《林間錄》卷上云（卍續148．597上）：

「白雲端禪師曰，天下叢林之興，大智禪師力也。祖堂當設達摩初祖之像於其中，大智禪師像西向，開山尊宿像東向，得其宜也，不當

止設開山尊宿而略其祖宗耳。」

在宋代，祖堂中唯安開山之像，未置初祖達磨之像，故白雲守端禪師批難之。因此，至後世，祖堂中亦設初祖達摩及大智（百丈懷海）禪師像，而稱開山堂。或分別設立祖堂及開山堂。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈殿堂門〉；《勅修百丈清規》卷二〈尊祖章〉。

開元寺❶（中國大陸）

㈠**唐玄宗於開元二十六年（738）勅令全國諸州設置之佛寺名：**蓋玄宗篤信道教，亦尊崇佛教，信任不空、一行諸僧。開元二十六年，勅令各州具代表性之佛寺與道觀改稱開元寺或開元觀，而新建立者亦以「開元」命名，作為國家統制佛、道二教之機關。又，在玄宗之前的中宗，嘗於神龍元年（705）勅令全國設置龍興寺，作為宗教機關。及玄宗設置開元寺後，龍興寺成為舉行國忌法會之所，開元寺則成為行國家祝典之處。如《佛祖統紀》卷四十云（大正49・375a）：「開元二十七年，勅天下僧道，遇國忌就龍興寺；行道散齋、千秋節祝壽就開元寺。」

現存之唐制開元寺，有位於河北正定、順德、定縣、易縣及河南鄭縣、江蘇蘇州、廣東潮州、福建泉州、陝西西安、山東歷城等處。

㈡**位於福建省泉州市西街：**始建於唐・則天武后垂拱二年（686）。相傳原為地方財主黃守恭的桑園。因桑樹開白花，遂捨地建寺。原名蓮花寺，長壽元年（692）改稱興教寺，中宗神龍元年（705）又改稱龍興寺，開元二十六年（738）始稱開元寺。五代及兩宋時期，有支院一〇二所，寺僧千餘人。元・至元二十二年（1285）合併為一寺，賜名大開元萬壽禪寺，仍通稱開元寺，成為福建最大的寺院，與洛陽白馬寺、杭州靈隱寺、北京廣濟寺齊名。此為開元寺最盛之時。元代末年毀於火，明・洪武、永樂年間（1368～1424）陸續重建。其後仍有毀損，民初住持圓瑛曾重建，1952年再度修建。

此寺係唐玄宗以「開元」為名之寺中，現存規模最大、珍貴文物最多、保存最完整者。寺佔地七萬八千平方公尺，現存殿宇頗多明代所重建者。目前之主要建物有天王殿、拜亭、拜庭、大雄寶殿、甘露戒壇、藏經閣、尊勝院、弘一法師紀念館及東西塔等。此中，天王殿所供奉者，並非常見的四大天王像，而係密迹金剛及梵天，頗為罕見。

據傳大雄寶殿建造時，有紫雲蓋地，故名紫雲大殿。又以全殿有近百根海棠式巨型石柱，故又稱百柱殿。殿內斗拱附刻飛天、樂伎二十四尊，殿前立有雙塔，東西對峙，相距二百公尺。東塔名鎮國塔，建於唐・咸通六年（865），初為木塔，南宋・寶慶年間（1225～1227）改為磚砌，嘉熙二年（1238）至淳祐十年（1250）改建為石塔。塔高四十八點二四公尺，八角五層，塔基須彌座上有浮雕的釋迦牟尼本生故事三十九幅，塔身之每一門龕皆翼以浮雕佛像。西塔為仁壽塔，建於五代梁・貞明二年（916），始為木塔，號無量壽塔。北宋・政和年間（1111～1117）改磚砌，南宋・紹定元年至嘉熙元年（1228～1237），改為現存石塔。高四十四點〇六公尺，規格大體與東塔相同。

大雄寶殿之後的戒壇，原建於北宋・天禧三年（1019），南宋・建炎二年（1128）僧敦照依古制更築為五級。壇頂斗拱亦刻有飛天樂伎，所刻樂器為研究古樂器之珍貴資料。藏經閣中，收藏有各種版本大藏經三萬七千多卷，及歷代銅、鐵鐘十二口等。

㈢**位於福建福州市：**建於南朝梁・太清三年（549，一說二年），為福州現存最古老佛寺。原名靈山寺，後改稱大雲寺、龍興寺。唐・開元二十六年改稱今名，俗稱鐵佛寺。寺內一尊鐵佛坐像，鑄於北宋・元豐六年（1083），重五十噸，高五點三公尺，寬約四公尺。鐵佛高立於蓮臺上，疊掌盤坐，敷泥貼金，疑為鋼鑄。係採用「蠟鑄法」澆鑄而成。又，日本

平安末期至鎌倉時代所開版的「福州版」(又稱「閩本」、「越本」),即合併本寺於北宋至南宋年間所開版的私版大藏經「福州開元寺版大藏經」,與同時期福州白馬山東禪寺所開版的「東禪寺版」而成。此外,寺內另有北宋・大觀二年(1108)雕造的大石槽一個,上刻六十二字銘文,爲古石器題識所罕見。

(四)位於浙江紹興市東街:原爲唐代節度使董昌故宅,吳越王錢鏐改爲寺。重甍廣殿,修廊杰閣,大鐘重數千斤,聲聞江浙之湄。佛大士、應眞之像,皆雄麗工致,冠絕他剎。寺內有湯公祠,祀明紹興郡守湯紹恩。後屢建屢毀,今僅存大殿,係民國時重建。

(五)位於江蘇蘇州盤門內瑞光塔北首:創建於三國時代東吳・赤烏年間(238～251),原名通玄寺,唐代改名開元寺。五代後唐・同光三年(925),吳越王錢鏐自城北遷建於今址。自宋至清屢毀屢建。清・同治十二年(1873)再次重建,規模未能恢復舊觀。後又遭焚毀,現寺僅存無梁殿。該殿原名藏經閣,建於明・萬曆四十六年(1618),清・道光九年(1829)重修。因「純壘細磚,不假寸木」,故又稱無梁殿。殿爲樓閣式,分上、下二層,面闊七間,重檐歇山頂。樓層正中有精緻的八角形磚構藻井,四壁鑲嵌明代石刻《梵網經》、《華嚴經》。殿身外牆面,上、下各闢五座拱門,並有半圓磚倚柱及精美的石雕須彌座。殿頂及檐蓋敷蓋黃、綠二色琉璃瓦。正脊飾以琉璃遊龍,戧角雕塑四大天王立像。1977年在寺附近發現一石函,內藏清代木活字排本《開元寺志》一部四册,詳載此寺史實。

(六)位於廣東潮州市甘露坊:唐・開元二十六年(738)創建,故名。元代稱開元萬壽禪寺,明以後改開元鎮國禪寺,簡稱開元寺。現存寺院爲四合院式建築羣,乃華南最古老的建築之一,1980年曾進行整修。中有金剛殿、天王殿、大雄寶殿、藏經樓;東有地藏閣、客堂;西有觀音閣、六祖堂等。其中,大雄寶殿是四垂檐、雙滴水屋頂,並以葫蘆、鴟尾裝飾;周圍石欄環繞,有七十八塊唐代石刻。殿前立唐代石經幢一對,刻《準提呪》等。

又,寺內富藏文物,有:北宋・政和四年(1114)鑄造的大銅鐘,重三千餘斤;元・泰定二年(1325)雕刻的隕石香爐;明代的金木雕千佛塔;清・雍正版《大藏經》一部,共七二四〇卷,均頗著名。

(七)位於河北正定縣城內:寺建於東魏・興和二年(540),唐・光化元年(898)重修,歷代均有修葺。今寺已毀,僅存鐘樓及磚塔各一座。鐘樓面寬,進深各三間,二層,青瓦歇山,上下二層檐樓閣式,高十四公尺,平面作正方形,磚木結構,面積一三五平方公尺,形制古樸。磚塔始建於宋眞宗咸平四年(1001),至和二年(1055)方告完成,相傳用作貯藏開元寺僧人往天竺求得的舍利子之用。又,當時因宋、遼對峙,定縣與契丹相接,宋人常利用此塔瞭望敵情,故又稱料敵塔。塔高約八十四公尺,用十餘種不同規格的青磚砌成,共八角十四層,是中國現存最高的古塔。塔內塔基主壁龕及迴廊磚壁上刻有歷代建塔、修塔的碑刻與銘文。迴廊兩側壁龕內均有神態逼眞、造形生動的壁畫。塔後雖經明清兩代重修,但仍存唐代風格。

開元寺❷(台灣)

台灣著名的佛教古剎。位於台南市北區北園街,創建於明・永曆三十四年(1680)。原係延平郡王鄭成功嗣子鄭經爲奉養其母董氏而建,稱爲北園別館。清・康熙二十五年(1686),巡道周昌重修亭室,以增其勝。康熙二十八年,巡道王效宗、總鎮王化行等捐俸改建爲寺,時稱海會寺。乾隆十五年(1750),書成見寺荒涼,觀瞻不雅,發起重修,改名榴環寺,亦稱榴禪寺,後復稱海會寺。乾隆四十二年,知府蔣元樞重行修建,寺宇宏大,不亞於唐・開元年間詔建的開元寺,遂冠稱開元寺。嘉慶元年(1796),水陸提督兼臺鎭哈當阿見殿宇頹廢,乃加以重修,並改名海靖寺,嗣又改

名為開元寺，以迄於今。

寺內建築，有天王殿、大雄寶殿、開元三塔前後殿堂、集英堂、蘩貞堂、南山堂等。供奉有釋迦牟尼佛、彌勒菩薩、千手千眼觀世音菩薩、達磨祖師等諸菩薩祖師，並立有延平郡王鄭成功牌位，以紀念北園遺蹟。又，寺內有鄭經所鑿的鄭經井一口，及鑿井時所掘出的海螺化石。另有傳為鄭成功夫人移自臥龍崗的七弦竹與鄭成功親筆文件，及其所用餐具。此外，尚有台灣最早鑄造的銅鐘一口，釋迦佛舍利珠，及後園的圓光三塔，塔建於民國二十年（1931），初為寺僧藏骸之所，今已成為該寺的標幟。

現任（1993）住持悟慈，台南縣人，曾留學日本立正、大谷等大學。自接任住持後，頗重視佛教文化與慈濟事業，先後創辦慈愛醫院、開元育幼院、開元禪學院等機構，對弘法利生事業，頗有推展之功。此外，又著有《楞嚴經講話》、《法華經講話》等書。

◉附一：邢福泉〈開元寺〉（摘錄自《臺灣的佛教與佛寺》第四章第七節）

歷史

開元寺位於台南市內，在台灣佛寺中，開元寺為豪華別墅改為佛寺之一例。1680年，鄭成功之子鄭經下令修建別墅作為居遊之所，時稱為洲仔尾園亭，即今之開元寺前身。鄭經卒於1683年，故僅享用甚短時間，其後，此一別墅即被廢棄。清朝期間，台灣總兵王化行倡議將此別墅改為佛寺，1690年開始改建修繕，翌年完成。

改建後之佛寺名稱為海會寺，王化行於〈始建海會寺記〉碑文中曰：「……佛法雖大，王法衞之……故凡天下梵刹，皆賴士大夫護持……。」由其所述，可知政府及知識份子與佛寺間之密切關係，及對於佛寺之影響。據盧嘉興氏之研究，海會寺亦稱開元寺，為清代台灣最大之佛寺。

海會寺曾一度改為榴禪寺，後又改為海會寺及海靖寺。1859年，海靖寺正式改為開元寺至今。據紀錄所載，開元寺於清代最少大修六次，其中五次修繕費用之捐獻者為在台之政府高級官員，捐獻之動機，似以政治因素為主因之一。台灣總兵哈當阿，為第四次修繕時之主要捐獻人之一，於新修海靖寺碑記中稱：「……因念台為海疆重鎮，而南人尊神，斯寺所以安神像也。今茲之修行，將仰荷神力，指引迷津，俾林無伏莽，海不揚波，愚頑者向化，跋扈者斂跡……凡予所收之意蓋如此。」

據開元寺之背景及資料顯示，下述兩種因素可能係使台灣高級官吏對開元寺特加照顧之原因：

(1)在台北未成為台灣省會前，台南為政治、文化及經濟之中心。由於開元寺之特殊背景、面積及地點，此寺甚為政府及高級官吏所注目，尤以利用宗教以達到政治之目的向為清廷之基本政策。

(2)開元寺自始即與政府及政府官員間有密切之關係，與龍山寺信徒中以平民及商人為主之情況並不相同，如政府不加支持，此一台灣最大佛寺即有被廢棄之虞，故無論開元寺之歷史背景或政治之原因，皆使政府官吏決定盡最大之努力以維護之。

在日據時代，開元寺最少有三次大修，即1895年、1908年及1932年。在國民政府時代，主殿於1950年重修，觀音殿則於同年重建。1966年又新建靈骨塔。此寺在台南為最大佛寺，在台灣則為著名大佛寺之一。

住持與福建之關係

自開元寺創建至1960年代，共有十二位住持，但部分住持之背景無資料可查，可考者僅有傑出之住持六人：

(1)**志中：**為首任住持，福建泉州人，自江西來台，曾住福建泉州之承天寺數年。

據稱志中為台灣佛教僧侶中首開閉關三年之第一人。其閉關之動機在勸募基金以鑄開元寺之銅鐘。所有清廷在台高級官員之姓名均鑄於銅鐘上，此一銅鐘被認為係第一個在台鑄造

之銅鐘。

⑵**榮芳**：爲第五任住持，台灣鳳山人。受戒於福建鼓山湧泉寺，精書畫及武術。

⑶**玄精**：爲第六任住持，台灣嘉義人。未任開元寺住持前，曾受戒於福建鼓山湧泉寺，其後轉至泉州海印寺。

⑷**傳芳**：爲第七任住持，台灣台南人。第六任住持玄精之師，受戒於鼓山湧泉寺，來台前曾住持泉州之崇福寺及承天寺。

⑸**得圓**：爲第九任住持，台灣嘉義人。玄精之徒，曾往湧泉寺學佛一年。

⑹**眼淨**：爲第十二任住持，台灣台南人。曾學佛法於普陀山、廈門及日本。

據以上之資料，在六位住持中，除第一任住持外，均爲台灣人，同時，六人於未任開元寺住持前，均曾學佛於湧泉寺或福建省。故中國大陸，尤其是湧泉寺及福建省，對開元寺之强烈影響甚爲明顯。

建築

據張湄所作詩之描述，鄭經所建之別墅應爲兩層樓建築，在1742年時已大部毀廢。由上述建築之形式及台南現存之赤嵌樓（原由荷蘭人所建，後於鄭氏時代及清代均加修繕）觀之，樓閣式之兩層建築於鄭氏時代似甚爲流行。現在開元寺之配置係一四合院式，其殿堂之配置安排係仿效中國大陸之大型佛寺，尤其受清代佛寺之影響甚大，因除主殿外，開元寺尚有四天王殿及山門，此種排列及層次，爲大陸大型佛寺常具之規模，更大者尚在上述四座建築物外另加一座或一座以上之建築物。清代乾隆下令興建之熱河承德八大寺中之普樂寺，即有類似之配置；有山門、四天王殿及正殿等。其他類似者尚有上海之靜安寺與山西稷山之青龍寺等。

開元寺之配置可能係受下述因素之影響：

⑴開元寺之第一任住持與多數之繼任住持，均與中國大陸有密切之關係，故大陸佛教名刹之規模及配置已爲彼等深入腦海。據《福州指南》一書所述，湧泉寺之第一幢殿堂係供奉彌勒佛；第二幢殿堂供奉釋迦牟尼；第三幢殿堂稱爲圓通寶殿。在中國佛教中，圓通爲觀音別名之一，亦稱圓通大士，故圓通殿即觀音殿也。在中國佛寺之四天王殿內，彌勒佛像居中，故有時亦稱之爲彌勒殿。吾人如將開元寺之配置排列與湧泉寺者相較，可謂並無二致。

⑵倡議將別墅改建爲佛寺之王化行，係陝西人，大陸佛寺之一般配置可能爲其心目中之標準形式，故將之呈獻於建寺之設計者。

開元寺建築之正脊係彎曲者，且垂脊亦上翹，爲中國南方式屋頂及受福建建築影響之佳例，開元寺之山門即爲其中一例。部分台灣佛寺以如意珠或舍利塔象徵釋迦牟尼，如龍山寺即是，但在開元寺山門正脊上，僅有一舍利塔，裝飾亦較樸素，同時亦無如龍山寺垂脊末端之龍尾，此種差異，代表純粹性佛教佛寺及混有地方性信仰之佛寺，在裝飾上之不同。與開元寺類似之屋頂形式可見於台南市之法華寺，此寺係創建於十七世紀，其側門屋頂之正脊及垂脊即爲一例。開元寺及法華寺之屋頂，可代表清代台灣純粹性佛寺在當時之流行式樣。

據住持稱，開元寺之觀音殿係建於1963年。爲一中西合璧之兩層樓建築。在二層樓屋簷下有六個無實用性質之支架作爲裝飾。台灣佛寺建築家或設計者之新手法，可見於中間四個支架之裝飾上；一爲手握蓮花，二爲手握佛經，三爲手握寶劍，四爲手握金剛杵（vajra）。此種設計均爲古代佛寺裝飾中未見者。觀音殿之左側，有一紀念南山律宗創始人道宣之南山堂。開元寺屬禪宗之臨濟支派，但仍尊崇道宣對中國律宗之貢獻，此爲證明今日台灣佛寺中並無宗派門戶之見之另一例證。

哼將與哈將

開元寺及彌陀寺爲台灣佛寺中少數在山門兩側設有護衞塑像者，因上述兩佛寺均創建於清代，故在佛寺山門兩側設護衞塑像之風氣，似在清代甚爲流行。開元寺山門左側，面向東方之護衞稱爲哼將；山門右側，面向西者稱爲哈將。

中國之哼將係由印度之那羅延那（Narayaṇa，或稱那羅延天）而來，哈將則自哇加巴里（Vajrapani，或稱金剛手）而來。那羅延那雖爲毗濕奴（Vishnu，或稱毗紐天）之化身，但在中國之地位却爲力士之一。哼將爲印度婆羅門教（Hinduism，或稱印度教）與佛教互相混雜例子之一，因《大日經疏》曰：「毗紐天有衆多別名，即是那羅延天別名也。」據《寶積經》（Ratnaraśi Sutra）稱，金剛手即金剛力士。在中國，佛寺之力士代表所有之夜叉（yakṣhas）。據唐朝義淨所譯之《毗奈耶雜事》所載，將夜叉像置於佛寺入口兩旁之配置，可能在釋迦牟尼時即已有之。

◉附二：開元寺建寺三百年寺歷紀要

(1)明・永曆十六年（1662），鄭延平郡王於此鑿井築室，爲避暑地。

(2)明・永曆三十四年（1680），嗣王二世鄭經爲母董氏建養老別墅，名曰北園別館。

(3)康熙二十五年（1686），首任巡台兵備道周昌重修亭以壯觀瞻。

(4)康熙二十八年（1689），第二任巡台兵備道王效宗向總鎮王化行請改建爲寺。文武官員皆喜樂捐，是年八月興工，翌年四月八日落成，佛像莊嚴、寺宇寬敞，名曰海會寺，亦名開元寺。

(5)乾隆十五年（1750），巡台兵備道書成視寺荒涼，觀瞻不雅，發起重修，並置有田五十甲園，六甲樣園一所，以供香燈。改名榴環寺，亦稱榴禪寺，後復稱海會寺。

(6)乾隆四十二年（1777），台灣府知府蔣元樞重行修建，陳朝樑董其事，加置田產增燦香火，寺宇宏大，不亞於唐・開元年間所詔建之開元寺，遂冠稱開元寺。

(7)嘉慶元年（1796），水陸提督兼台鎮哈當阿見殿宇頹廢加以重修，並改名海靖寺，嗣又改爲開元寺。

(8)光緒二十一年（1895），台灣淪爲日本統治，僧徒四竄，寺宇頹落，鐘鼓聲沉，寺被強人所佔與劣僧盜賣者有半。

(9)光緒二十九年（1903），方丈玄精和尚視寺荒涼，發起重修，永定和尚襄理其事，遂恢復舊觀，法燈重輝。

(10)民國元年（1912），傳芳和尚繼承方丈。（台灣台南人）。

(11)民國六年（1917），迎大藏經，組織淨業會，購置田地，開四衆大戒，刷新寺風。

(12)民國十年（1921），得圓和尚繼承方丈，重修山門，開壇傳四衆大戒。

(13)民國十八年（1929），增設僧伽學堂。

(14)民國二十年（1931），建造圓光寶塔。

(15)民國二十二年（1933），信徒鄭玉記（台南市人）重修天王殿，改稱彌勒殿。又改築大講堂、伽藍殿、父母堂。

(16)民國三十七年（1948），增築圓光寶塔。

(17)民國四十二年（1953），印明和尚繼承方丈，修理佛像、重修山門、擴建圓光寶塔。

(18)民國四十五年（1956），信徒鄭朝棟、林叔桓建設牆門。

(19)民國四十六年（1957），印明和尚舉辦執事顧問受任典禮，台南汽車客運有限公司建造柏油路。

(20)民國四十八年（1959），眼淨和尚繼承方丈，增設開元佛學書院。

(21)民國四十九年（1960），重修大雄寶殿，雕塑十八羅漢，建外三門。

(22)民國五十五年（1966），新建蓮池寶塔。

(23)民國五十六年（1967），改建大士殿。

(24)民國五十八年（1969），悟慈和尚繼承方丈，重修寺宇。

(25)民國五十九年（1970），興辦開元幼稚園，增設老人宅，新建西歸堂。

(26)民國六十年（1971），增建南北廊廡。

(27)民國六十二、六十三年（1973～1974），悟慈方丈開辦大專佛學冬令營。

(28)民國六十四年（1975），悟慈方丈創辦慈愛醫院。

(29)民國六十六年（1977），悟慈方丈創設慧

光圖書館。

(30)民國六十七年（1978），悟慈方丈擴建慈愛醫院。

(31)民國七十一年（1982），悟慈方丈翻修大雄寶殿、彌勒殿、唏哈殿，重修佛菩薩像。

(32)民國七十二年（1983），悟慈方丈開辦仁王護國法會。

(33)民國七十六年（1987）四月，悟慈方丈創辦開元禪學院。

〔參考資料〕 盧嘉興〈北園別館與開元寺〉（《現代佛教學術叢刊》(87)）；朱其麟《台灣佛教名剎》（下）；鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》第一篇第五章。

開化寺

(一)**位於浙江省杭州市錢塘江區龍山之旁**：據《咸淳臨安志》卷八十二記載，北宋・開寶四年（971），永明延壽為鎮壓錢塘江之潮水，乃奏請吳越王錢俶創建此寺，名壽寧院。另據月輪山（峯）六和塔（屬於本寺）下層內所存之碑文記載，六和塔為賊焚毀，片瓦無存，又遇江潮泛漲，百姓蒙舟楫之煩，因此，南宋・紹興二十二年（1152），禮部依聖旨興工，臨安府轉運司亦協力興建。二十六年，智曇前來住持該寺，當督導修建之際，不假官力，捨衣鉢，募淨財，建七層之塔，並成就寺院百間。隆興二年（1164），御賜「慈恩開化教寺」之額。翌年，因智曇之功績，本寺獲得特典。其後，屢遭災厄。明・嘉靖年間（1522～1566），遭火燒，萬曆年間（1573～1619）重建。清・光緒二十六年（1900）又重修。現今之六和塔，分別於1953年、1970年兩次整修，塔觀面目一新，登臨塔上，錢塘風光可一收眼底。

(二)**位於山西高平縣城東北舍利山腰**：始建於五代後唐時期（923～946）。北宋・熙寧六年（1073）增建大雄寶殿。其後，元、明、清歷代屢有修葺。寺前聳立一座二層樓閣式山門，院內中心為大雄寶殿，東西配殿對峙，後殿左右各跨翼樓。大雄寶殿為北宋原構，古樸壯觀，殿內四壁有北宋・紹聖三年（1096）的壁畫，畫面瑰麗逼眞，堪稱壁畫佳作。此外，寺內尚存碑碣多通，寺外另有高僧石制墓塔三座。

〔參考資料〕 (一)《浙江通志》卷二二六；《杭州志》卷三十五；《西湖勝蹟》；《杭州與西湖》。

開先寺

位於江西省廬山之南麓。南唐中主李璟始創。寺後有龜背、鶴鳴、雙劍、香爐、黃石巖等奇峯相連。其間，北有馬尾水，南有瀑布泉，為廬山諸寺中最幽邃之地。宋初，雲門門下清耀駐錫此寺，其後，同門智寂之弟子照繼之。太平興國二年（977），詔改為開先華藏寺。仁宗時，善暹在此開法席，其門特顯。後，門人佛印了元嗣法席，智珣、行英等雲門諸德亦相繼駐錫。明・天順（1457～1464）初年，應都綱大然之請，恢復舊名。後遭火焚燬，守道李天植、知府潘志伊等合力重建，並延請覺清駐錫。清・順治年間（1644～1661），曹源力求復興。康熙四十二年（1703），帝親自行幸；四十六年，賜「秀峯寺」之扁額；四十八年重修；五十七年修葺大殿，營建御書樓。其後衰微。今側崖有黃山谷之七佛偈、王陽明之紀功碑石，西側溪畔有五重小石塔，門外有陰刻觀音像巨碑，像之形相頗能表現宋代之風格。

〔參考資料〕 《禪林僧寶傳》卷二十九；《五燈會元》卷十五～卷十七；《古今圖書集成》〈職方典〉卷八六七、卷八七〇；《支那佛教史蹟評解》卷二。

開善寺

南京鍾山第一禪林。位於鍾山東南麓。梁武帝天監十三年（514），神僧保誌（寶誌）示寂，帝勅建此寺，號開善寺，令保誌之弟子智藏居之。至陳代，智遠亦住此。降至唐・乾符（874～879）年中，勅令改稱寶公院；宋・開寶（968～975）年中更號開善道場；太平興國五年（980）改為太平興國寺。其後又改稱十方禪院、蔣山寺。明・洪武十四年（1381），太祖賜「靈谷禪寺」額；清・康熙四十六年

（1707）聖祖南巡時，曾臨幸此寺，並御賜「靈谷禪林」四字匾額。

該寺自創建以來，迭遭兵火損毀，因此除明太祖建造之無樑殿外，其餘大部分佛殿皆係新建。無樑殿是明初建築物的代表，全部由壘甓空構而成，不施寸木，純以磚造。大雄寶殿供奉釋迦如來及其二大弟子像。並藏有一古梵鐘和明版藏經。此外，亦有玄奘法師紀念堂及奉祀三藏法師頭蓋骨的舍利塔。寺內還收藏有自西湖雷峯塔中取出的「唐人寫經眞跡」、《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》，以及「江南報恩寺琉璃寶塔全圖」等佛教文物。

〔參考資料〕《高僧傳》卷十；《續高僧傳》卷五、卷十六；《金陵梵剎志》卷三；《景德傳燈錄》卷二十七；《佛祖統紀》卷三十七；《古今圖書集成》〈神異典〉卷一〇七。

開福寺

位於湖南省長沙市北郊。後唐・天成二年（927），沙門保寧在楚王馬殷及其子馬希範的支持下創建。原爲馬殷之故居，馬殷曾於此設立會春園，其子又擴建會春園，築起紫微山、碧浪湖、白蓮池、龍泉井、鴛鴦井、放生池、木魚嶺、回步橋等十六景。寺宇即依紫微山而立，後有碧浪湖，古樟掩映，碧水縈繞，風景十分幽美。

初，本寺住僧近千人。宋代時，寺院佛事興隆，高僧輩出。嘉祐年間（1056～1063），沙門紫珂重修。徽宗時，道寧（？～1113）中興此寺，稱中興祖師。此外，道寧之同門佛果克勤（1063～1135）亦曾在此弘化。明・洪武四年（1371），沙門澈堂重修。嘉靖年間（1522～1566），寺宇傾圮，吉藩等重建。明末遭兵火之災。清代時，先後重修四次。

現今建築面積有一萬六千餘平方公尺，殿宇宏偉，著黃綠色琉璃瓦，脊上有獅子滾球、龍鳳等爲飾。佛殿共分三進，前爲彌勒殿（原三聖殿），中爲大雄寶殿，後爲毗盧殿。東西廂房有客堂、齋堂、摩尼所、方丈、藏經樓、講堂、禪堂、念佛堂等。整個寺院建築是以明清宮殿式爲主，係一具有藝術價值之建築羣。

開三顯一

天台宗對《法華經》所作的判釋語。謂開除三乘（聲聞、緣覺、菩薩）之權執，顯示一乘（佛乘）之眞實。按，《法華經》之前十四品爲「迹門」之開顯，後十四品爲「本門」之開顯。今所謂「開三顯一」，即於迹門的化儀中，開除《法華》以前諸經所說的三乘權教之執，顯示一乘教之眞實。如《法華經文句》卷四（下）云（大正34・59a）：「今謂迹門大意，正是開三顯一，前直法說，上根即悟解，中下未悟，更爲作譬，譬於三一，令得曉了。前法說中，旣略廣開三顯一，後譬說中，亦應略廣許三賜一，因緣中亦應引三入一。」即謂迹門三周之說法，皆在闡明開三顯一之旨。

《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・8a）：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」又云（大正9・7b）：「諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。」是謂衆生因對機未熟，佛以方便故，遂於一佛乘分別說三，而生三一差別之妄執，實則三乘所行之道，即爲佛道，三乘之理教，亦即實相一乘之理教，故三乘實皆歸於一乘。

又，「開三顯一」乃就人或機而說，有別於「開權顯實」之就理或教而言，故《法華經文句》卷四（上）云（大正34・46b）：「今開三顯一正意，爲決定退大聲聞令成大乘聲聞。」

◉附一：〈開權顯實〉（編譯組）

開權顯實，天台宗對《法華經》所作的判釋語。謂開除權教之執著，以顯示眞實之義。蓋天台宗謂《法華經》以前諸經乃應未熟之根機而設的隨他意麁法，爲入實的權便法，然於爾前不說爲權，故權用現存，不能見實。至佛說《法華經》時，始稱其爲方便，而示眞實之

教，此稱開權顯實。然權實之教體本來同一，故要開除的不是權，而是執權的情。因為執權是權，謂權與實不同，故若開除此執情，則權即實，僅有歸趣於佛果一佛乘之眞實，而無三乘權教。以上乃就《法華經》前半部之迹門化儀而言。而後半部本門化儀之「開迹顯本」(開除以釋尊是垂迹示現之權佛的情執，顯示其為久遠實成之本佛)，亦稱開權顯實。又，開九界之權，以顯佛界之實，亦稱開權顯實。如《法華經玄義》卷七(下)云(大正33・773a)：「開九界十如，顯佛界十如。」

◉附二：〈開迹顯本〉(編譯組)

開迹顯本，天台宗對《法華經》所作的判釋語。即開除「以釋尊是伽耶城垂迹示現之權佛」的情執，而顯示其為久遠實成之本佛。《法華經》卷五〈如來壽量品〉云(大正9・42b)：「一切世間天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子，我實成佛已來，無量無邊，百千萬億那由他劫。」《法華經玄義》卷七(下)云(大正33・773a)：「華開蓮現，譬開迹顯本，意在於迹，能令菩薩識佛方便，既識迹已，還識於本，增道損生。」同書卷九(下)云(大正33・798c)：

「開迹顯本者，此亦就法亦就理，祇文殊所述，然燈佛及久遠來，讀示涅槃道，及分身諸佛，如此迹說，以是顯本之意，惑者未悟玄旨。今若顯本，亦不迴就餘途，還開近迹，示其本要耳。就理者，但深觀方便之迹，本理即顯。文云，我實成佛已來，久遠若斯，但以方便教化衆生，令入佛道。若入佛道，即於迹得本也。」

又，《法華玄義》卷七(下)云(大正33・773a)：「開迹中佛界十如，顯出本中佛界十如。」此乃於迹門開「下九界」之權，以顯「佛界」之實。然此未說佛界之實，故於本門顯示佛界之本有久遠，令了知迹門所說，以明諸佛之本地。

◉附三：〈開近顯遠〉(摘譯自《佛教大辭彙》)

開近顯遠，天台宗對《法華經》所作的判釋語。謂開除以釋尊為伽耶城成佛(即近成之佛)的執著，而顯示釋尊是久遠實成的本佛。在《法華經》二十八品中，前十四品僅明十界皆成佛，並未說釋尊是久遠實成之佛，此為垂迹示現之化儀，稱為迹門。接著在後十四品的本門中，釋尊廢除正覺始成的近情，而宣稱自己是在五百億塵點以前已成佛，顯出本地，此稱開迹顯本。然佛身並無本迹二身之別，若蕩遣對垂迹佛身之情執，迹門之釋尊即是本地久遠之釋尊，此稱開近顯遠。二者皆為法華本門之開顯，即就佛身而言，本門之開顯乃開迹顯本；就時而言，乃開近顯遠。

〔參考資料〕《法華玄義》卷九；《法華玄義釋籤》卷一；《法華經義記》卷一、卷八；《法華玄論》卷四；《平川彰著作集》第六冊。

開示悟入

《法華經》卷一〈方便品〉所述佛出世本懷四種特質的歸納語。全文為(大正9・7a)：

「諸佛世尊欲令衆生開佛知見，使得清淨，故出現於世；欲示衆生佛之知見，故出現於世；欲令衆生悟佛知見，故出現於世；欲令衆生入佛知見道，故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。」

「開」者，開發之意，即破除衆生無明，開顯如來藏，以見實相之理。「示」者，顯示之意，即惑障既除，則知見體顯、法界衆德顯示分明。「悟」者，覺悟之意，即障除體顯後，事理融通更無二趣。「入」者，證入之意，即事理既已圓融，則可自在無礙、任運流入薩婆多海。

天台宗以「開示悟入」四字來表示行者達到佛知見的深淺程度，在以四一(教行人理)解釋法華一乘時，即以「開示悟入」開顯理一。《法華經文句》卷四(上)由圓教之四位、四智、四門及觀心等四種見地詳釋，並加以配列。

(1)約四位而言：以「開」配十住小白位，以「示」配十行大白位，以「悟」配十回向小赤位，以「入」配十地大赤位。

(2)約四智而言：以「開」配道慧，以「示」配道種慧，以「悟」配一切智，以「入」配一切種智。

(3)約四門而言：以「開」配空門，以「示」配有門，以「悟」配亦有亦空門，以「入」配非有非空門。

(4)約觀心而言：了觀心性三諦之理不可思議，且此觀明淨，無有疑滯，此名爲「開」。此一觀境雖不可思議，但能分別空假中之心宛然無濫，此名爲「示」。空假中之心即三而一、即一而三，此名爲「悟」。空假中之心，非空假中而齊照空假中，此名爲「入」。

〔參考資料〕 《法華經論》卷下；《法華經義記》卷三；《法華經玄義》卷五（上）；《四教義》卷十二；吉藏《法華義疏》卷三；《法華經玄贊》卷三（末）；《天台四教儀集註》卷上；《維摩經玄疏》卷四；《台宗二百題》卷十五。

開拉沙山（梵Kailāsa，巴Kelāsa-pabbata）

位於喜馬拉雅山西北。爲印度教、佛教、苯教共通的聖地。山高六七一四公尺，南麓有阿耨達池（即Manasa湖）。印度教徒認爲此山爲濕婆神之住處，西藏佛教徒將開拉沙山之三峯，比擬爲釋迦、觀音及金剛手。又，傳說掌管北方的守護神毗沙門天之宮殿亦在此山。自古印度文學作品即常讚美此山。馬鳴之《佛所行讚》亦曾提及。近代以來，從印度、尼泊爾、西藏各地來此巡禮的人絡繹不絕。在朝禮此山之時，印度教徒與佛教徒係右遶此山，苯教徒則作左遶。

開元釋教錄

二十卷。唐・智昇撰。略稱《開元錄》。收在《大正藏》第五十五册。智昇生平事蹟不甚詳明。他精通律學，擅長文史。曾於唐玄宗開元中，住長安西崇福寺。開元十八年（730）撰成了《開元釋教錄》，此外還撰有《開元釋教錄略出》四卷（即前錄中〈有譯有本錄〉的簡目）、《續大唐內典錄》一卷、《續古今譯經圖紀》一卷、《續集古今佛道論衡》一卷、《集諸經禮懺儀》二卷。

本錄內容分兩大部分，一爲總錄，即總括羣經錄。二爲別錄，即分別乘藏錄。

(一)總錄：以譯人爲主，分十九個朝代出譯的經籍記錄。第一卷後漢、魏兩錄，第二卷吳、西晉兩錄，第三卷東晉、苻秦兩錄，第四卷姚秦、西秦、前涼、北涼四錄，第五卷劉宋錄，第六卷齊、梁、元魏、高齊四錄，第七卷北周、陳、隋三錄，第八、九兩卷唐錄。每錄都先記朝代、都城、帝系、年號、譯家（兼及作家）人數，所譯（兼及所撰集）的典籍部數卷數，並註明存缺。然後再按譯人（及撰人）詳細記載所譯（和所撰集）的典籍、名題、卷數、譯時、譯地、筆受潤文者、單重譯等，及各人小傳，一十九代一共有一七六人。還列有失譯的經，附在每一朝代錄之末。

總錄末卷即第十卷，載歷代佛經目錄，分二類：一爲古目錄，從《古經錄》至《衆經都錄》共二十五家，依《長房》、《內典》兩錄僅列各古錄名目。二爲新目錄，從《衆經別錄》至《大唐內典錄》共十六家，詳述內容，重要的還略加批評，指出它的缺點。

(二)別錄：以經典爲主，分七類：

(1)〈有譯有本錄〉（附失譯有本）：從卷十一至卷十三，共三卷。其中包括三錄：第一是《菩薩三藏錄》，這就是菩薩契經藏（即大乘經藏）、菩薩調伏藏（即大乘律藏）和菩薩對法藏（即大乘論藏）。第二是《聲聞三藏錄》，這就是聲聞契經藏（即小乘經藏）、聲聞調伏藏（即小乘律藏）和聲聞對法藏（即小乘論藏）。第三是《聖賢傳記錄》，內包含有讚佛、明法、僧行、護法、外宗五類的撰集，而以梵本翻譯的放在前面，中國撰述的放在後面。三大類共計一一二四部、五〇四八卷。

(2)〈有譯無本錄〉（附失譯缺本）：卷十四

、卷十五共二卷。這就是大小乘三藏經典及聖賢集傳名存本闕的目錄，此錄的分類法也和前一錄相同。合計一一四八部、一九八〇卷。

⑶〈**支派別行錄**〉：卷十六，一卷。這是從大部中抄出一向單獨流行的大小乘三藏經典及聖賢集傳的目錄。合計六八二部、八一二卷。

⑷〈**刪略繁重錄**〉：卷十七上半卷。這是各經錄裡同本異名或廣中略出誤爲別種，而實際應該刪去的各書目錄。共一四七部、四〇八卷。分爲四類：第一是「新括出別生經」，即從大部譯典中抄出而舊錄誤爲獨立翻譯的。第二是「新括出名異文同經」，即異名同本的經典而舊錄誤爲是別本的。第三是「新括出重上錄經」，同一本經而舊錄數處重出的，如眞諦譯《攝論釋》十二卷與《攝論》十五卷內容相同而分卷不同，舊錄即誤爲別本等。第四是「新括出合入大部經」，合部和零本重出的，如《合部金光明經》是糅涼、陳、隋三種譯本而成的。合部本既已入藏，前三種譯本即是重出本。

⑸〈**補闕拾遺錄**〉：卷十七下半卷。凡舊錄（主要是《大周錄》）闕載或新譯未及入藏的，今都另爲目錄（這些書並都編入現定入藏錄）。共三〇六部、一一一一卷，按照舊譯大乘經律論、小乘經律及賢聖集傳；新譯大乘經律論、小乘經律及賢聖集傳；戒律羯磨；此方撰集傳記的次第分別編錄。

⑹〈**疑惑再詳錄**〉：卷十八上半卷。記載眞僞可疑尚待考定的經典，共十四部、十九卷。其中如《毗羅三昧經》等八部九卷，舊錄本編在僞妄，《大周錄》附入正經，今以爲有再研究的必要。此外，還有《法社經》等六部十卷皆內容可疑，均須再詳。

⑺〈**僞妄亂眞錄**〉：卷十八下半卷。記錄後人隨意編造僞撰的經典，共三九二部、一〇五五卷，分爲十三類：①《開元釋教錄》新編的僞經，這一類以前諸錄均未記載，是智昇新加搜集的。②苻秦《道安錄》中的僞經。③梁《僧祐錄》中的僞經。④蕭齊釋道備僞撰經。⑤蕭齊僧法尼誦出經。⑥元魏孫敬德的《夢授經》。⑦梁沙門妙光的僞造經。⑧隋《開皇衆經錄》中的僞經。⑨隋《仁壽衆經錄》中的僞經。⑩《大唐內典錄》中的僞經。⑪《大周刊定錄》中的僞經。⑫隋沙門信行的《三階集錄》。⑬各種名濫眞經或雜糅異義的僞抄經。

卷十九爲大乘經律論入藏錄，卷二十爲小乘經律論及賢聖集傳入藏錄，以上入藏的總計一〇七六部、五〇四八卷（這和〈有譯有本錄〉內容相同，但計部數有異）、四八〇帙

總別二錄的內容，大略如上。總錄完全依照僧祐的《出三藏記集》、費長房《歷代三寶紀》的歷代錄，以及道宣《大唐內典錄》的〈歷代衆經傳譯所從錄〉，第十卷仿照《內典錄》的〈歷代所出衆經錄目〉而作，並無創例。惟別錄中分類最詳，創例頗多，爲本書的精彩部份。

本錄撰述的宗旨，據作者在總序中說，是因爲佛法東傳以來年代已相當長遠（從後漢明帝永平十年到唐玄宗開元十八年，凡六六四年），翻譯的經典，屢經散滅，卷軸參差，更有一些人滲入妄僞，弄得混雜難以考究。從前雖有不少學者，用心整理寫成經錄，當時所存凡六七家，但還沒有窮極根源，因而頗多遺漏。本錄就是爲了要考校這些異同，指出它們的得失，而使佛典叙次有條不紊。

由於本錄在諸家目錄的基礎上加以補闕訂訛，分析整理，使佛教目錄學大大地推進了一步，本書的優點也就比較的多。其主要的有下面幾點：

⑴本錄大體依照道宣的《大唐內典錄》，而對於譯撰各書的分類則更加精密。前此諸錄只區分大小乘經律論，本錄則在大小乘經律論中再加細別。如大乘經分單重合譯（諸大部中有的單譯，有的重譯，今以大部統攝散本，故云單重合譯）與單譯兩大類。單重合譯中又分《般若》、《寶積》、《大集》、《華嚴》、《涅槃》五大部和部外諸經六類，大乘律自成一類，大乘論分釋經與集義兩類。小乘經也分單

重合譯與單譯兩大類。單重合譯中又分根本四阿含——《長》、《中》、《增一》、《雜》及其他諸經五類。小乘律中分正調伏藏與調伏眷屬二類，小乘論中分有部根本身足論等及餘部諸論二類。〈聖賢傳記錄〉中分爲梵本翻譯集傳與此方撰述集傳二類。

⑵對於舊錄的糾正考訂與整理。特別是對費長房《歷代三寶紀》濫收各書的刪削。這可分二類：①將別生經濫收入正經的或記載錯誤的，一概刪去。舉其大者，例如在安世高譯錄中刪去《八光經》等八十五部，康僧會譯錄中刪去《阿難念彌經》等七部，竺法護譯錄中刪去《寶女問慧經》等二十七部，聶道眞譯錄中刪去《菩薩奉施諸塔作願念經》等二十九部，曇無讖譯錄中刪去《救護身命經》等四十八部，鳩摩羅什譯錄中刪去《十誦律》等三十五部。②失譯錄中「或翻譯有源，或別名異號，或大部流出，或疑僞非眞」的，一概加以刪訂。舉其大者，如後漢失譯錄中刪去六十六部、七十三卷，魏吳失譯錄中刪去二十三部、三十卷，西晉失譯錄中刪去五部、十二卷，東晉失譯錄中刪去五十一部、五十四卷。其次關於考訂舊錄如《安錄》、《祐錄》、《內典錄》中誤爲失譯，或不詳時代，或譯人題誤等也很多。

⑶歷代錄與刊定入藏各錄、現定入藏錄之間，保持密切的聯繫。

⑷總錄卷四，於北涼之前，特補前涼一代，不但爲前此諸錄所未載，而前涼張氏奉晉代正朔，這一史料也賴以保存。

⑸總括羣經錄之末，列舉四十餘家目錄，並擇要地加以分析批評，爲中國目錄學上的重要史料。

⑹各書子註詳細，間有長達數百字的，儼然成爲一種提要形式的述作。

從這些優點看來，本書在現存各種經錄中，可算最精之作。《宋僧傳》稱讚它說「經法之譜無出昇之右」，並不過分。不過它也不是毫無缺點的，如刊定異譯、失譯等似乎還不徹底，如佛馱跋陀羅的《菩薩本業經》仍曲從《大周錄》以爲異譯，又如失譯本《寶積經》、《淨居天子會》仍曲從《法上錄》以爲竺法護譯等。（田光烈）

◉附：陳垣〈開元釋教錄之得失〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷一）

凡事創者難爲功，因者易爲力，著書亦然。《開元錄》之前，已有諸家目錄及僧傳，此書集諸家之成，而補其闕漏，訂其訛誤。有舊錄以爲失譯而並未失譯者，有舊錄未詳時代而今已知其時代者，有舊錄譯人誤而今特正之者，可稱後來居上。

又如總錄卷四，於北涼之前，特補前涼一代，爲前此諸錄所未載。智昇於所出《須賴經》後記及《首楞嚴經》後記發見之，乃補一代，略曰：

「前涼張氏，都姑臧，從晉年號。自張軌永寧元年辛酉，至天錫咸安六年丙子，凡八主，七十六年。外國優婆塞一人，譯經四部、六卷，見存一部，亡三部。優婆塞支施崙，月支人，博綜衆經，來遊涼土，張公見而重之，請令翻譯。以咸安三年癸酉，於涼州內正聽堂後湛露軒下，出《須賴經》等四部。龜茲王世子帛延傳語，常侍西海趙瀟、會水令馬亦、內侍來恭政三人筆受，沙門釋慧常、釋進行同在會證。」

張軌者，《晉書》八十六有傳。永嘉之亂，中原淪陷，涼土與中朝隔絕，張軌父子崎嶇僻壤，世篤忠貞，雖困苦艱難，數十年間，猶奉中朝正朔，此最難能而可貴者也。智昇爲補一朝，殊有意義。近人撰《晉書斠注》，於張軌孫《張駿傳》，曾引近出之《流沙墜簡》，書建興十八年，知張氏迄駿之世，未嘗建元，以證《玉海》謂駿改元太元之誤。惜其未見《開元錄》此節，張氏不獨始稱西晉愍帝建興年號，其末仍用東晉簡文帝咸安年號，此爲希有史料，不必於地下求之，特學人未之注意耳。當中原雲擾之日，涼州道俗，翻經不輟，試思湛露軒中其好整以暇爲何如也。此本書之特點

也。

惟本書注重翻譯，而忽略本土著述，以故中土高僧言論，多被刪除。如《歷代三寶紀》卷七東晉出經道俗凡二十七人，卷八前後秦出經道俗凡十六人，卷十一、十二齊、梁、周、隋出經道俗凡七十人。今本書東晉只取十六人，二秦只取十一人，齊、梁以後，刪削尤多。以至最著名之高僧慧遠所出經論十四部，支道林所出七部，道安所出二十四部，僧肇所出四部，周・亡名所出十二部，隋・靈裕所出八部，皆遭擯落。甚至唐代最有名而現存之《法苑珠林》百卷，亦不著錄。《大唐內典錄》卷十特有歷代道俗述作一門，專載此土高僧及名人言論，本書總錄既刪《三寶紀》，別錄又不採《內典錄》歷代道俗述作一門，此其失也。

〔參考資料〕 姚名達《中國目錄學史》〈宗教目錄篇〉。

開寶大藏經

我國第一部官刻本之漢文大藏經。由於開雕於北宋・開寶四年（971），故稱為《開寶大藏經》，略稱《開寶藏》。此外，又有《蜀版大藏經》、《北宋官版大藏經》等稱呼。

中國漢譯佛教典籍以一大藏經數千卷的規模來刻版印行，開始於宋初。開寶四年，宋太祖命高品張從信去益州（四川成都）計劃刻藏，經過十二年，到太宗太平興國八年（983）全部刻成，運到汴京（據說有十三萬板）。就在新創的譯經院西邊建築了印經院，藏版印刷，初印的本子恰好供給了譯經的參考。這一刻版因為刻在益州，所以通稱為「蜀版」；又因它是朝廷所刻，也稱做「北宋官版」。

蜀版藏經的印本現存的極少，國內僅有公私收藏的幾卷。照現存的印本看，是卷子式，每板（即印紙每幅）二十三行，每行十四字。板首另刻經題、板號、帙號小字一行。這些大概是參酌寫本款式而定的。

蜀版的內容，從金代的複刻本（即《金刻藏經》）上，可見它最初刻成的部分完全用《開元錄》入藏寫經為底本，一共四八〇帙（千字文編號為「天」字到「英」字），五千零四十餘卷。它的印本於淳化二年（991）傳到高麗；後來高麗僧守其等用它校勘新刻藏經（即《高麗再雕版》），稱為「宋本」，舉出其中的缺卷、錯簡、脫文、衍字、誤收、重出等錯誤。

唐代寫經本來還有《貞元錄》繼續入藏的一部分，但在五代時候，大概這類寫經流行的區域祇局限於關右一帶（見恒安集《續貞元釋教錄》序文），所以蜀版沒有將它收入。

蜀版收藏於印經院之後，譯場學僧校勘，有過幾次改訂。同時，宋代新譯入藏的經、《貞元錄》入藏的經，還有一些新入藏的著述，都陸續刻版附帶流通，因之蜀版後來印出的本子，隨時不同。其中比較重要的，凡有三本：

第一，「咸平本」。這是蜀版在咸平初（998～）校訂以後的印本，也可謂之「蜀版初校本」。校訂是由譯場證義字學沙門雲勝主持，從端拱二年（989）起，到咸平初完成，文句上改正錯誤不少（雲勝還著成《大藏經隨函索隱》六六〇卷），缺經也大部分補上了。宋代新譯從太平興國七年到咸平二年（982～999）一共二七九卷，這時刻成三十帙（繼續《開元錄》入藏經編號為千字文的「杜」字到「轂」字），還有太宗所著《蓮華心輪回文偈頌》等四種五十七卷也刻成五帙，一併印行，所以這一「咸平本」包含《開元錄》入藏經、宋代新譯經、新入藏著述三部分。徽宗崇寧初（1102～）惟白禪師在婺州金華山智者禪寺所見的舊藏（依《大藏經綱目指要錄》的記載）以及王古《大藏聖教法寶標目》所據的印經院本，都是這個本子。

第二，「天禧本」。這是蜀版在天禧初（1017～）經過再一次校訂以後的印本，也可謂之「蜀版再校本」。所用以對勘的有天壽、皇建兩院的寫經，刻版上的缺點大都得到訂正，並且依據唐・玄逸《開元釋教廣品歷章》改動一些卷帙、品次。例如改《放光般若經》二十

卷爲三十卷，《大集經》六十卷爲三十卷（分出《日藏經》、《月藏經》單行本），又變動《摩訶般若經》、《思益梵天經》、《法華經》等品目，又用《蘇悉地羯羅經》代替了《蘇悉地供養法》等。隨同流通的除了宋代新譯和入藏著述而外，還有咸平以來訪得《貞元錄》未入藏的一些典籍（如《千臂千鉢曼殊室利經》、《法苑珠林》、《寶林傳》等，都是散刻，沒有編號）。這一印本於乾興元年（1022）分別傳到當時中國北方的契丹和國外高麗。

第三，「熙寧本」。熙寧四年（1071）印經院停辦，蜀版全部移送京城顯聖寺聖壽禪院，從此再無校改，所以印出的本子可以謂之「蜀版校定本」。這時《貞元錄》入藏經二四二卷，連同《廣品歷章》三十卷、《貞元續開元釋教錄》三卷，陸續刻成二十七帙（仍未編號，其中各書的次第大體和《天聖釋教總錄》所載相同），另外還有咸平二年（999）以後新譯經《法印經》等，以及入藏著述《景德傳燈錄》等刻本，這些都隨著藏經印本流通。此本因歸寺院經理，印造較易，所以流布稍廣，元豐六年（1083）此本並傳到高麗。

熙寧以後，蜀版的內容還不斷有增加。因爲當時譯經斷斷續續地一直進行到政和初年（1111～），新版就隨著陸續添刻。此外，天聖四年（1026），詔許天台、慈恩兩宗章疏一九三卷聯編入藏；景祐二年（1035）新修經錄，又有著述約二百卷編入。這些典籍或者搜集舊版，或者另刻新版，格式種種不同（有卷子、有書册，行格疏密、字迹大小更不一律），數量也相當龐大。蜀版最後的內容究竟如何，這可從它的翻版即《金刻藏經》上看出一個輪廓，大概有這樣八部分：

⑴**《開元錄》入藏經**：五千零四十餘卷，四八〇帙（千字文編號「天」字到「英」字）。

⑵**宋代新譯一**：從太平興國七年到咸平二年（982～999）所譯一八七部，二七九卷，三十帙（編號「杜」字到「轂」字）。天禧後删去《頻那夜迦經》四卷。

⑶**入藏著述一**：太宗文集四部，五十七卷，五帙（從此以下都未編號）。

⑷**《貞元錄》續入藏經**：連目錄等一二七部，二七五卷，二十七帙。

⑸**宋代新譯二**：從咸平三年到熙寧六年（1000～1073）所譯九十部，四二三卷，四十三帙。

⑹**入藏著述二**：《法苑珠林》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《景祐天竺字源》、《祥符法寶錄》、《天聖釋教錄》、《景祐法寶錄》、《寶林傳》、《宋眞宗註四十二章經》等約共二十四部，三百一十餘卷，四十二帙。

⑺**宋代新譯三**：從元豐元年到政和二年（1078～1112）所譯十部，四十餘卷，四帙。

⑻**入藏著述三**：天台、慈恩兩宗章疏四十二部，一九三卷，二十二帙。

由上列的數字，可見蜀版到北宋末年已積累到六千六百二十餘卷，六五三帙，規模可謂宏大。但不久隨著汴京爲金兵攻陷，大概就被兵火毁滅，一無所存了。

蜀版藏經是宋代閩浙私刻和遼刻、金刻以及高麗所刻各版大藏共同依據的祖本。各版開雕的年代有先後，所據的蜀版印本不同，因而內容略有出入；但它們中間的一些聯繫還是可以了解的。大體說來，關於《開元錄》入藏經的一部份，金刻和高麗初雕都用蜀版初印本爲據，所以它們的錯誤處很相類似。《契丹藏》據「蜀版再校本」，「福州版」和「思溪版」據「蜀版校訂本」，所以《契丹藏》改動舊版的地方，福州、思溪也同樣地改動（如《大集經》的卷帙、品次等）。從這些方面，都可看出它們的間接關係。至於《貞元錄》入藏經部份，蜀版補刻年代較晚，契丹沒有得著印本，另據北方寫經付刻，這就和福州版等所收而源出於蜀版的顯然不同，它們的關係也比較疏遠了。（呂澂）

〔參考資料〕 童瑋《北宋開寶大藏經雕印考釋及目錄還原》。

開元釋教錄略出

四卷。相傳係唐・開元十八年（730）智昇所撰。收在《大正藏》第五十五册。係以《開元釋教錄》卷十九及卷二十的〈入藏錄〉爲基礎，並依其卷十一、卷十二、卷十三的〈有無譯本錄〉而附加譯者名，作爲西崇福寺之經藏索引所撰的目錄，各帙並依《千字文》以標示順序。此種以千字文作爲佛書編目順序的方法，頗爲後世之刊本大藏經所依循。

本書與《開元錄》〈入藏錄〉內容大致相同，但帙、部、卷數略有異，形式上亦有不同處。如〈入藏錄〉之各經皆未記載譯者名，而《略出》則記載之；〈入藏錄〉每一經皆記有紙數，《略出》則於每一帙記紙數而省略各經紙數，且於每帙附上千字文名號。此形式上之差異，當係二書編纂之目的不同所致。〈入藏錄〉乃就西崇福寺之經藏所撰集，其目的在作爲今後新設經藏內容的標準；《略出》則爲查索西崇福寺之經藏而作，因此須明示各帙名號。

本錄自古即署名「唐西崇福寺沙門智昇撰」，《資福藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》等版藏經更冠有「庚午歲」，意謂智昇於開元十八年撰成此附有千字文帙號之《略出》。然近世學術界，先有日本學者小野玄妙推斷其並非智昇原著；繼而中國大陸學者方廣錩在其《佛教大藏經史》書中，又深入考證《略出》並非智昇所撰，其所使用之千字文帙號亦非創始於智昇。

◉附：小野玄妙著・楊白衣譯《佛教經典總論》第三部第四章（摘錄）

《（開元錄）略出》四卷，雖附上智昇之名，然目錄雖爲智昇之入藏錄，而記入千字文以成一部書者，恐爲大藏刊行者之私案。且其內容與智昇最初所定者亦未一貫，其中約有三、五部互爲出入。

〔參考資料〕 方廣錩《佛教經典百問》。

隆琦（1592～1673）

明末清初僧，日本黃檗宗開祖。福州（福建省）福清人，俗姓林，字隱元。六歲時，其父至楚地旅行而失去音信。及長，念父之心殷切，遂於萬曆四十年（1612）二十一歲時，辭別故鄉，四處尋父。後至南海普陀山拜觀音，因受感化而決意出家爲僧。泰昌元年（1620），登黃檗山依鑑原落髮出家。其後，訪道求師，聽經學教，曾在密雲圓悟指導下參究多年。當圓悟法嗣費隱通容接任黃檗山萬福寺住持時，師擔任西堂。崇禎七年（1634）嗣費隱之法。崇禎十年，受請繼黃檗山法席，又轉住浙江崇德福嚴寺及福建長樂龍泉寺等，後回黃檗山開設法席，從學者如市。

清・順治十一年（1654），應日本長崎興福寺逸然等人之請，率弟子二十餘人東渡傳法。抵達長崎後，當地興福、福濟、崇福三唐寺（以三寺皆爲中國僧人所建，故名），競相延請說法，日本知名禪僧亦常來問道。日本・寬文元年（1661），在京都宇治創建黃檗山萬福寺，全寺規模悉倣效明朝建築形式，禪僧作息與禮儀作法亦採中國叢林制度。後以此寺爲基地傳揚禪法，而形成黃檗宗。延寶元年圓寂，世壽八十二。敕諡「大光普照國師」、「眞空大師」、「華光大師」。



隆　琦

師之著作有《普照國師語錄》、《普照國師法語》、《弘戒法儀》、《松堂集》、《太和集》、《雲濤集》等書。法嗣有二十三人，其中除龍溪性潛、獨照性圓、獨木性源外，餘皆爲中國人，如木庵性瑫、即非如一、慧林性機、獨湛性瑩、高泉性潡等，皆先後渡日，對黃檗宗的發展貢獻頗大。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第十八章（摘錄）

清．順治八年（1651），隱元的弟子也嬾應長崎崇福寺的邀請，辭別隱元禪師向日本出航，然而不幸在途中遭遇風浪，淹沒海中。隱元聽說，痛悼不已，作偈吊唁。在也嬾遇難以後的順治九年四月，興福寺逸然等人準備厚禮和書信，請隱元禪師東渡。當時蘊謙、靈叟等人居住長崎，使隱元禪師的名聲傳到四方。逸然等人對隱元更加敬仰，同年八月再度送信給他，接著又派僧自恕、古石等人前去邀請，非常殷勤。隱元禪師在順治十年（1653）十一月第四次接到邀請信時，對於他們的誠懇非常感動，決定出航東渡，並把此意告訴門弟。次年三月，他把黃檗山法席讓給慧門，與弟子大眉、獨湛、南源、獨吼等弟子平安到達長崎。此時是日本．承應三年（1654）七月五日，禪師已六十三歲。逸然等人非常高興前往迎接，福濟、崇福、興福等寺，爭著接待他。曹洞宗的鐵心、獨本，臨濟宗的獨照等人，相繼到他門下受教，鐵牛、鐵眼、潮音等僧，也前來參謁。隱元禪師來日本還不到一年，他的道聲已傳遍東西，似乎有把日本禪海翻倒過來之勢。

明曆元年（1655）七月，應妙心寺龍溪大德摯意請求，他從長崎出發，海路到達攝津，入富田的普門寺，在萬治元年（1658）帶著諸弟子到達江戶，十一月一日，謁見將軍德川家綱，又受到海福、紹泰等寺的接待。第二年六月，隱元禪師受賜山城（在今京都）宇治地方的土地，經過與龍溪等人籌劃，在此地著手建寺。寬文元年（1661）八月，工程結束，號曰黃檗山萬福寺，寺院的一切制規都依照中國舊例。酒井忠勝（大老）、稻葉正則（老中）等幕府臣僚，贈送金帛的很多。寬文三年正月十五日，特承將軍的旨意，在萬福寺舉行祝國開堂法會。各宗的高僧相攜赴會。

從此以後，隱元禪師的盛名宣揚於諸宗之間，後水尾上皇下敕龍溪訊問禪旨。隱元禪師書寫禪法要旨上奏。上皇滿意，賜以佛舍利和御香等物，並賜金若干，命在黃檗山內建立舍利殿。寬文四年九月，隱元把法席讓給高徒木庵，自己退隱到松堂。延寶元年（1673），他根據上皇的敕問，又上奏禪法之要，因而受賜錦織的大悲觀音像和御香。同年二月生病，作遺訓付與諸弟子，四月二日，上皇諡以「大光普照國師」之號，過了三天，他圓寂於松堂，壽八十二歲。

〔參考資料〕《五燈全書》卷七十；《正源略集》卷五；《普照國師年譜》；《本朝高僧傳》卷四十五。

隆寬（1148～1227）

日本鎌倉時代淨土宗僧。京都人，字皆空，號無我。少納言藤原資隆之子。幼年登比叡山，從皇圓學天台，又師事範源、慈圓，後升任權律師。其後，慕源空德風，前往受法，住洛東長樂寺來迎房，日課念佛六萬遍。嘉祿三年（1227），著《顯選擇》一書，反駁定照《彈選擇》所論，顯揚源空《選擇集》論說，因此惹怒山徒而被流放至奧州，途中，得森入道西阿之助，潛匿於相模飯山，同年示寂於該地，世壽八十。其門流稱為「長樂寺流」或「多念義」。除《顯選擇》之外，另著有《一念多念分別事》、《自力他力事》、《彌陀本願義》、《具三心義》等。

〔參考資料〕《隆寬律師略傳》。

隆蓮（1909～　　）

四川樂山人，俗名游永康。家世奉佛，自幼茹素，年輕時曾從事教育和編譯工作。三十二歲出家。先後從王恩洋、法尊、能海、阿旺堪布等人學法。歷任中共中國佛教協會常務理事兼副祕書長、四川省佛教協會會長、四川尼眾佛學院院長等職。西元1986年，榮獲日本佛教傳道協會第二十屆佛教傳道文化獎。

師之詩文書法皆見功力，佛學造詣亦深。著有《攝大乘論疏略述》等書，譯有《入菩薩行論》、《綠度母四曼荼儀軌》及《毗盧如來

修法儀軌》等書。且曾參與《藏漢大字典》、《佛教百科全書》(英文)、《中國大百科全書》等書佛教條目的撰寫工作。此外，又創設四川尼衆佛學院於成都鐵像寺，並親自爲學員授課，培育比丘尼傳人。

〔參考資料〕 李豫川〈當今中國第一尼——隆蓮法師〉(《香港佛教》第三八七期)。

隆興寺

位於河北省正定縣境內。創建於隋・開皇六年(586)，原名龍藏寺，宋初更名爲龍興寺，清・康熙年間(1662～1722)定名爲隆興寺。因寺以銅鑄大佛像著名國內，又稱大佛寺。占地約五萬平方公尺，主要建築有天王殿、大覺六師殿(今存遺址)、摩尼殿、戒壇、慈氏閣、轉輪藏閣、康熙御碑亭、乾隆御碑亭、大悲閣、彌陀殿等。

其中，大悲閣又名佛香閣、天寧閣，建於宋・開寶四年(971)，現存建築係1944年重修者。閣內有銅鑄四十二臂大悲菩薩像，人稱千手千眼觀音，高二十二餘公尺，佛身頎長，比例勻稱，其高度爲中國現存銅像中所罕見。摩尼殿建於北宋・皇祐四年(1052)，正面七間，進深七間，形制頗爲特殊，爲中國現存宋代建築中僅有的一例；殿內四壁有明・成化年間(1465～1487)繪製的佛教故事壁畫，正中壇台上有泥塑佛像五座，其中釋迦牟尼、阿難、迦葉三像均爲宋代原塑。殿後南壁懸塑須彌山及明代彩塑觀音像。

此外，寺內並匯集有石家莊地區逐年發現的歷代碑碣、造像、墓誌等歷史文物，僅隋、唐、宋、金、元、明、清歷代碑石就有三十餘通。其中，龍藏寺碑爲建寺之初所刻，高二點一公尺，寬九十公分，碑文三十行，每行五十字，碑額題「恆州刺史鄂國公爲國勸造龍藏寺碑」十五字，碑陰及左側皆有題名及恆州諸縣名等文字，爲中國現存的著名碑刻之一，歷代著錄甚多。又，1949年後，正定崇因寺的明代建築毗盧殿及殿中多層銅佛像，按原狀遷移至隆興寺後部。

隆興佛教編年通論

二十九卷。南宋・隆興二年(1164)，隆興府沙門石室祖琇撰。簡稱《隆興編年通論》、《編年通論》、《通論》。收在《卍續藏》第一三〇冊。係編年體佛教史。所記佛教史實，上始東漢明帝永平七年(64)，下迄五代後周・顯德四年(957)，凡八九三年。

前二十八卷爲本書之正文，末一卷附錄宋太宗〈御製新譯三藏聖教序〉、眞宗〈御製續聖教序〉、仁宗〈御製天聖廣燈錄序〉、徽宗〈建中靖國續燈錄序〉。本書最顯著的特點是大量引用碑記序表書等史料，故其史實性，較爲可靠。書中之唐五代編年史，爲全書之重點，也是最有價値的部份。又，文中諸條下的「論曰」，乃是作者所加的評語，讀者可藉此得知其見解與著書的動機。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》上卷。

隋代佛教

即從隋文帝開皇元年(581)到恭帝義寧二年(618)中國隋王朝一代三十七年間的佛教。隋、唐時代是中國佛教的大成時期。隋代雖然立國不久，但在政治上統一了南北兩朝，各種文化也出現了綜合的新形式，佛教也綜合南北體系，而有新的教學、宗派建立，形成了劃一時期的特色。

隋文帝(581～604)繼承了北周的統治，一開頭就改變了周武帝毀滅佛法的政策，而以佛教作爲鞏固其統治權的方針之一。這和他出生在馮翊(今陝西大荔縣)般若尼寺受智仙尼的撫養和即位時曇延力請興復佛教不無關係。他首先下令修復毀廢的寺院，允許人們出家，又令每戶出錢營造經像，京師(長安)及并州、相州、洛州等諸大都邑由官家繕寫一切經，分別收藏在寺院及祕閣之內，從而天下風從，民間的佛經比儒家的六經多到很多倍(見《隋書》〈經籍志〉)。

文帝一生致力於佛教的傳播。在度僧方面，他於開皇十年（590）聽許以前私度的僧尼和人民志願出家，一時受度的多到五十餘萬人（《續高僧傳》卷十〈靖嵩傳〉；又卷十八〈曇遷傳〉）。在建寺方面，他於即位初年，即改周宣帝所建立的陟岵寺為大興善寺。又令在五嶽各建佛寺一所，諸州縣建立僧、尼寺各一所，並在他所經歷的四十五州各創設大興善寺，又建延興、光明、淨影、勝光及禪定等寺，據傳他所建立的寺院共有三七九二所（《辯正論》卷三）。在建塔方面，文帝先得天竺沙門給他的佛舍利一包，即位後，令全國各州建立舍利塔安置，前後共三次。第一次是仁壽元年（601），在他六十歲的生日六月十三日，令全國三十州立塔，請名僧童眞、曇遷等三十人分道送舍利前往安置。第二次是仁壽二年，在佛誕日，請名僧智教、明芬等分送舍利至全國五十三州入函立塔。第三次是仁壽四年，也是在佛誕日，令在三十州增設寶塔，請名僧法顯、靜琳等分送舍利。前後立塔一一〇所。所有立塔的費用，任人布施，但以十文為限。在造像寫經方面，據傳從開皇初到仁壽末（604），建造金、銅、檀香、夾紵、牙、石等像大小一萬六千五百八十軀，修治故像一百五十萬八千九百四十餘軀（《辯正論》卷三）。並且在開皇二十年（600）嚴禁毀壞、偷盜佛像等（《隋書》〈高祖紀〉下）。又繕寫新經十三萬二千零八十六卷，修治故經三千八百五十三部（《辯正論》卷三）。

此外，文帝在建國初年，仿北齊的制度，設置昭玄大統、昭玄統、昭玄都及外國僧主等僧官，以管理僧尼的事務。他於開皇元年（580）授名僧僧猛為隋國大統（即昭玄大統）三藏法師，七年又命曇遷為昭玄大沙門統，至十一年又詔靈裕為國統。至於地方僧官則有統都、沙門都、斷事、僧正等的設置。

文帝對於佛教義學的提倡，即以長安為中心建立了傳教系統，選聘當時各學派著名的學者，集中在都邑，分為五衆：(1)涅槃衆，(2)地論衆，(3)大論衆，(4)講律衆，(5)禪門衆。每衆立一「衆主」，領導教學。其間可考的，是長安涅槃衆主法總、童眞、善胄；地論衆主慧遷、靈璨；大論衆主法彥、寶襲、智隱；講律衆主洪遵；禪門衆主法應。此外，長安還曾建立了二十五衆（《續高僧傳》〈義解篇後論〉），大興善寺沙門僧璨即曾為二十五衆第一摩訶衍匠，大興善寺沙門僧琨也做過二十五衆教讀經法主，從事學衆的教導（見《歷代三寶紀》卷十二，《續高僧傳》卷七、卷九）。

隋煬帝（605～616）也篤好佛教，他先為晉王時，曾迎請名僧智顗為授菩薩戒，並尊稱智顗為智者。即位後，他在大業元年（605）為文帝造西禪定寺，又在高陽造隆聖寺，在并州造弘善寺，在揚州造慧日道場，在長安造清禪、日嚴、香台等寺，又捨九宮為九寺，並在泰陵、莊陵二處造寺。又曾在洛陽設無遮大會，度男女一二〇人為僧尼。並曾令天下州郡行道千日，總度千僧，親製願文，自稱菩薩戒弟子。傳稱他一代所度僧尼共一萬六千二百人。又鑄刻新像三八五〇軀，修治舊像十萬零一千軀，裝補的故經及繕寫的新經，共六一二藏。煬帝還在洛陽的上林園內創設翻經館，羅致譯人，四事供給，繼續開展譯經事業。

但另一方面，文帝在開皇九年（589）滅陳時，曾令陳都建康的城邑宮室蕩平耕墾，於石頭城置蔣州，使南北朝時代盛極一時的建康佛教頓告衰微。其時諸寺多毀於戰火，「鐘梵響輟，鷄犬不聞」。因此蔣州奉誠寺慧文等致書智顗，請轉達坐鎮揚州的晉王楊廣予以護持。後來楊廣做了皇帝，於大業三年（607）下令沙門致敬王者；更於大業五年令無德的僧尼還俗，寺院按照僧尼的數量保留，其餘一概拆毀；一時造成因僧廢寺的現象。從這些事實上，可見隋代對於佛教的政策也有限制的一面。

隋代譯經，主要譯師有北天竺烏場國的那連提耶舍（490～589）。他原在北齊譯經，曾因齊亡佛教被毀，而改著俗裝。隋興，應文帝

之請，住長安大興善寺，從開皇二年到五年（582～585），更譯出《大莊嚴法門經》等八部二十三卷。同時又有他的同鄉沙門毗尼多流支來長安，於開皇二年譯出《大乘方廣總持經》、《象頭精舍經》。又有中天竺婆羅疙斯優婆塞達磨闍那於開皇二年譯出《業報差別經》一卷。

闍那崛多（527～604）原在北周譯經，周武帝毀滅佛教時，被迫回國，中途為突厥所留，開皇四年，文帝應曇延等三十餘人之請，遣使延請他東來，住在大興善寺，從事傳譯。開皇五年到仁壽末年（604），更譯出《佛本行集經》、《大方等大集護經》、《大威德陀羅尼經》，並補譯《法華經》、《金光明經》的缺品等共三十九部、一九二卷。

達摩笈多（？～619）於開皇十年遊方到瓜州（今甘肅敦煌縣），受請至長安，在大興善寺和洛陽上林園的翻經館，從開皇中葉到大業末年共譯出《藥師如來本願經》、《起世因本經》、《金剛般若經》、《菩提資糧論》、《攝大乘論釋論》等九部、四十六卷。以上隋代譯師五人，共譯出經論等五十九部、二六二卷。

中國沙門參預達摩闍那、達摩笈多等的譯事者有彥琮（557～610），他記錄笈多遊歷西域各國的見聞，著為《大隋西國傳》（已佚）。彥琮諳習梵文，開皇十二年（592）奉召入長安，住興善寺，重掌翻譯。仁壽二年（602），文帝使撰《衆經目錄》，又將《舍利瑞圖經》及《國家祥瑞錄》翻譯為梵文。大業二年（606），住翻經館，披閱新由林邑（今越南中部）獲得的昆侖書（當時對林邑以南通用文字的總稱）佛經，並編撰目錄，以備選譯。又和裴矩共同修纂《天竺記》。此外他還著有《達摩笈多傳》及《辯正論》、《通報論》、《福田論》、《沙門不應拜俗總論》等。又為譯諸經作序。彥琮並論定翻譯的楷式，有「十條八備」之說。

前代譯經既多，入隋又增新譯。文帝在開皇十四年（594）乃命大興善寺翻經沙門法經等二十人，整理所有譯出的經典，撰《衆經目錄》七卷（通稱《法經錄》）。此錄分〈別錄〉與〈總錄〉。〈別錄〉以大、小乘經、律、論為六門，分作一譯、異譯、失譯、別生、疑惑、僞妄六類；又抄集、傳記、著述三門，各分作西域、此方二類；〈總錄〉則統計其部數、卷數。此書是一部有組織而且分類較精的經錄。

另外，翻經學士費長房，在開皇十七年（597）撰《歷代三寶紀》（又稱《隋開皇三寶錄》）十五卷，通稱《長房錄》。其內容初為〈帝年〉，繫佛教及重要時事於歷朝帝王的年代之下；次為〈代錄〉，列敘各朝代譯人所譯經典的部數、卷數及其重要事蹟；後為大乘、小乘入藏經、律、論目錄，各以有譯、失譯分類。此錄在現存經錄中，內容繁博，誤謬也最多。又彥琮等翻經沙門及學士在仁壽二年奉令撰《衆經目錄》五卷，分單本（即一譯）、重譯（即異譯，各列大小經律論的目錄，附賢聖集傳）、別生、疑僞、缺本五類，刊定了當時書寫佛經總集的標準，一直影響到後世。

隋代佛教義學的發展及宗派的建立，由於當時全國一統，南北佛教的思想體系得到交光互攝的機會，從而各宗派學說一般都有匯合折衷的趨勢。這時期，如北方地論南道派的慧遠、南方天台宗的智顗、三論宗的吉藏，都可為其代表。普法宗信行的三階教也屬於這個類型。

慧遠（523～592）的主要學說見於所撰《大乘義章》。此書把佛教義學的大綱分作〈教法聚〉、〈義法聚〉、〈染聚〉、〈淨聚〉、〈雜聚〉（此聚已佚）五類。每類中都是先敘《毗曇》、《成實》，然後歸結到《地論》、《涅槃》。他盛弘《十地經論》。此論原係解釋《華嚴經》中的〈十地品〉，所以他同時也是宗《華嚴》的。他晚年又列席攝論師曇遷的講筵，還著了《起信論義疏》，因而他又汲取了《涅槃》、《攝論》乃至《起信》的思想，

主張《地論》所說的「阿梨耶識」和《楞伽》所說的「如來藏心」、《涅槃》所說「佛性」是一法，稱爲如來藏自性淸淨心，從而緣起法界恒沙佛法，是名「眞性緣起」或「眞識緣起」。這種思想即爲後世華嚴宗智儼、法藏的「法界緣起」學說的張本。

智顗（538～597）是天台宗實際的創立者，他從當時流行的大乘經裡舉出以《法華經》爲中心，而以南北朝佛教的義學爲根據，特別是發展了慧文的一心三觀說和慧思諸法實相說，提出「圓融三諦」、「一念三千」的新義。一心三觀原已發明觀境兼備空、假、中三諦，由此更理解到諸法之即空即假即中，一時互具，而成爲三諦圓融。諸法實相原以佛的知見爲標準，所以見得實相的內容爲如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等，一共十如。在這基礎上，更見到十如的互具，又遍於六凡四聖的十法界，更各有五陰、衆生、國土三種世間，這樣重迭計算，有三千諸法，皆於一念中有具足之義，此即一念三千。智顗學說，即以此等觀法爲其修持的指導思想。

吉藏（549～623）由法朗得承羅什、僧肇所傳的三論法門，對魏晉南北朝所有的各家學說一一加以批判，特別是破斥當時的成實師等，形成了三論一大宗派。吉藏先後著成《中》、《百》、《十二門論》的註疏及《三論玄義》、《大乘玄義》、《二諦義》等，把《般若》無得、性空的義理發揮無遺。

此外，當南北朝時代之末，《摩訶摩耶經》、《大集月藏經》先後譯出。當時產生一種「末法」思想，認爲已入末法時代。信行的「三階教」，便是從這種思想中醞釀而成的。他就時、處、機（人）把佛教分作「三階」，以爲當時到了佛滅一千年以後，又在戒見俱破的世界，多有戒見俱破的顚倒衆生，這都到了第三階時期。此時衆生的機類，我見、邊見成熟，所以偏學一乘、三乘，或偏念《彌陀》、《法華》，彼此是非，終至犯誹謗罪，永無出離之期。只合依普佛普法的法門，即佛無差別、法無差別、普法普佛、普眞普正的佛法。此即信行極力宣傳的說教。信行圓寂後不久，開皇二十年（600），朝廷明令禁斷三階教典，不聽傳行，但信奉其說的依然不絕。

又，北地攝論師的興起，也在隋文帝時代，如曇遷的著述中有《九識章》專篇，他的弟子道英又深會「無相思塵」的大旨，因而《攝論》的學說仍爲一般佛教界所講習。

隋代一般佛教徒的信仰和行持，由於隋文帝偏重定門，曾於長安的西南設置禪定寺，集名德禪師一二〇人，四事供給，以爲提倡，遂大開以習禪爲重點的風氣。特別是曇詢（515～599），「每入禪定，七日爲期。」眞慧（569～615），「創築禪宇，四衆爭趣，端居引學，蔚成定市。」志超（571～641），「創立禪林，曉夕勤修。」此外修懺、造像、咒願、持律等也通行。還有致力於社會事業的，如僧淵（519～602）鑒於渡錦江而溺斃的人很多，在南路架設飛橋。法純（519～603）微行市里，或代人佣作，或爲僧俗洗補衣服，或淸除市井的糞穢，或爲僧徒劈柴担水，或塡治道路。智通（543～611）立孤老寺，以時周給。慧達（524～610）建大藥藏，需者便給。

其次，在家佛教徒信衆中，有一種稱爲「義邑」（又作「邑會」，由共同出資或出力營造佛像等關係而成立）的信仰團體，還有一種和它類似的「法社」。這是因爲隋代復興佛教，造像的風氣凌駕前代，義邑的組織相當發達。義邑的成員有時多到一、二千人。和它相類的法社，則是貴族、達官或在家人士和若干僧尼的團體。故義邑需要有教養較高的「邑師」主持指導，而在法社除「俗講」等外，則無此需要。義邑與法社都期望往生淨土。關於實際修行，則二者重視戒律而外，法社並偏重修禪。

在這時期，還有一種依佛制供設齋食的集會，即所謂「齋會」，在紀念、慶祝、祈願等時節舉行，如文帝於開皇八年（588）曇延圓

寂時設千僧齋；既而又於終南山焚化地設三千僧齋。仁壽元年（601）遣名僧送舍利到諸州建塔時，也命諸州僧尼普爲舍利設齋等。其次，煬帝爲晉王時，於開皇十一年迎請智顗到揚州，爲設千僧會，受菩薩戒；智顗於開皇十七年入寂時，遣司馬王弘到天台山設千僧齋；又於大業元年智顗的忌日設千僧齋。此外開皇十四年，武衛將軍索和業捨宅爲寺時，沙門法藏（548～629）率衆精勤行道，設萬僧齋。又沙門玄琬（562～636）定於每年二月八日佛誕開講設齋，通召四衆，供養悲田、敬田。又大業中，昆明池北白村的村民，感於沙門普安（？～609）治病的神效，舉行大齋，表示敬念。

在佛教文學藝術方面，隋代運用佛典的理趣、風格及故事入詩文的，有文帝、煬帝、薛道衡、柳顧言、許敬宗、費長房、盧思道等的作品。沙門彥琮、行矩、靈祐、吉藏、智顗、慧影等的文學撰作也都可觀。

隋代的佛畫家，有楊契丹、尉遲跋質那（于闐人）、曇摩拙義（印度沙門）等，而以尉遲跋質那和他的兒子尉遲乙僧爲尤著。他們的畫法有些類似印度阿旃陀石窟的壁畫。隋代佛教的建築，以文帝所造大興善寺、東禪定寺，煬帝所造西禪定寺、隆聖寺爲最宏偉。特別是東禪定寺「架塔七層，駭臨雲際，殿堂高聳，房宇重深，周閭等宮闕，林圃如天苑；舉國崇盛，莫有高者」（《續高僧傳》卷十八〈曇遷傳〉）。

隋代的石窟藝術，也有很大的建造。像靈祐在開皇九年所鑿造的那羅延窟爲最著名。靈祐經過周武帝的法難，爲了預防佛法滅盡，於開皇九年入寶山（屬河南安陽縣）開鑿石窟。在窟內雕造盧舍那、阿彌陀、彌勒三佛的坐像，並鐫刻釋迦牟尼佛等三十五佛及過去七佛坐像。又在入口的外壁刻迦毗羅及那羅延神王，並鐫刻《嘆三寶偈》、《法華》、《勝鬘》、《大集》、《涅槃》等經偈文。更在入口的內壁刻有《大集經》〈月藏分〉及《摩訶摩耶經》等。此外所開鑿的石窟，還有山東歷城的神通寺千佛岩等。至於雲岡、龍門、響堂山、天龍山等石窟及敦煌千佛洞等，隋代也續有開鑿。

隋代雕造的窟龕像及小銅像、玉石像、錘鍱塗金像等，遺留到晚近的爲數也不少。大抵頂作螺髮，面貌柔和圓滿，衣褶流麗柔巧。還有大業初年，幽州智泉寺沙門靜琬（又作智苑、知苑，？～639），也爲預防法滅，發願造一部石刻大藏，封藏起來。於是在幽州西南五十里大房山的白帶山（又名石經山）開鑿岩壁爲石室，磨光四壁，鐫刻佛經。又取方石另刻，藏在石室裡面。每一間石室藏滿，就用石頭堵門，並融鐵汁把它封錮起來。到唐．貞觀五年（631），《大涅槃經》才告成。這便是房山石經的發軔。

隋代佛教的流傳還遠及於四鄰諸國，特別是當時的高麗、百濟、新羅及日本。新羅在陳末隋初陸續有僧人智明、圓光、曇育及惠文等來中國研習佛法，並先後學成歸國。又，文帝在仁壽中分布舍利起塔時，高麗、百濟、新羅三國的使者各請舍利一枚，於本國起塔供養。特別是在煬帝初年，四鄰諸國來學佛法的僧徒雲集長安。於時日本攝政者聖德太子於大業三年遣使者小野妹子來聘，並且帶了沙門數十人來學佛法（見《隋書》〈東夷傳〉）。第二年又特選僧旻、請安、惠隱、廣齊四人（一作八人）跟隨小野妹子前來。煬帝把這些外來留學的僧徒安置在鴻臚寺的四方館，並且先後召終南山悟眞寺淨業、玉泉寺靜藏、長安大莊嚴寺神迥、弘福寺靈潤入鴻臚館擔任教授。這些措施對於後來各國的佛教流行，都很有關係。（**黃懺華**）

〔參考資料〕 《中國佛教史論集》二（《現代佛教學術叢刊》⑥）；藍吉富《隋代佛教史述論》；周叔迦《中國佛教史》（《周叔迦佛學論著集》上集）；塚本善隆《中國中世佛教史論考》；橫超慧日《中國佛教の研究》；道端良秀《中國佛教通史》。

